

Pensamiento, acción y lenguaje en el postnihilismo

Autor:

Cragolini, Mónica B

Tutor:

Carpio, Adolfo

1993

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

TESIS 7-5-8

FA. FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

AI 20173

MESA

2 JUN. 1993

DE

Agr.

ENTRADAS

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

MONICA B. CRAGNOLINI

**Pensamiento,
acción y lenguaje
en el
postnihilismo**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

Tesis de Doctorado en Filosofía
Director: Adolfo P. Carpio
Co-Director: Ricardo G. Maliandi

febrero de 1993

INDICE

	nº de p.
SIGLAS.....	5
INTRODUCCION.....	6
I. EL NIHILISMO ANTERIOR.	
CONNOTACIONES PREVIAS Y CONTEMPORANEAS DEL TERMINO "NIHILISMO".....	10
1. NIHILISMO METAFISICO.....	10
2. NIHILISMO LITERARIO	
2.1. El nihilismo ruso: las dos generaciones nihilistas en la obra de Turgueniev.....	15
2.2. Dostoievski y el nihilismo pesimista.....	20
2.3. Nihilismo y "décadence".....	27
2.3.1. El "decadentismo" como corriente.....	33
2.3.2. Paul Bourget y la <i>décadence</i>	40
3. NIHILISMO POLITICO	
3.1. El "nihilismo de combate" de Bakunin.....	43
3.2. Herzen: del nihilismo de la generación del '40 al nihilismo radical y al nihilismo terrorista de Nechaev.....	50
II. NIHILISMO DECADENTE: LA HISTORIA DE UN ERROR.	
1. LA HISTORIA DEL NIHILISMO.....	58
2. EL NIHILISMO DECADENTE: COMIENZO DE LA FABULA.....	63
2.1. La muerte de Dios.....	69
2.2. El pesimismo y sus formas.....	73
2.2.1. El pesimismo de la debilidad.....	74
2.2.2. Nietzsche como pesimista.....	81
3. PSEUDOVERDAD METAFISICA Y VOLUNTAD DE ENMASCARAMIENTO.....	83
4. LOGICA, METAFISICA Y LENGUAJE.....	87
5. PENSAR Y OBRAR DESDE EL NIHILISMO DECADENTE: LA VOLUNTAD DE VERDAD COMO VOLUNTAD DEL ASEGURAMIENTO DE UN FUNDAMENTO.....	92

III. NIHILISMO INTEGRAL: LA FILOSOFIA DEL MARTILLO.

1. LAS SOMBRAS DEL DIOS MUERTO.....	96
2. HOMBRES SUPERIORES Y ESPIRITUS LIBRES.....	100
3. LABOR GENEALOGICA Y DE DESENMASCARAMIENTO.....	106
3.1. La moral desenmascarada por el nihilismo integral.....	108
3.2. Desenmascaramiento de la filosofía decadente: las <i>arkhaf</i>	115
3.3. El nihilismo integral aplicado al ámbito del lenguaje.....	123
3.3.1. Crítica, multiplicidad de lenguajes y superación...	127
3.4. La ciencia y la conciencia: de la desmistificación de lo otro a la desmistificación de lo mismo.....	131
4. EL NIHILISMO INTEGRAL: PENSAR SIN <i>ARKHE</i> , OBRAR SIN <i>TELOS</i> . EL PELIGRO DE LA ERRANCIA INFINITA.....	136

IV. NIHILISMO FUTURO.

1. DE LA ANARQUIA A LA CREACION DE SENTIDOS.....	140
2. <i>WILLE ZUR MACHT</i> : DE LO EXOTERICO A LO ESOTERICO	
2.1. La interpretación de la voluntad de poder.....	144
2.2. La voluntad de poder como simulacro: el nuevo pensar.....	147
2.3. <i>Wille zur Macht</i> como ficción.....	153
2.4. <i>Wille zur Macht</i> como arte.....	155
3. EL ETERNO RETORNO Y EL SUPERHOMBRE: LA POSIBILIDAD DE ACTUAR EN EL NIHILISMO FUTURO.....	157
4. EL FILOSOFO ARTISTA Y LA CREACION DE SENTIDOS.....	162
4.1. El ámbito de la moral: lo "bueno" y lo "malo".....	165
4.2. El lenguaje del nihilismo futuro.....	167
4.2.1. El problema del lenguaje en la perspectiva de la música.....	169
4.2.1.1. Nietzsche y Wagner: el fin de la música representativa.....	171
4.2.1.2. De Schopenhauer a Schönberg.....	180

5. PENSAR SIN <i>ARKHE</i> , OBRAR SIN <i>TELOS</i> : HACIA UN CUARTO NIHILISMO O SOBRE LOS CONCEPTOS-LIMITES.....	191
V. VOLUNTAD DE PODER Y RAZON INSTRUMENTAL: CRITICA DE UNA INTERPRETACION.	
1. LA INTERPRETACION HEIDEGGERIANA DEL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE.	
1.1. Nietzsche como consumidor de la metafísica: el trayecto del hombre al superhombre.....	197
1.2. Las cinco palabras fundamentales del pensamiento nietzscheano.....	203
1.2.1. La voluntad de poder como esencia de todo lo que es.....	203
1.2.2. El nihilismo como historia de la metafísica.....	213
1.2.3. El eterno retorno de lo mismo.....	217
1.2.4. El superhombre.....	218
1.2.5. La justicia.....	221
2. CRITICA DE LA INTERPRETACION HEIDEGGERIANA.....	224
2.1. Aspectos discutibles: nihilismo, verdad y cálculo.....	225
2.2. La "animalitas".....	230
VI. LA IDEA DE UNA RAZON IMAGINATIVA EN LA FILOSOFIA DE NIETZSCHE: PENSAMIENTO, ACCION Y LENGUAJE.	
1. LA CRISIS DE LA RAZON.....	233
2. DE LA RAZON TOTALIZANTE A LA RAZON INSTRUMENTAL.....	238
3. RAZON TOTALIZANTE Y RAZON INSTRUMENTAL: UNIDAD METODOLOGICA.....	243
4. LA IDEA DE UNA RAZON IMAGINATIVA.....	245
4.1. La ampliación de la racionalidad: Ladrière, Marcuse, Horkheimer y Adorno, Ricoeur.....	246
4.2. La razón imaginativa como forma de ampliación de la racionalidad.....	254
4.2.1. Excursus: razón imaginativa y romanticismo.....	256
5. PENSAMIENTO, ACCION Y LENGUAJE DESDE UNA IDEA DE RAZON IMAGINATIVA.	
5.1. El pensamiento en el postnihilismo.....	258
5.2. El lenguaje de la razón imaginativa. La metáfora.....	271

5.3. La acción humana concebida a partir de la razón imaginativa.....	276
5.3.1. La razón imaginativa frente a los problemas agudizados por la razón instrumental.....	278
5.3.1.1. La tecnociencia y la conflictividad.....	280
6. EPILOGO: LA RAZON IMAGINATIVA EN EL POSTNIHILISMO.....	284
BIBLIOGRAFIA.....	287

SIGLAS UTILIZADAS

Las obras de FRIEDRICH NIETZSCHE se citan según *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlin, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980. Se cita como KSA, indicando previamente la obra según las siglas que propone la edición, posteriormente el tomo de la KSA, luego el párrafo o parte correspondiente, y finalmente la página. Para aquellas obras que tienen traducción de A.SANCHEZ PASCUAL en Alianza, se indica la página (para la edición es necesario remitirse a la **Bibliografía**). Cuando no existe traducción de la obra por SANCHEZ PASCUAL, dicha traducción corre por mi cuenta (salvo que se indique lo contrario).

- AC *Der Antichrist. (trad. El Anticristo.)*
 BA *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten.*
 DD *Dionysos Dithyramben.*
 DS *David Strauss (Unzeitgemäße Betrachtungen I) (trad. Consideraciones Intempestivas I)*
 EH *Ecce Homo (trad. Ecce Homo).*
 FW *Die fröhliche Wissenschaft.*
 GD *Götzen- Dämmerung (trad. El crepúsculo de los ídolos).*
 GM *Zur Genealogie der Moral (trad. La genealogía de la moral).*
 GT *Die Geburt der Tragödie (trad. El origen de la tragedia).*
 HL *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Unzeitgemäße Betrachtungen II).*
 JGB *Jenseits von Gut und Böse, (trad. Más allá del bien y del mal).*
 M *Morgenröte.*
 MA *Menschliches, Allzumenschliches (I-II).*
 NW *Nietzsche contra Wagner.*
 PHG *Die Philosophie in Zeitalter der Griechen.*
 SE *Schopenhauer als Erzieher (Unzeitgemäße Betrachtungen III).*
 WA *Der Fall Wagner.*
 WB *Richard Wagner in Bayreuth. (UB IV).*
 WL *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne.*
 WS *Der Wanderer und sein Schatten.*
 Za *Also sprach Zarathustra (trad. Así habló Zaratustra).*

Los *Nachgelassene Fragmente* se citan como NF, indicando años de redacción y tomo de la KSA, junto con los números adjudicados a los mismos según los manuscritos, y número de página.

Las cartas se citan según *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Herausgegeben von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag/W. de Gruyter, 1986. Se cita como BKSA, indicando tomo, NO, destinatario, fecha y página.

INTRODUCCION

A fines del siglo pasado, Nietzsche "profetizó" que los dos próximos siglos serían de nihilismo. Ese nihilismo, que en esta última centuria ha alcanzado manifestaciones diversas y encontradas, halla un referente paradigmático en la vaciedad de sentido generada por la "razón instrumental" y la acelerada incursión de la tecnociencia en los más diversos ámbitos de la vida humana .

Nietzsche también previó la importancia de la ciencia en la configuración del nihilismo, sobre todo en su proyección como "sombra de Dios" una vez muerto éste. El lugar "vacío" dejado por Dios fue ocupado, en el transcurso de la historia, por otros "dioses" : el estado, la razón,...la ciencia.

Sin embargo, cuando Heidegger interpreta el pensamiento nietzscheano, el pensador que visualizó estos peligros queda inmerso - y sin posibilidad de salida- en aquello mismo que criticó. Porque en la interpretación de Heidegger Nietzsche se convierte en el -permítaseme el término -"responsable" metafísico de la conversión de la naturaleza toda y del hombre mismo en "material disponible" por obra de la tecnociencia. Nietzsche pasa a ser, con su concepto de la voluntad de poder "calculante", el último eslabón de la metafísica occidental y el primer generador de la "razón instrumental".

En lo que va de este siglo, los requerimientos que la técnica y su desarrollo han generado con respecto a la filosofía, han exigido, por parte de la ética, un esfuerzo en varios sentidos. Mientras que en el nivel de la fundamentación la neutralización de la razón -en su figura de razón estratégico-instrumental- ha generado la necesidad de la búsqueda de "otro tipo de racionalidad", en el nivel normativo la técnica ha agudizado el carácter conflictivo del *ethos*, originando problemas nuevos que ya no pueden ser enfrentados desde éticas unilaterales (aquellas que privilegian uno de los polos de un conflicto).

A partir de estas dos exigencias -la búsqueda de una razón no instrumental y el carácter de los nuevos conflictos morales generados por la técnica- se perfila la posibilidad de pensar un nuevo operar de una razón práctica en la era de la tecnociencia: una noción de *razón imaginativa* como razón que pretende escapar,

tanto a las limitaciones de las éticas unilaterales, como a las del pensar también unilateral.

Desde el estudio de la búsqueda de la filosofía contemporánea de una razón no instrumental, diversos autores coinciden en la necesidad de una "ampliación de la racionalidad", ampliación que sigue diversas direcciones. De esas direcciones, me interesa destacar la mencionada posibilidad de una "razón imaginativa", razón cuyos rasgos difusos son posibles de ser hallados en autores tan diferentes como Marcuse, Ladrière, Ricoeur y, tal vez, Horkheimer y Adorno.

Y con la idea de razón imaginativa retornamos a Nietzsche, a un Nietzsche alejado tanto de una apropiación irracionalista, como, en el otro extremo, de una conversión en el pensador hiper-racionalista en el calcular de la voluntad de poder, y en el precursor de la razón instrumental de la tecnociencia. En la obra del filósofo alemán, especialmente a partir del desarrollo de conceptos como nihilismo futuro y *Wille zur Macht* como arte, es posible encontrar elementos que configuren esta idea de racionalidad imaginativa como forma de ampliación de la racionalidad.

Desde este punto de vista, la crítica de Heidegger se torna paradójica, ya que Nietzsche deja de ser el "responsable" metafísico de la razón instrumental, para transformarse en la posibilidad reflexiva de un nuevo tipo de racionalidad que intenta ser ampliativa con respecto a una razón meramente instrumental.

En este sentido, intentaré mostrar esta posibilidad de una razón imaginativa siguiendo el desarrollo del nihilismo, ya que la misma aparece planteada como propuesta a partir del nihilismo futuro y como posibilidad para el postnihilismo. Realizar el trayecto nihilista en sus antecedentes pre-nietzscheanos, en las tres etapas indicadas por Nietzsche -nihilismo decadente, integral y futuro- y en sus límites -cuarto nihilismo- desde las nociones de pensamiento, acción y lenguaje, se torna imprescindible desde el punto de vista de la configuración de esta noción de nueva forma de la razón.

Concibo esta razón imaginativa como la unión de dos aspectos de nuestro pensamiento que generalmente escindimos: el aspecto estructurador y esquematizador de la razón y el aspecto desestructurador/reestructurador de la imaginación, que multiplica

las perspectivas. La imagen que puede ayudar a configurar esta noción es la del péndulo: aquellas posiciones extremas a que arriba el péndulo, en su mínima estatización, representan el aspecto estructurador, fijador de lo que es, de la razón. Pero entre las posiciones extremas es posible hallar una cantidad de posiciones intermedias, no tenidas en cuenta cuando se privilegia el aspecto de la estructuración. Esas posiciones son "recogidas" por la imaginación, que "recrea" sentidos.

La conclusión de estas investigaciones tiende a mostrar que la razón imaginativa es una de las posibilidades que se le presentan al pensamiento, la acción y el lenguaje; los cuales, luego de la era de la muerte de Dios y la sospecha generalizada ante todos los intentos refundacionistas, enfrentan el riesgo de perderse en la multiplicidad anárquica de la desfundamentación privilegiadora de lo fragmentario. Si bien Nietzsche inaugura, como ya lo destacó Benn, el pensamiento nomádico, está presente en su filosofía la necesidad de la construcción de sentidos, no ya últimos, sino provisorios. Esta es su respuesta frente al nihilismo, porque también los nómades necesitan casas temporarias, ya no definitivas.

De aquí el título de este trabajo, y de allí también la propuesta del mismo: pensar, obrar y hablar después del nihilismo, sin perderse en el extremo de la fundamentación última, el rigorismo y el lenguaje transparente, por un lado, pero tampoco en el otro extremo -alentado por algunos posmodernos- de la errancia desfondada en la pura diferencia.

I

El nihilismo

anterior.

I. EL NIHILISMO ANTERIOR.

CONNOTACIONES PREVIAS Y CONTEMPORANEAS A NIETZSCHE DEL TERMINO NIHILISMO.

Los profetas han tenido siempre una misión doble: anunciar y denunciar. Cuando Isaías anuncia la ruina de Israel y Judá, denuncia, al mismo tiempo, la corrupción del pueblo como causa de dicho castigo ¹ y la misión de Jeremías ("extirpar y destruir [...] reconstruir y plantar") ² es un claro ejemplo de esta doble tarea.

Como "profeta" del nihilismo, Nietzsche también parte de una situación dada que debe denunciar: el nihilismo no es sólo algo que va a acontecer, sino que para el filósofo ya era parte de una historia que se estaba desarrollando en Europa. Y hasta el mismo término "nihilismo" tenía su propia historia en el momento en que Nietzsche lo estaba utilizando. De modo tal que no sólo el nihilismo posee una "historia", sino que también existe una historia del "nihilismo" en tanto término, historia ésta que abordaré en primer lugar.

Se pueden distinguir tres usos principales del término *nihilismo* en la época anterior y contemporánea a Nietzsche: un uso filosófico (que da al término una connotación metafísica), un uso literario y un uso político.

1. NIHILISMO METAFISICO.

Con respecto al uso filosófico, si bien se suele citar a Jacobi como el primer pensador que lo utiliza en su *Carta a Fichte*, el término tenía sus antecedentes en el ámbito teológico. En el siglo XII, "*nihilianismus*" caracterizaba una herejía de ciertos teólogos, referente a la encarnación de Cristo. El problema fundamental que la originó fue el de la unión de las dos naturalezas -la humana y

¹ Véase *Isaías*, libros 1-5, en los que el profeta denuncia la corrupción moral de Judá, y 10, 5 ss; 10, 27ss.; 14, 24-37, entre otros, como ejemplos de "anuncios". Del mismo modo, en *Ezequiel* los capítulos 4 al 24 son capítulos de denuncia, en tanto los capítulos del 25 al 32 representan los "anuncios".

² Jeremías 1,10.

la divina- en Cristo, problema en el que ya Abelardo había indicado una senda que luego transitarían estos teólogos.

Abelardo había señalado que no podía considerarse que la expresión "Dios es hombre" debía ser interpretada en su sentido literal, ya que dicha interpretación implicaría la afirmación de la identidad entre la criatura y el creador, es decir, la identidad de dos naturalezas que son sustancialmente distintas. El problema encerrado en la proposición "Deus est homo" continuó interesando a los teólogos y, siguiendo a Pedro Lombardo, se pueden indicar tres posiciones básicas con respecto al mismo en la Cristología de la época. Las dos primeras posiciones indicadas por Lombardo coinciden en aceptar que *homo* implica una predicación sustancial y no meramente accidental, en tanto la tercera posición está representada por el *nihilianismus*, corriente que considera que *homo* es solamente un *habitus*, y que lo correcto sería decir *Deus est humanatus*. La fórmula de esta herejía cristológica era: "Christus secundum quod homo non est aliquid", y a partir de ella se extraían otras conclusiones: "Nihil constant ex anima et carne Christi", "Nihil quod est homo est Deus" y "Christus nihil est in eo quod est homo", con lo cual querían expresar que el hijo de Dios había asumido su cuerpo y su alma como entidades separadas.³

La caracterización que del nihilismo realiza Jacobi, en el marco de su crítica al idealismo alemán y especialmente a Fichte, implica la noción de pérdida de toda realidad en la nada. El criticismo kantiano, que rechaza la posibilidad de un conocimiento inmediato de la cosa en sí, ha generado una gnoseología absolutizadora del entendimiento, con una posición fuertemente antropocéntrica a partir del yo que construye la realidad. En esta construcción de lo real, la cosa en sí queda reducida a nada y, en última instancia, también se transforma en nada el sujeto mismo, ya que toda su realidad se reduce a la de su propia imaginación (*Einbildungskraft*) como productiva de la objetividad.⁴ Esta

³ Para este tema, véase HASTINGS, JAMES (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1928, Vol. IX, pp. 370-372.

⁴ Para un desarrollo completo de este tema, véase VILLACAÑAS VERLANGA, JOSE L. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona, Anthropos-Universidad de Murcia, 1984, pp. 477 ss. En un sentido más general, del mismo autor, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 78-87.

disolución se ahonda en Fichte, a partir del acto de libertad por el cual el yo al pensarse a sí mismo pone simultáneamente la oposición a sí mismo (no-yo) . Porque para que una cosa sea un objeto captable para el entendimiento debe ser destruida como cosa subsistente y convertida luego en cosa subjetiva, producto del sujeto.⁵

Este idealismo es calificado por Jacobi como "nihilismo" ya que la cosa construida por el sujeto es *nihil*, nada, en tanto Fichte, en el bando opuesto, acusa de "quimerismo" (*Chimärismus*) a la posición de Jacobi, quien al concebir la cosa como independiente del sujeto no hace referencia más que a una quimera.⁶ Como se verá más adelante, la crítica de Nietzsche al nihilismo decadente asume algunos de los aspectos implícitos en el término tal como es utilizado por Jacobi.

En la novela *Allwill* , uno de los personajes imaginados por Jacobi (Clara) señala que, si en el idealismo todo se reduce a la subjetividad, en última instancia, todo se reduce a nada (si sólo vemos con nuestros ojos, sólo vemos nuestros propios ojos, y no es concebible que existan ojos que no vean nada).⁷ La posición idealista representa también una forma de ateísmo en virtud de la reducción de Dios al sujeto humano, y el Dios de la *Doctrina de la Ciencia* se transforma en un Dios racionalizado y, por lo tanto, muerto:

⁵ Como señala DANILO CRUZ VELEZ en "El nihilismo anterior a Nietzsche", *Revista Latinoamericana de Filosofía* , Buenos Aires, Vol. VIII, Nro. 3, nov. 1982, p. 216, JACOBI ataca toda una concepción del ser de las cosas la cual, sin embargo, no puede ser tematizada por el pensador alemán en la medida en que es un hombre moderno que "carece de distancia frente al tema". Esa concepción del ser de las cosas sólo se torna cuestionable más de un siglo después, cuando la Edad Moderna llega "a su plenitud y, por ello, al comienzo de su decadencia".

⁶ JACOBI afirma la existencia de lo exterior al sujeto a partir de una intuición inmediata y el sentimiento dado por la experiencia personal. Para la crítica de HEGEL -próximo filósofo que utilizará el término "nihilismo"- a esta concepción y a la versión del kantismo de Jacobi como subjetivismo escéptico, véase DOTTI, JORGE E., *Dialéctica y derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1983, pp. 29 ss.

⁷ Véase el análisis de *Allwill* que realiza JUAN CRUZ CRUZ en *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1986, pp. 77 ss.

El hombre se pierde a sí mismo tan pronto se quiere fundamentar exclusivamente en sí mismo. Todo se pierde entonces poco a poco en la nada. El hombre tiene que hacer esta elección, sólo ésta: la nada o Dios. Eligiendo la Nada, el hombre se hace Dios... ⁸

Mientras que Kant prefirió "pecar" contra el sistema dejando lugar para la creencia, Fichte considera el sistema, según Jacobi, sagrado e intocable. Este sistema de saber absoluto no puede generar menos que un dios muerto: un dios racionalizado es la negación de Dios. El intento de alcanzar a Dios mediante el saber es también el intento de eliminarlo. Similar situación se da en la filosofía de Lessing con su noción de religión racional: el dios que la razón puede alcanzar por sí misma es el dios espinoziano, *causa sui*. El dios espinoziano es equivalente a la naturaleza y elimina toda posibilidad de libertad para el yo que se transforma en un elemento más de la causalidad mecánica.

Por eso la autoafirmación del yo consciente de su individualidad implica la afirmación del acto creador de Dios y la negación de todo lo sensible. La única forma de superar el nihilismo de lo sensible y de alcanzar la individualidad será a partir de un reconocimiento de un dios más allá del dios de Spinoza. De allí que Jacobi pueda afirmar "Yo soy ateo", porque su aseveración significa "Yo soy ateo con respecto al dios de la ilustración, al dios producido por el entendimiento".

Habiendo nacido el término "nihilismo" en el uso filosófico con una connotación fundamentalmente negativa, le tocará a Hegel dar un giro hacia una consideración más positiva de lo implicado en dicho concepto. Este giro tiene lugar en uno de los ensayos que Hegel escribió en 1801, durante sus primeros años en Jena, para el *Kritisches Journal der Philosophie*, periódico que editaba junto con Schelling. El artículo se publicó en 1802 y se conoce como "Glauben und Wissen", siendo su título completo "La fe y el saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas según las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte".⁹ En este

⁸ JACOBI, F. *Jacobi an Fichte*, en *Werke*, Leipzig, Fleischer, Vol. III, p.49, cit. por VILLACARÍAS VERLANGA, *op. cit.*, p. 485.

⁹ *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und*

artículo, Hegel considera que la filosofía tiene como primera tarea el conocimiento de la "nada absoluta", de modo tal que el "nihilismo" ya no es un término ofensivo dirigido a una forma de filosofar, sino la indicación del punto de partida de un nuevo comienzo. Ya que el nihilismo fichteano había sido un nihilismo incompleto, porque el dualismo yo-no yo -de la misma manera que la presencia de la "cosa en sí" en Kant- indicaba un resto de realismo (en la medida de la aceptación de algo ajeno al pensar), se tornaba necesario partir de la nada absoluta, tal como lo intentará Hegel en la *Ciencia de la lógica*.

Max Stirner representa el siguiente paso en esta historia del "nihilismo" metafísico, paso de importancia con respecto a Nietzsche en vistas de las relaciones que se indicaron desde fines del siglo pasado entre ambos pensadores. Elisabeth Nietzsche estuvo interesada en este tema, ya que deseaba resguardar la "originalidad" del pensamiento de su hermano frente al de Stirner.¹⁰ Pero las relaciones que se establecían entre ambos autores apelaban sobre todo al tema del "individualismo" de Stirner en comparación con el "sano egoísmo" nietzscheano, sin tener en cuenta la temática nihilista.

Johann Kaspar Schmidt, autor de *Der Einzige und sein Eigentum* bajo el seudónimo de Stirner, amigo de Bauer en el *Doktorclub*, se enfrenta con Bauer y Feuerbach a la "moralidad burguesa", en el "fin de la edad moderna". Frente al yo trascendental kantiano y al yo absoluto fichteano, el yo de Stirner se presenta como el yo individual *Unico*, del cual todas las cosas no son más que meras propiedades. Es necesario rechazar los milenios de cultura que nos impiden ver lo que realmente somos, seres egoístas, y buscar la libertad del "yo omnipresente". El idealismo había concedido su importancia al yo (a la subjetividad) pero siempre concebido en sentido supraindividual, de modo tal que la muerte de Dios en la

Fichtesche Philosophie, en HEGEL, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 287-433. Como señala RICHARD KRONER, *El desarrollo filosófico de Hegel*, trad. ALFREDO LLANOS, Buenos Aires, Leviatán, 1981, pp. 72 ss., éste es uno de los ensayos que representa la más temprana expresión de la filosofía del espíritu (ya que HEGEL no dictó clases sobre la misma antes del invierno 1803-1804).

¹⁰ Testimonios de estos desvelos fraternales se encuentran en JANZ, C.P., *Nietzsche*, trad. J. MUÑOZ e I. REGUERA, Madrid, Alianza, 1985, Vol. IV, pp. 165 ss, y "Documento 18", pp. 272-274.

filosofía idealista hizo nacer un nuevo dios: el espíritu. El espíritu, creador de ideales y valores, genera una serie de nuevos "amos" para el yo, amos que le impiden realizarse individualmente: el Estado, la familia, la moral, etc. La destrucción de estos amos a través de su genealogía -la revelación de la relación que guardan con el yo como sus "criaturas"- nos deja con el yo individual como el *Unico*.

Stirner observa su época como la época de la carencia de sentido del cristianismo, convertido en algo estéril, y de la conversión de la religión, a través del protestantismo y su concepción de la conciencia, en una suerte de "policía secreta", que condena al hombre a convertirse en un esclavo del estado, la moralidad burguesa y los reinos-fantasmas de los filósofos. En la noción del yo como único se posibilita la libertad: yo soy propietario de mi poder, y sólo lo soy cuando tengo conciencia de ser el único. El yo retorna así a la nada creadora : "Yo he basado mi causa sobre la nada" .¹¹

2. NIHILISMO LITERARIO.

2.1. El nihilismo ruso: las dos generaciones nihilistas en la obra de Turgueniev.

En el ámbito literario es el poeta Jean Paul¹² quien parece haber empleado el término por primera vez en el año 1800 para referirse a los poetas románticos (Novalis, Fr. Schlegel), que se caracterizaban por anular la totalidad en el espacio abierto por el yo. Pero esta significación del término, que permanece muy cercana a la filosófica, adquiere nuevos matices en la literatura

¹¹ STIRNER, MAX, *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin, Rothgiesser & Possekel, 1924, p. 14. No quisiera terminar este apartado referente al nihilismo metafísico sin señalar el uso de la expresión "nihilismo metafísico" por parte de HAMILTON, en *Lectures on Metaphysic I*, Edimburgo, 1959, pp. 294-5, para referirse al nihilismo negador de la realidad sustancial (citado por la *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Firenze, 1967, Sansoni Editore, T IV).

¹² JEAN PAUL, *Vorschule der Aesthetik*, München, Carl Hanser Verlag, 1962, 1,2. NIETZSCHE no admiraba a JEAN PAUL, a quien califica de poseedor de todos los artificios del arte, pero sin arte alguno, y conocedor de muchas cosas, pero sin ciencia alguna. Véase *WS, KSA* 2, 99, pp. 596-597.

rusa. En *Padres e Hijos*, Iván Turgueniev llama "nihilistas" a los intelectuales ateos, identificados con la figura del médico Basarov.

Turgueniev reconocía la influencia en su propia obra de su amigo Vissarion Belinsky, modelo del artista comprometido con sus ideas y con la situación social y, siguiendo sus pasos, hizo también de su literatura un espejo de las cuestiones sociales.¹³ Belinsky había escrito en 1847 una carta a Gogol que fue considerada un "hito en la historia del radicalismo ruso".¹⁴ En esta carta, Belinsky critica al Gogol de *Pasajes escogidos de la correspondencia entre amigos*, obra en la que Gogol habla, entre otras cosas, de una melancolía inexplicable que embarga al mundo, que se va haciendo cada vez más pequeño, en tanto se agiganta una figura: la del aburrimiento. A una vida vacía y opresiva, a un "Occidente decadente", Gogol le opone un mundo sano ruso, en la alianza de Dios, hombre, zar, Iglesia y pueblo. Para Belinsky, por el contrario, los hombres deben unirse y luchar contra la figura del "Dios tirano", alianza del zar y la iglesia. En 1849, esta carta fue prohibida en toda lectura colectiva, bajo pena de muerte.

La novela *Padres e hijos* presenta de manera clara el conflicto entre los viejos liberales rusos y los jóvenes radicales nihilistas (enfrentamiento entre dos generaciones, la de los años '40 y la de los '60 que también se hace presente en la obra de Herzen). Con algunos rasgos de Belinsky, el médico investigador Basarov es un positivista que rechaza los grandes ideales que no pueden ser medidos con la vara de los métodos de las ciencias naturales. De este modo el arte, la literatura, las tradiciones, la religión, la autoridad, carecen de valor en tanto no cuantificables y en tanto no sirvan a la utilidad. A los "hijos" -representados en Basarov, generación del '60- se oponen los "padres"-generación del '40. En este grupo se encuentran los familiares del joven amigo de Basarov,

¹³ BERLIN, ISAIAH, *Pensadores rusos*, compilación de H.HARDY y A. KELLY, traducción de J.J.UTRILLA, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 498 ss., hace referencia a esta característica de la obra de Turgueniev, quien fue acusado por sus contemporáneos de "no comprometido", por hallarse separado de las luchas ideológicas concretas.

¹⁴ Véase FRIEDRICH HEER, *Europa, madre de revoluciones*, trad. M. TROYANO DE LOS RIOS, Madrid, Alianza, 1980, 2 tomos, T 1, p. 851 ss.

en cuya casa se detiene en el camino hacia la de sus propios padres.

El padre de su amigo, Nicolás Petrovich, es el hombre incapaz de acción que, sin embargo, se esfuerza por intentar comprender a la generación siguiente leyendo libros sobre materialismo. Su hermano, Pablo Petrovich es el individuo respetuoso de los principios religiosos, morales, estatales y sociales, y quien protagoniza el principal enfrentamiento con Basarov, el nihilista.

La aparición de la novela en 1862 "causó entre los lectores rusos la mayor tormenta que novela alguna haya causado antes o después".¹⁵ Los lectores en general y los críticos se plantearon el problema de determinar si Basarov representaba una figura negativa, una imagen de los jóvenes radicales, o una burla de los mismos. Según Isaiah Berlin, fueron cinco las actitudes básicas que generó la novela. El ala derecha rusa consideró que la figura de Basarov representaba una apoteosis del nihilismo de la nueva juventud. Algunos pensaron que Turgueniev había realizado la "noble labor" de desenmascarar la barbarie del nihilismo. Otros consideraron que su presentación de los radicales era tendenciosa, y lo acusaron de "traidor".¹⁶ Algunos, como Dimitri Pisarev, agradecieron a Turgueniev por haber delineado la imagen del partido del futuro. La quinta actitud fue la de aquellos que vieron a Turgueniev como un simple retratista de una situación, tanto del lado de los liberales como del de los nihilistas, sin tomar partido por ninguno de los dos bandos.¹⁷

¹⁵ BERLIN, I., *op.cit.*, p. 514.

¹⁶ KROPOTKIN, PEDRO, en *La literatura rusa. Los ideales y la realidad*, trad. S.RESNICK, Buenos Aires, Claridad, 1943, p. 110, señala: "En 1860, nosotros, los de la joven generación, veíamos en esas palabras el deseo de Turgueniev de arrojar una piedra contra el nuevo tipo, con el cual no simpatizaba". Según KROPOTKIN la clave para la comprensión de *Padres e Hijos* se encuentra en una conferencia de TURGUENIEV, "Hamlet y Don Quijote", de 1860. Don Quijote es el hombre devoto de su ideal, que vive para oponerse a las fuerzas hostiles a los hombres, en tanto que Hamlet, carente de fe, analítico y egoísta, vive para sí mismo. Mientras que Don Quijote cree defender a los oprimidos luchando con molinos de viento, Hamlet, el escéptico, es incapaz de cometer ese error. Hamlet es el hombre de los '40, dominado por el pensamiento, inhabilitado para mover su voluntad, y según KROPOTKIN el mismo TURGUENIEV pertenecía al círculo de los Hamlets y, si bien admiraba al Quijote (Basarov, los hombres del '60) no pudo retratarlo con la misma fuerza con que retrató a sus "amigos".

¹⁷ Véase BERLIN, *op.cit.*, pp. 522 ss.

Turgueniev, que no esperaba tal reacción ante su obra -obra que había corregido varias veces antes de entregarla para su edición- consideró que había cometido un error al utilizar el término "nihilismo", ya que había ofrecido a los reaccionarios una expresión con la cual podían atacar todo aquello que se les opusiera -y que fue lo que ocurrió, de hecho.¹⁸

En la obra de Turgueniev, los jóvenes nihilistas se consideran los directos sucesores de los "hombres superfluos",¹⁹ la generación de aquellos que, se podría decir, vivenciaron otro tipo de nihilismo: el nihilismo del hastío, el cansancio vital y el aburrimiento. Tal vez quien mejor haya retratado esta "enfermedad rusa" haya sido Goncharóv, quien, a partir de su novela *Oblómov*, permitió a los rusos acuñar un nuevo término -"oblomovismo"- para caracterizar ese estado anímico definido por la falta de voluntad. Oblómov es un hombre que se siente avergonzado por ser propietario de siervos, e incluso planifica mejoras que los llevarían hacia la liberación pero, como los miembros de su generación, es incapaz de actuar. Todos sus proyectos se ven obstaculizados por el constante "¿para qué?" que detiene el obrar. Esta generación del '40, ubicada en la época del zar Nicolás I, que vivió bajo la ideología oficial que entronizaba la "trinidad zarista: autocracia, ortodoxia y nacionalismo", sufrió poco a poco un proceso de desintegración y *décadence*.²⁰

¹⁸ Véase la carta de TURGUENIEV a M.E. SALTYKOV-SHCHEDRIN, del 15 de enero de 1876: "Estoy dispuesto a reconocer ... que no tenía yo derecho a dar a nuestra escoria reaccionaria la oportunidad de aferrarse a un nombre, a una palabra, a un reclamo." Citada por BERLIN *op.cit.*, pp. 525-526.

¹⁹ En novelas anteriores de TURGUENIEV aparecen con frecuencia estos hombres inclinados más a la declamación que a la acción, y que suelen consumirse en su propia inactividad. En *Rudin* (1855), el personaje homónimo de la generación del '40 que predica la libertad y encomia las luchas revolucionarias europeas, al enfrentarse con un obstáculo menor -como lo es el permiso de la madre de su novia para la unión- elige el sometimiento: cuando su prometida, Natasha, pregunta qué actitud tomar, contesta "Someternos". En *visperas de la guerra* (1859) presenta otro individuo de similares características en la persona de Berseniev, el intelectual que adolece de la falta de iniciativa característica de los hombres del '40.

²⁰ El poeta MICHAEL JURJEVITSCH LERMONTOV, muerto en 1841, había previsto esta desintegración en *Meditación*, de 1839: "Con gran preocupación contemplo a nuestra generación. Veo su porvenir vacío y oscuro". Citado por HEER, *op. cit.*, T2, pp. 835 ss.

En cambio, Basárov y su generación asumen un nihilismo que parte de la pérdida de sentido de las grandes verdades y genera una crítica feroz a todos los ideales sacrosantos. Para los viejos liberales, esta falta de aceptación de principios y esta crítica aplicada a todo no podía generar más que una "caída en el vacío" del sinsentido.²¹

Nietzsche había leído tanto a Turgueniev -en algunos casos, en traducción de Mérimée-²² como a intérpretes del mismo.²³ El carácter nihilista de los rusos era para el filósofo alemán una determinación casi geográfico-ambiental. El hombre ruso que vive en las anchas estepas desiertas, en el frío mortal de la Siberia, no puede ser menos que nihilista. También habla Nietzsche de un "nihilismo al estilo de San Petesburgo",²⁴ como creencia en la

²¹ Cuando Arkadi debe explicar a su padre y tío quién es su amigo Basárov, indica que es un nihilista, y el padre señala: "-Nihilista, según tengo entendido, procede del vocablo latino *nihil*, que significa nada -dijo Nikolai Petróvich-. Y en consecuencia, ¿ese término define a una persona que..., que no reconoce nada?

-Di mejor, que no respeta nada -aclaró Pável Petróvich [...].

-Que todo lo considera con sentido crítico -observó Arkadi.

-¿Y no es lo mismo? -preguntó Pável Petróvich.

-No, no es lo mismo. Nihilista es un hombre que no acata ninguna autoridad, que pone en duda y no acepta ningún principio, por muy respetable que sea.

-¿Y acaso eso está bien?

-Según como se mire, tío. Para unos está bien; para otros muy mal.

-¿De veras? Bueno, eso no va con nosotros. Pertenece al siglo pasado y creemos que sin "principios" -Pável Petróvich pronunció esta palabra suavemente, con acento francés mientras que Arkadi, por el contrario, la pronunciaba con acento ruso-, sin admitir esos *principios* como tú dices, es imposible respirar. *Vous avez changé tout cela*: Dios os dé salud y os conceda honores. A nosotros sólo nos tocará admiraros, señores...¿Cómo dijiste?

-Nihilistas -precisó Arkadi.

-Antes había hegelianos y ahora, nihilistas. Veremos cómo vais a existir en el vacío, en un espacio sin aire.[...]. IVAN TURGUENEV, *Padres e hijos, (Otsi i deti)*, traducción de T. PEREZ SACRISTAN, Madrid, Alianza, p.27.

²² PROSPERO MERIMEE es el autor de la novela en la que se inspiraron HALEVY y MEILHAC para escribir el libreto de *Carmen*, la ópera de BIZET amada por NIETZSCHE y utilizada por el filósofo para marcar su distanciamiento musical de WAGNER.

²³ En este sentido, NIETZSCHE señala en sus apuntes de Niza de 1887-1888 que había leído los artículos de BRANDES sobre TURGUENIEV.

²⁴ *FW*, KSA 3, 347, p.582.

incredulidad llevada al martirio. La necesidad de creer del hombre se evidencia en el instinto de debilidad que lo lleva a crear -o por lo menos, conservar- los sistemas religiosos o metafísicos. Pero alrededor de estos sistemas se ciernen el pesimismo, la fatiga, lo que genera otras posibilidades de fe más estrechas, como el *chauvinismo*, el naturalismo estético y este "nihilismo de San Petesburgo" que, por necesidad de creer, cree en la incredulidad (lo que es indicio de esa necesidad de apoyos que asegura la fe).

2.2. Dostoievski y el nihilismo pesimista.

En Dostoievski encuentra Nietzsche una nueva aproximación al nihilismo,²⁵ y en fragmentos póstumos el escritor ruso es caracterizado como "moderno pesimista *décadent*".²⁶ Si bien el filósofo alemán nombra por vez primera al autor ruso en 1887,²⁷ conocía su obra desde 1883.²⁸

La novela *Los demonios* (1871), que Nietzsche leyó en su traducción al francés (*Les possédés*, 1886),²⁹ refleja con un

²⁵ Los primeros en relacionar, en Rusia, a Nietzsche y Dostoievski fueron LEON CHESTOV, en su *Filosofía de la tragedia* y MEREJKOVSKI en *Tolstoi y Dostoievski*.

²⁶ Véase *NF 1887-1889*, *KSA* 13, Frühjahr 1888, 14 [222], p. 395, en donde Dostoievski, junto con Schopenhauer, Leopardi, Baudelaire, Mainländer y los Goncourt es calificado de *décadent*.

²⁷ En una carta a HEINRICH KÖSELITZ (PETER GAST) del 13 de febrero de 1887, *BKSA* 8, Nº 800, p. 24, dice NIETZSCHE: "¿Conoce Ud. a Dostoievski? Con excepción de Stendhal, nadie me ha proporcionado tanto placer ni sorpresa: un psicólogo con el cual yo me entiendo".

²⁸ En carta a OVERBECK del 23 de febrero de 1887, (*BKSA* 8, Nº 804, p. 27-29) y en carta a GAST, del 14 de octubre de 1888, (*BKSA* 8, Nº 1130, pp. 451) menciona la adaptación para escena de *Crimen y castigo* hecha por Paul Ginisty.

²⁹ El Archivo Nietzsche había ocultado celosamente las anotaciones que Nietzsche había realizado durante la lectura de esta obra, para resguardar -como también ocurrió con respecto a STIRNER-, la supuesta originalidad del filósofo. En los *NF 1887-1888*, 11 [331] y los quince siguientes aparecen citas y anotaciones referentes a esta obra (*KSA* 13, pp. 141 ss). Estas anotaciones se relacionan sobre todo con "la psicología del nihilista" y la "lógica del ateísmo"-donde se mencionan las posiciones de Kirilov y Stavroguin.

sarcasmo muy especial el ambiente nihilista de la juventud rusa de los años '70. El tema de la muerte de Dios aparece unido a la pérdida del temor en el personaje de Kirilov, suicida en potencia quien, al final de la obra, pone en práctica sus ideas y sirve de expiación para una confabulación revolucionaria. Según Kirilov, quien pueda vencer a la muerte (el suicida) será Dios, ya que la muerte del miedo implica la muerte de Dios:

Dios representa el dolor del miedo a la muerte. Quien venza al dolor y al miedo será Dios. Entonces nacerá una vida nueva, entonces un hombre nuevo, todo nuevo...La historia se dividirá en dos partes: desde el gorila hasta la destrucción de Dios y desde la destrucción de Dios hasta...³⁰

Si la idea de Dios se sustenta a partir del temor, Dios es, a su vez, el sustento de las jerarquías humanas. Piotr Stepánovich, el revolucionario que organiza un quinteto de terroristas a la manera de Nechaev y que carece de toda traba moral, narra que, conversando sobre ateísmo con varios suboficiales, un capitán exclamó: "Si Dios no existe, ¿que clase de capitán soy yo?"³¹ Esta frase, no entendida por Stepánovich, señala la inevitable relación entre Dios y las jerarquías y gobiernos humanos, idea que Bakunin supo desarrollar en *Dios y el Estado*, y a la que Nietzsche hace referencia con la caracterización del estado como "dedo del viejo Dios". En este sentido, el ateísmo de los revolucionarios rusos de esta época implicaba una consigna combativa: luchar contra la religión era también luchar contra las clases detentoras del poder en todos los órdenes.

³⁰ FEDOR DOSTOIEVSKI, *Los demonios*, traducción de LUIS ABOLLADO, Barcelona, Bruguera, 1980, pp. 123-134. Véase también p. 653: "-Si Dios existe, toda la voluntad es suya, y yo no puedo escapar a su voluntad. Si no existe, toda la voluntad es mía, y yo estoy obligado a mostrar mi libre albedrío. -¿Su libre albedrío? ¿Y por qué está obligado a mostrarlo? -Porque dispongo plenamente de mi voluntad". NIETZSCHE cita parte de este fragmento en *NF 1887-1889*, KSA 13, 11 [334], pp. 143-144.

³¹ DOSTOIEVSKI, F. *Los demonios*, p.241.

En *Los demonios* aparecen delineados los caracteres de distintos tipos de "nihilistas". Por un lado, son nihilistas los jóvenes de la aristocracia a quienes "todo les aburre" y deciden, por ejemplo, ir a observar el cadáver de un suicida para experimentar alguna emoción que los saque de su apatía habitual.³² Algunos de estos jóvenes se unen a estudiantes de inferior condición socio-económica y fundan una "asociación" cuyos fines no determinan de manera clara. Entre estos jóvenes se lee a Vogt, Büchner, Moleschott y Herzen.³³ Para el resto de la sociedad, estos nihilistas, "omiten las reglas de la decencia":³⁴ la partera Arina Prójorovna solía burlarse de sus pacientes más pudientes mofándose de "todo lo sagrado" y de la invocación del nombre de Dios en el momento del parto. El alumno del Liceo, otro nihilista, considera que "no existe la indecente y lo decente"³⁵ como lo hacen otros personajes de otras obras de Dostoievski que deciden transgredir los límites de la "moral oficial". El empleado que en *Memorias del subsuelo* que resuelve que no debe respetar, si no son de su agrado, los muros de las leyes de la naturaleza o la aritmética, muros que venera el rebaño humano que encuentra en ellos seguridad; el estudiante Raskolnikov (*Crimen y castigo*) que mata a la vieja usurera para verificar si es capaz de "tomar el poder", de arrogarse el derecho de traspasar el muro de un principio moral ("No he asesinado a un ser humano, sino a un principio");³⁶ los personajes que rodean al

³² DOSTOIEVSKI, *op.cit.*, p. 347.

³³ LUDWIG BÜCHNER era un autor muy leído y discutido tanto en Alemania como en otros países en la segunda mitad del siglo. Para este pensador, la única realidad efectivamente existente es la realidad material -fuerza y materia- y toda apelación a realidades espirituales -alma, espíritu, etc.- puede explicarse a partir de las funciones del cerebro. JAKOB MOLESCHOTT era un científico materialista, determinista y empirista, quien tuvo que dejar su cátedra en Heidelberg en 1854 por la aversión que generaban sus ideas a las autoridades. Al igual que BÜCHNER, consideraba que la idea de Dios sería destruida por la ciencia.

³⁴ DOSTOIEVSKI, *op.cit.*, p. 413.

³⁵ *Id.*, p. 422.

³⁶ Como señala BORIS DE SCHLOEZER, "Nietzsche y Dostoievski", en AA.VV., *Cahiers de Royaumont, Nietzsche*, Paris, Minuit, 1967, pp. 168-176, esp. p. 174, lo que inspira a todos estos personajes ateos de Dostoievski no es una consigna científicista, sino el instinto de fuerza: Raskolnikov se quiere probar a sí mismo como hombre fuerte al que todo le está permitido, Stavroguin desea pasar más allá del bien y del mal violando a una niña, etc. (aclaremos, sin

príncipe Mishkin (*El idiota*), liberados de las normas de la moral;³⁷ Smerdiakov (*Los hermanos Karamazov*) que asesina a su padre para cumplir con los deseos inconfesados de Iván Karamazov, predicador del "Todo está permitido", son algunos de los representantes de esta asunción de la moral tradicional como una cerca que, en nombre de la libertad, puede y debe ser traspasada. Pero también son los representantes de la soledad del hombre separado del resto del mundo e incapaz de asumir con todas sus consecuencias el nihilismo total y arrollador de la falta absoluta de cánones y criterios para la dirección del propio obrar. Por eso se debaten en el conflicto transgresión-culpa, libertad-necesidad de castigo.

En esta reunión de nihilistas en *Los demonios*, Shigaliov es el anarquista-socialista que partiendo de la idea de libertad ilimitada no puede menos que caer en la contradicción de una utopía del despotismo ilimitado.³⁸ Piotr Stepanovich (Verjovenski,

embargo, que este aspecto de la vida de Stavroguin aparece sólo en la "Confesión", que Nietzsche no pudo conocer porque se publicó luego de la revolución). Con respecto a Rascolnikov, también conviene recordar el artículo que él había publicado, artículo en el que dividía a los hombres en dos grupos: los superiores, para los que no resultan obligatorias las leyes morales -y el paradigma de estos hombres es Napoleón- y los inferiores, constreñidos por las mismas.

³⁷ El concepto de "idiota" aplicado a la figura de Jesús en *AC* surge, evidentemente, de las características del príncipe Mishkin.

³⁸ Véase *Los demonios*, p. 426 ss. Este personaje representa en parte a Petrachevski, cabecilla del grupo de "conspiradores" al que pertenecía Dostoievski, y que era un fourierista convencido, que incluso trató de edificar un falansterio en su finca, "pero los *mujiks* -que no han leído a los socialistas franceses- queman el edificios símbolo de su dicha futura" (TROYAT, HENRI, *Dostoyevski*, trad. I. ANDRESCO, Barcelona, Salvat, Vol. I., p. 109). En rigor, los supuestos conspiradores no eran más que unos cuantos estudiantes que se reunían a discutir, sin un programa fijo, las ideas de los socialistas franceses. La asociación poseía una "biblioteca de obras prohibidas" en cuya lectura estaba interesado Dostoievski, y se reunía los viernes con el conocimiento de toda la sociedad de San Petesburgo y de la III Sección creada por Nicolás I. En abril de 1849, Dostoievski lee en una de estas reuniones la famosa y prohibida carta de Bielinski a Gogol, en la que el crítico atacaba a la Iglesia y al zar, y denunciaba las desigualdades apañadas por las jerarquías institucionales. En otra reunión, el objeto de lectura es una novela considerada subversiva, que atacaba al gobierno y al ejército, *Relato de un soldado* de Grigoriev, y en una comida en honor de Charles Fourier los estudiantes declaman a favor de la abolición de la familia, la propiedad, el estado, las leyes y las iglesias. La III Sección tenía su espía entre este grupo de pensadores, Antonelli, quien remitía informes de todo lo

personaje inspirado en Nechaev) propone, por el contrario, una igualdad de todos los individuos, pero reconoce que no es un socialista sino un amoral. Su plan consiste en matar el deseo fomentando la embriaguez, la intriga, el libertinaje. La desaparición de los deseos traerá como consecuencia la igualdad de los hombres en la esclavitud, y después de una o dos generaciones libertinas y de que el hombre se convierta en "un bicho asqueroso, cobarde, cruel y egoísta",³⁹ después de predicar la destrucción, provocar incendios, propagar leyendas, y de que la tierra lllore por sus viejos dioses, reinará sobre "los iguales" un déspota porque, según Verjovenski, el socialismo sólo destruye energías pero no aporta nada nuevo. En la consecución de estos objetivos mediante la destrucción del estado y su moral, Verjovenski-Nechaev asesina a un estudiante, provoca un incendio en un barrio pobre, termina con la vida de otros individuos cercanos a Stavroguin (el futuro "zar Iván" según sus planes), y huye logrando que un suicida se haga cargo de las culpas.⁴⁰

El término "nihilismo" aparece asociado en esta obra a elementos distintos: por un lado, es casi sinónimo de "incendios"⁴¹ y de la locura que anuncia la destrucción de iglesias e íconos,⁴²

dicho en estas reuniones al zar Nicolás I. Este consideró que, aún cuando los estudiantes "sólo fueran charlatanes", la cuestión era peligrosa, y decidió la captura de los mismos, la "condena a muerte" con la escenificación del fusilamiento, y las posterior muestra de su clemencia, con la condena a trabajos forzados en Siberia, donde Dostoievski permanecerá cuatro años.

³⁹ *Los demonios*, p. 447.

⁴⁰ El personaje de Verjovenski está inspirado en la figura de Nechaev, asesino del estudiante Ivanov. A través del hermano de su esposa Anna Grigorievna, Snitkin, Dostoievski estaba muy enterado de los movimientos nihilistas en las universidades. Snitkin admiraba a Ivanov, el tipo de estudiante de gran espíritu que había rechazado sus antiguas convicciones, y que fuera asesinado por Nechaev por una supuesta traición. A partir de estos hechos, Dostoievski pensó en la redacción de *Los demonios*: "Lo que escribo ahora es tendencioso. Quiero expresarme con fuego. ¡Ah!, ¡los nihilistas y los occidentales vociferarán contra mí! Me llamarán retrógrado!", dice en una carta del 6 de abril de 1870, citada por TROYAT, *Op.cit.*, Vol 2, p. 279.

⁴¹ *Los demonios*, p. 548.

⁴² Por ejemplo, en *Los demonios*, p. 368, refiriéndose a un suboficial que tiene un exabrupto con su jefe dice el narrador: "No cabía duda de que se había vuelto loco; al menos se descubrió que últimamente se venían observando en él rarezas insólitas. Una vez sacó a la calle dos íconos del dueño de la casa en que vivía como

por el otro, caracteriza una "moda" (por ejemplo, las mujeres "nihilistas" son las que llevan el cabello corto).⁴³ Los nihilistas de esta novela son los que se plantean, al igual que sus antecesores, las "malditas preguntas" (*proklyatye voprosy*)⁴⁴ que originaba la opresión del régimen zarista, y que para ellos exigían una respuesta responsable. Esto los diferenciaba de la generación anterior, la de 1840, caracterizada como la de los "hombres superfluos" desprovistos de la voluntad de actuar.⁴⁵ En *Pobres gentes* Dostoievski presenta la figura de un empleado pobre cuya voz, señala Berman, es similar a la voz aristocrática del hombre superfluo, sumido en el desaliento y el abandono.⁴⁶

pupilo y destrozó uno con un hacha. Tenía en su habitación, sobre tres atriles, obras de Vogt, de Moleschott y de Büchner, y ante cada atril, una vela encendida [...] Cuando le arrestaron, le hallaron en los bolsillos y en su habitación todo un paquete de manifiestos subversivos".

⁴³ *Ibid.*, p. 540, aparecen en la fiesta de la gobernadora "dos mujeres nihilistas con el pelo cortado".

⁴⁴ La expresión llegó a ser un clisé en la Rusia del siglo XIX. Véase BERLIN, *Op.cit.*, nota 14, p. 83.

⁴⁵ TURGUENIEV había escrito en 1850 el *Diario de un hombre superfluo* y en 1862, en *Padres e hijos* caracterizó a esta generación en la de los padres del amigo de Basarov. Como señala MARSHALL BERMAN en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, trad. A. MORALES VIDAL, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, pp. 130 ss., era ésta una generación de liberales idealistas, "sumidos en una nube de aburrimiento y abandono", que compadecían al pueblo en sus sufrimientos pero no luchaban en la acción concreta por un cambio inmediato. En 1860 apareció una nueva clase de intelectuales, los *raznochintsi*, "hombres de orígenes y clases diversas", que no pertenecían a la nobleza y que constituyeron los auténticos nihilistas. Véase BERMAN, *op.cit.*, pp. 218-219. La obra de CHERNICHEVSKI, *Qué hacer*, escrita durante su encierro en la fortaleza de Pedro y Pablo a la espera de sentencia, apareció en 1863 y, como su subtítulo lo indica ("Cuentos de la gente nueva"), representaba, a través de la descripción de una serie de personajes correspondientes a esa categoría, la referencia al surgimiento de un nuevo grupo capaz de desafiar a los hombres de clase social superior. Como señala KROPOTKIN, P., *op.cit.*, p. 277, en esta novela CHERNICHEVSKI quiso mostrar cómo eran los "verdaderos nihilistas", para diferenciarlos del Basarov de TURGUENIEV.

⁴⁶ Véase el análisis que de *Pobres gentes* hace BERMAN, *op.cit.*, en pp. 211 ss.

La "intelligentsia" rusa de estos años '40 estaba formada por hombres como Bielinsky, Turgueniev, Bakunin y Herzen.⁴⁷ Este grupo estaba compuesto por escritores, profesionales que se consideraban heraldos de la razón y la libertad en un sistema político autoritario y en una configuración social de campesinos oprimidos y sumidos en la ignorancia. El mensaje de este grupo era el mensaje de libertad de Occidente, mensaje que habían recibido en sus estudios en universidades europeas, sobre todo alemanas. En *El príncipe idiota* (1868) uno de los personajes señala, refiriéndose a un grupo de jóvenes que visitan al príncipe Mischkin que "entre los nihilistas no escasean los individuos instruidos, verdaderos hombres de ciencia"⁴⁸ pero que a partir de ellos se ha generado otro grupo (formado por los que denominé "nihilistas radicales") que no se preocupan por los argumentos sino que sienten una poderosa necesidad de obrar, sin detenerse ante ningún obstáculo.⁴⁹

Si bien se considera que la forma más radical del nihilismo ruso se encuentra en Ivanovith Písarév,⁵⁰ Nietzsche no lo menciona

⁴⁷ "Intelligentsia" es un término surgido en Rusia en el siglo XIX, que no se reduce al concepto de "intelectual". Los miembros de la *intelligentsia* se concebían a sí mismos como una suerte de "orden" que debía difundir una cierta actitud hacia la vida. Véase BERLIN, *op.cit.*, pp. 233 ss.

⁴⁸ DOSTOIEVSKI, F., *El príncipe idiota*, trad. R. M. PHILLIPS, México, Porrúa, 1986, pp. 179-181.

⁴⁹ En esta misma obra (cap. XXIII y XXIV) se lee un artículo de este grupo de jóvenes que comienza con un llamamiento a los proletarios, a favor de la reforma, el progreso y la justicia, y en donde se desliza, a través de un hecho puntual, toda una crítica a la aristocracia rusa, a esos "parásitos rusos que llevan una vida depravada en el extranjero" sin tener en cuenta las cuestiones que aquejan al resto de sus compatriotas. Ante la lectura de esta carta, uno de los miembros de la aristocracia los critica por hacer un llamado a los nobles sentimientos que ellos, desde su postura nihilista, condenan, y por su ateísmo: "¿No es esto el caos? ¿No es esto monstruoso?", pregunta Isabel Prokovievna. Véase *El príncipe idiota*, pp.182-200. También resulta interesante notar en esta obra que la misma Isabel cuando tiene necesidad de caracterizarse a sí misma y sus hijas utiliza el término "nihilista", en un sentido aproximado al de los "hombres superfluos". Refiriéndose a su hija Aglae y al hecho de que la joven pasaba noches enteras llorando sin saber la causa de su llanto, pregunta: "-¿Pero qué es esa chiquilla?...¿Nihilista o sencillamente tonta?" (*op. cit.*, p. 225) y más adelante señala: "Ella es absolutamente como yo,[...] nihilista, extravagante, insensata, mala, muy mala..." (p. 226).

⁵⁰ Como señala KROPOTKIN, P.,., p. 289, PISAREV coincidía éticamente con Basarov, y rechazaba toda autoridad que no emanara de la propia razón, por lo cual contribuyó a la difusión de la

en sus obras y manuscritos, ni en sus cartas, ⁵¹ como sí lo hace con respecto a Dostoievski y Turgueniev.

2.3. Nihilismo y "décadence".

Nietzsche era un gran lector de los franceses, y de ellos toma el término "décadence", que utiliza para hacer referencia al tema del nihilismo. La palabra "dédacéent", surgida ya en el siglo XVI, fue utilizada por Baudelaire, Gautier -en un prefacio a una nueva edición de *Les Fleurs du Mal*- pero se considera que la "escuela decadente"⁵² toma el término de un soneto de Verlaine.⁵³

ciencia. Para PISAREV, debe "romperse todo lo que pueda romperse" y sólo aquello que pueda resistir, será bueno. En este sentido, su nihilismo es destructivo, como la filosofía del martillo nietzscheano.

⁵¹ Creo que después de esta referencia a la literatura rusa, no puedo dejar de mencionar a los así llamados "Nietzsches rusos": WASILIJ ROZANOV (1856-1919) y KONSTANTIN LEONTIEV (1831-1891). ROSANOV se caracterizó por un estilo de escritura "inconveniente" (Véase ZENKOVSKI, *Historia de la filosofía rusa*, trad. J. Amellier, rev.téc. O. Caletti, Buenos Aires, EUDEBA, 1967, Tomo I, nota 68, p. 417) que provocaba indignación en los círculos literarios. Evolucionó desde una concepción del cristianismo como "alegría" a una crítica del cristianismo histórico, cultivador del sufrimiento. En su *Apocalipsis de nuestro tiempo* señala que el cristianismo, venerado como leyenda, aún no había comenzado. El cristianismo oficial se había convertido en asesino del eros, razón por la cual es necesario alentar una "filosofía del sexo". El *Apocalipsis* se inicia con una sentencia de contenido nietzscheano: "Dios ha hecho que la vida humana esté insoportablemente oprimida". La Iglesia es la deformadora del mensaje de Cristo, y su gran ideal consiste en "asemejarse a las reliquias, en dejar de vivir, en no moverse más, no respirar más" (*Junto a los muros de la Iglesia*, cit. por ZENKOVSKY, *op. cit.*, T I, p. 419). Este cristianismo, que ha dejado de ser un fermento de lo vital se ha fijado acentuando el aspecto ascético y el desprecio del mundo. LEONTIEV se caracterizó por su crítica a la moderna cultura contemporánea, a la fe en el hombre, a la burguesía intelectual, y, como expresa uno de sus personajes, por un amor a la vida con todas sus contradicciones. (Véase B. ZENKOVSKY, *op. cit.* p. 399). Al igual que Nietzsche, LEONTIEV se oponía a todo movimiento igualitario, -distinguió, antes que Nietzsche, el "amor al prójimo del "amor al lejano", sin embargo, consideró el segundo como una abstracción- y su antihumanismo le valió la calificación de "amoralista". Sin embargo, hay que señalar que para LEONTIEV la moral depende de un sentido estético, y la misma no es más que "un pequeño rincón de lo bello". Pero su crítica al hombre moderno, la razón y la cultura contemporáneas lo llevó, finalmente, por caminos muy distintos a los de Nietzsche: a tomar los hábitos en el monte Athos.

⁵² En realidad, los "decadentes" ni formaban escuela, ni querían hacerlo. El periódico *Le Dédacéent* del 10 de abril de 1886 dice

Praz interpreta los fenómenos del romanticismo y el decadentismo como íntimamente unidos, y en este sentido considera que el "espíritu decadente" está presente en la literatura francesa mucho antes de su eclosión en el fin de siglo.⁵⁴ Porque si bien el término "décadent" comenzó a ser utilizado a fines del siglo XIX para caracterizar una corriente no muy bien definida a nivel literario, en las postrimerías del 1700 y a comienzos de 1800 ya había surgido una literatura "satánica" relacionada con la *décadence*. No es casual que el *Conte du Caliphe Vathek* de William Beckford,⁵⁵ que había aparecido en traducción francesa en 1786, aparezca en edición de Mallarmé casi cien años después, cuando se

"...Les Décadents ne sont pas une école littéraire. Leur mission n'est pas de fonder. Ils n'ont qu'à détruire. Religion, mœurs, justice, tout décade. La société se désagrège sous l'action d'une civilisation déliquescence".

⁵³ VERLAINE en "Sonnet de Bérénice", de su obra *Jadis et Naguère*, señala "Je suis l'Empire à la fin de la décadence".

⁵⁴ PRAZ, M., *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, trad. J. CRUZ, Caracas, Monte Avila, 1969, *passim*. Para PRAZ son decadentes BARBEY D'AUREVILLY, que se encuentra a medio camino entre la generación frenética del '30 y la decadente del '80, VILLIERS DE L'ISLE ADAM, JOSEPHIN PELADAN (con un tratamiento cómico de lo común a los decadentes, escribe *Mademoiselle de Maupin*, "la Biblia del Decadentismo"). Se considera que la obra de PELADAN es "una enciclopedia del gusto decadente: el prerrafaelismo, los primitivos, la sonrisa leonardesca, Gustave Moreau, Félicien Rops, la novela rusa, la música de Wagner.." (p.339). También es decadente ELEMIR BOURGES, autor de *Le Crépuscule des Dieux* (1884), cuyo personaje asiste en Bayreuth a la representación de *El crepúsculo de los dioses* y ve en esta obra el símbolo del fin del mundo. CATULE MENDES retrata en sus novelas un ambiente alucinado e histérico, REMY DE GOURMONT es un "decadente nutrido de espíritu enciclopedista" (p. 362) como MARCEL SCHWOB, y WILDE con su *Retrato de Dorian Gray* se inserta en la misma tradición decadente en donde abrevia: *Mademoiselle de Maupin* y *Au Rebours*. Los ingleses se inician en el decadentismo con SWINBURNE y PATER, y tienen un claro exponente en AUBREY BEARDSLEY (*Under the Hill*). En *El retrato de Dorian Gray* el protagonista, lector de los franceses, es una mezcla de Des Esseintes y Gautier. El más grande decadente italiano es, según PRAZ, GABRIEL D'ANNUNZIO, "un bárbaro y, al mismo tiempo, un decadente; falta en él esa zona templada que, en el estadio actual de la cultura, representa a la "humanidad". (p. 395). Lo común a todos estos autores decadentes es la necesidad de "tan variadas cosas, raras y extrañas", "en aquel siglo que tuvo todos los exotismos y los eclecticismos para distraer la intranquilidad de los sentidos exasperados y para compensar la falta de una profunda fe y de un auténtico estilo" (p. 397)

⁵⁵ Sobre la relación de BECKFORD con el decadentismo, véase PRAZ, *op. cit* nota 19 de la p.284.

Bibliogr.
v. Decad.
(M. Norden)

está formando el "espíritu decadente", en 1876. La obra de Beckford, que relaciona la grandeza con el mal,⁵⁶ había hallado su parangón francés en la obra del Marqués de Sade, quien en la *Histoire de Juliette* de 1797, señala que el cristianismo, que defiende a los débiles, es el peor de los vicios.⁵⁷ La obra del "divino marqués" desarrolla una serie de motivos que aparecerán nuevamente en el romanticismo frenético y en la escuela decadente.

Hacia el año 1800 los europeos enfrentan una decadencia generalizada, que volverá a presentarse en el próximo fin de siglo:

⁵⁶ Como uno de mis intereses en los desarrollos posteriores de la temática del nihilismo consiste en destacar el peligro de la errancia infinita en la falta de fundamentación, peligro que es justamente el que amenaza al "espíritu libre" en el nihilismo integral, desearía señalar un aspecto de esta obra de BECKFORD, relacionada con dicha temática. BORGES afirma que el Alcázar del Fuego Subterráneo es "el primer Infierno realmente atroz de la historia de la literatura", *Otras inquisiciones*, en *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 731. Uno de los aspectos más atroces de este infierno es, según mi parecer, la eterna errancia de las condenados que caminan por las galerías del palacio. Por eso BORGES califica esta obra como "uncanny", epíteto inglés intraducible, "unheimlich" en alemán. "En el centro de este recinto gigantesco, circulaba una vasta, incesante, callada multitud, cuyos integrantes posaban la mano derecha en el corazón y jamás devían la mirada.[...] Todos se eludían, y aunque los rodeara una turba innumerable, vagaban al azar, indiferentes al resto, tal como si hollaran un solitario desierto virgen", BECKFORD, W., *Vathek, cuento árabe*, trad. C.GARDINI, Buenos Aires, CEAL, 1981, p.41.

⁵⁷ SADE señala con respecto a Dios: "Je me dis: il existe un Dieu, une main a créé ce que je vois, mais pour le mal...Dieu est très vindicatif, méchant, injuste" (*Juliette*, Vol II, p. 341 ss). Sin embargo, SADE consideró su novela *Justine* (ambas se publicaron en su edición definitiva en 1797 en Holanda, como *La Nouvelle Justine o les Malheurs de la Vertu suivie de l'Histoire de Juliette, sa soeur, ou les Prosperités de Vice*) como una "imperdonable torpeza", en la medida en que todos los personajes corruptos de la misma son filósofos ateos. En este sentido, SADE se arrepintió de dicha obra, ya que con la misma dio argumentos a los "valientes agentes de la tonsura" para unir ateísmo y corrupción. Véase MARQUES DE SADE, "Note relative à ma detention", en *Cahiers personnels (1803-1804)*, ed. de GILBERT LELY, Paris, Corrêa, 1953, pp. 63 ss.

Los jóvenes pagan con la vida y los pocos que sobreviven vuelven ya sexagenarios al lugar de donde partieron cuando tenían veinte o treinta años, para enfrentarse con la nada, con un vacío inmenso, que se extiende por una Europa en la que el viejo Dios ha muerto y el viejo orden está podrido..."⁵⁸

La vida se torna vacía y surge el *ennui* (aburrimiento) que hacia el fin de siglo se acentuará con los decadentes.⁵⁹ Este aburrimiento, repugnancia y vacío ante la vida lo retratan Alfred de Musset en las *Confesiones de un hijo del siglo* y Vigny en sus poemas. En los años 1830-1850 los escritores franceses (sobre todo los miembros de la *école frénétique*) sienten que es en el mal, en el mundo subterráneo humano caracterizado como "infernial" en donde se encuentran las fuerzas creadoras del hombre. El joven-niño Flaubert realiza su *Voyage en enfer* diez años antes de que un grupo de poetas invoquen a Satán, pidiéndole la destrucción del mundo.⁶⁰

Pero el verdadero padre del *ennui* parece ser Baudelaire. Como él mismo señala en su *Diario*, dos son los sentimientos contradictorios que supo experimentar desde niño: el horror y el éxtasis de la vida,⁶¹ que lo transformaron en una víctima constante del tedio. En París, el mundo de los literatos que buscan lo novedoso y extravagante representa una expresión directa de la vida moderna y de ese *Spleen*.⁶² Es para esa vida moderna que debe ser expresada,

⁵⁸ HEER, *op. cit.*, T1, p. 255, el subrayado es mío. Recordemos que la muerte de Dios ya había sido señalada por JEAN PAUL en 1789.

⁵⁹ HEER, *op. cit.*, p. 255 cita como representativos de esta tendencia los versos de LEOPARDI: "Amaro e noia- la vita, altro mai nulla; è fango il mondo" y de MANUEL DE CABANYES: "Del infinito en medio y de la nada/ ¿qué es el hombre ignorante?/ Las cosas todas en la nada nacen/ y en lo infinito paran."

⁶⁰ Véase HEER, *op. cit.*, T 1, pp. 307 ss.

⁶¹ NIETZSCHE cita este texto de Baudelaire en francés en *NF 1887-1889*, KSA 13, 11 [195], p. 81. Varios de los fragmentos posteriores y anteriores a éste (más de sesenta) también pertenecen a BAUDELAIRE, Ch, *Oeuvres posthumes et Correspondances inédites*, Paris, 1887, obra que NIETZSCHE estaba leyendo en esta época, según cuenta en carta a H. Köselitz del 26 de febrero de 1888, BKSA 8, N° 1000, p. 262-264.

⁶² Véase MARTINO, P., *Parnaso y Simbolismo (1850-1900)*, trad. E. RAMOS, Buenos Aires, El Ateneo, 1948, pp. 112 ss. El tedio representa el "más feo, más malo, más inmundo" de los vicios: (Quoique il ne pousse ni grands gestes ni grands cris/Il ferait

que se torna necesaria la creación de un nuevo lenguaje.⁶³ Baudelaire, al igual que Sade y los "escritores negros" quiere extraer belleza del mal y es, según los historiadores de la literatura, el gran retratista del *ennui*.⁶⁴

Para Nietzsche, Baudelaire es el "décadent típico",⁶⁵ y un representante de la literatura pesimista francesa:

Los *modernos pesimistas como décadents*:

Schopenhauer

Leopardi Baudelaire

Mainländer Goncourt

Dostoievski

se ha tenido el mal gusto de intentar ubicar a Wagner y Schopenhauer entre los enfermos mentales: lo que hubiera correspondido exactamente en verdad, habría sido subrayar fuertemente la *décadence* fisiológica en su tipo...⁶⁶

volontiers de la terre un débris/ Et dans un bâillement avalerait le monde". "Aunque no lance ni grandes gestos ni grandes gritos/ Haría gustosamente de la tierra una ruina/ Y un bostezo se tragaría el mundo". Como lo indica URDANIBIA, J., en "Tedio", en URDANIBIA, J. (coord.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 143-169, esp. pp. 160-161, el *spleen* de Baudelaire transforma todo negativamente y propugna la salida hacia paraísos artificiales.

⁶³ BERMAN, MARSHALL, en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, ed.cit., p.146 ss. señala la relación entre este nuevo lenguaje que transmiten las escenas modernas primarias y el folletín (véase n. 20). Los poemas de *El spleen de París* aparecieron por primera vez como "folletines"

⁶⁴ "C'est l'Ennui!- L'oeil chargé d'un pleur involontaire/Il rêve d'échafauds en fumant san houka", dice el prefacio "Au Lecteur" de *Les Fleurs du Mal*. Señala PRAZ, *op.cit.*, p. 157 "El *ennui* no es más que el aspecto más genérico del *mal du siècle*: el aspecto específico es: sadismo".

⁶⁵ Véase *EH*, *KSA* 6, "Warum Ich so Klug bin", 5, p.289, donde Nietzsche señala que Baudelaire fue el "primer partidario inteligente" de Wagner; ya que Wagner se hallaba emparentado con el romanticismo tardío de Delacroix y Berlioz, y de todos aquellos artistas que querían ser "expresivos" a toda costa. En carta a P.GAST (*BKSA* 8, N^o 1000, pp. 262-265) del 26 de febrero de 1888 Nietzsche señala las proximidades entre la sensibilidad artística wagneriana y el arte de Baudelaire. En un póstumo de 1885 (*KSA* 11, *NF 1885-1887*, 38 [5], p.601, indica que hay mucho de Wagner en Baudelaire, y que el autor francés fue el primer abogado de Delacroix y tal vez, el primer "wagneriano" de París.

⁶⁶ *KSA* 13, *NF 1887-1889*, 14 [222], p. 935, véase también 15 [34], p. 429 en el que los mismos autores son calificados como "fisiológicamente" decadentes.

Baudelaire representaría, junto con Schopenhauer, una de las fases de la continuación del cristianismo después de la revolución francesa, en su "maldición del la voluptuosidad".⁶⁷ *Les Fleurs du Mal* es un libro de la decadencia porque en él ciertos ideales iluministas expresan su sinsentido -como la fe en el progreso o en la bondad de la naturaleza- pero, a la vez, existe un cierto retorno al catolicismo.

Orlando⁶⁸ destaca la importancia del rechazo de Baudelaire a la idea de la bondad de la naturaleza, rechazo que se evidencia en el título mismo de su obra principal, que asocia las nociones de "mal" y "naturaleza". De allí también el rechazo a la Mujer, "natural" y abominable, y el cultivo de la imagen del *dandy*, hombre del artificio.

Otro aspecto de la decadencia se manifiesta en la búsqueda, por parte de Baudelaire, de lugares comunes y errores gramaticales en los periódicos, libros y conversaciones habituales de su época, de la misma manera en que lo hace Flaubert en *Bouvard et Pécuchet*. En la Austria previa a la primera guerra mundial, Karl Kraus hará lo propio en *Los últimos días de la humanidad*. En *Là Bas* Huysmans - que se inició como naturalista con el apoyo de Zola-, expresando sus dudas con respecto al naturalismo señala que para un escritor de la época sólo existen dos posibilidades: el mismo naturalismo o el decadentismo, "que desecha el marco, el ambiente, incluso los cuerpos y [...] divaga en la ininteligible jerga de los telegramas".⁶⁹

Baudelaire caracteriza la modernidad como lo efímero y contingente, y señala de manera clara una serie de fenómenos que se

⁶⁷ NF 1884-1885, KSA 11,, 25 [178] p. 61. En esta anotación, Nietzsche señala los pasos de la continuación del cristianismo luego de la revolución francesa.

⁶⁸ ORLANDO, F., "Biografía de Charles Baudelaire", en *El mundo de Charles Baudelaire*, selecc. y notas de R. ALONSO, Buenos Aires, CEAL, 1980, p. 155 ss. ORLANDO destaca el doble aspecto de las "flores del mal": por un lado, las flores surgen en la naturaleza, terreno del mal, pero, por otro lado, su "regularidad" las hace semejantes a los artificios humanos, por eso son también símbolo de la posibilidad de liberación de la realidad "horrible": la realidad de la naturaleza-mal.

⁶⁹ HUYSMANS, J.K., *Allá lejos*, trad. G. GOMEZ DE LA MATA, Prólogo de V. BLASCO IBÁÑEZ, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1943, p. 45.

relacionan con la vida en las grandes urbes, de la misma manera en que los hermanos Goncourt, en *Renée Mauperin* (1864) quisieron definir al "joven hombre moderno" y a la época moderna como "tiempo de sufragio universal, de democracia, de liberalismo", según indica el prefacio de *Germinie Lacerteux*. Nietzsche menciona repetidas veces a los Goncourt. En *El crepúsculo de los ídolos*⁷⁰ forman parte de la lista de los que Nietzsche denomina "mis imposibles", juntamente con George Sand, Víctor Hugo y Zola, entre otros. Estos mismos autores forman parte de lo que el pensador alemán denomina "el pesimismo literario" en Francia.⁷¹ El estilo de los hermanos Goncourt es caracterizado como una forma de fatalismo ante los "pequeños hechos" y su insistencia en lo descriptivo y pintoresco es un síntoma de nihilismo.⁷²

2.3.1. El decadentismo como "corriente".

A partir de 1850, confluyen en la literatura francesa elementos diversos -el positivismo, el exotismo, el esteticismo- que, hacia fin de siglo, contribuirán a delinear la imagen del decadentismo. El culto del "arte por el arte",⁷³ que había proclamado T.

⁷⁰ GD, KSA 6, "Steifzüge eines Unzeitgemässen", 1, "Meine Unmöglichkeiten", p. 111.

⁷¹ Véase NF 1887-1889, KSA 13, 11 [159], p. 75. Un largo fragmento de esta misma época, 11 [296], pp. 117-123, titulado "Journal des Goncourt I" cita diversos pasajes de esta obra, algunos en forma condensada o parafraseada. Los Goncourt son mencionados cerca de treinta veces en los póstumos.

⁷² Véase el póstumo de 1887, NF 1885-1887, KSA 12, 9 [110], pp. 398-399, cuya parte central aparece casi textualmente en GD, KSA 6, p. 115, con el título "Moral para psicólogos", en tanto en los manuscritos el título es "Lo descriptivo, lo pintoresco en tanto síntomas de nihilismo (en las artes y la psicología)". Como es característico de las obras de esta época, el término "nihilismo" queda, la mayoría de las veces, en los manuscritos, no siendo transcripto para las obras publicadas.

⁷³ Culto criticado por Nietzsche innumerables veces en sus fragmentos póstumos, mal que le pese a HABERMAS, J., quien en *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, trad. M. JIMENEZ REDONDO, Madrid, Taurus, 1986, p. 121 hace a Nietzsche portavoz de esta idea: "Pero Nietzsche no fue solamente discípulo de Schopenhauer, fue también contemporáneo de Mallarmé y de los simbolistas, un defensor de *l'art pour l'art*". Para la crítica de Nietzsche a la noción del "art pour l'art", véanse, entre otros, los siguientes fragmentos póstumos: NF 1885-1887, KSA

Gautier⁷⁴ se alió con la idea del poeta como apóstol de la humanidad a partir de su renovación de las raíces culturales en el pasado. Los parnasianos crean en esta época obras "impasibles", de sólidas arquitecturas y versos de una perfección formal contra la que reaccionan los simbolistas. Paul Verlaine- uno de los poetas más leídos por Nietzsche- fue parnasiano en sus inicios pero luego acusó la influencia de la poesía de Charles Baudelaire y se rebeló contra la impassibilidad parnasiana, señalando la necesidad de que el verso sea música. Esta liberación del verso le permitió expresar de una nueva manera sueños y sensaciones, en forma similar a como lo había hecho Baudelaire. Verlaine fue el poeta más leído por el decadentismo: en su obra existen elementos sádicos, la concepción fatal de la mujer y el gusto por lo sacrílego y la profanación propios de los decadentes.

Junto a la formación del movimiento simbolista surge la noción de *décadence* en el "espíritu decadente" de Jules Laforgue. La palabra "*décadence*" posiblemente tenga su origen en el poema de Verlaine antes mencionado, y que se hace presente en otros poemas para referirse a su certeza de la carencia de valor de la vida.⁷⁵ Los "decadentes" se propusieron destruir lo antiguo, porque el hombre experimentaba una sensación de hastío que Baudelaire supo recoger en el *spleen* de París.

12, 9 [119], p. 403-405 (crítica al arte por el arte en la medida en que el arte tiene una referencia extraestética en las apreciaciones de valor, en tanto glorifica, transfigura, etc.), *NF 1885-1887*, *KSA* 12, 9 [119], pp. 404-405 y 7 [10], p. 298. En las obras publicadas, la crítica aparece en *GD*, *KSA* 6, "Streifzüge eines Unzeitgemässen", 24, pp. 127-128, trad. pp. 101-103, (donde la idea del "art pour l'art" aparece caracterizada como "gusano que se muerde la cola"), *JGB*, *KSA* 5, 208, p. 139 trad. p. 149 (asociada con la objetividad y el cientificismo, como enfermedades europeas de "parálisis de la voluntad").

⁷⁴ En el periódico *El artista*, diciembre de 1856, dice GAUTIER: "El arte no es el medio, sino el fin", citado por MARTINO, P., *Parnase et Symbolisme*, Paris, Colin, 1950.

⁷⁵ PAUL VERLAINE utiliza el término "*décadence*" en "Sagesse" de 1880: "Mais maintenant les plans, les buts? Es-tu de force,/ Ou si d'avoir pleuré t'a détrempe le coeur?/L'arbre est tendre s'il faut juger d'après l'écorce,/Et tes aspects ne sont pas ceux d'un grand vainqueur./[...] Si le même dans cette extrême *décadence*!" (III), VERLAINE, P., *Obra poética completa*, Edición bilingüe, trad. R. HERVAS, Barcelona, Ediciones Río Nuevo, 1984, T I, p. 231.

Hacia 1878-1880 se formaron en Francia una serie de cenáculos: "Los Hidrópatas",⁷⁶ los "Hirsutos", los "Nosotros", los "Harengs-Saurs"⁷⁷ ("Arenques Ahumados"), los "Jemenfoutistes" ("qué me importa"), los que no se caracterizaban por consignas literarias comunes, más allá de la creación de neologismos.⁷⁸ Lo que compartían estos grupos, que se reunían en el *Quartier Latin* y que confluyeron en el *Gato Negro (Le Chat-Noir)*, periódico fundado por Salis en 1882, era un intento crítico "demoledor" de la moral tradicional y una reivindicación de la "pasión integral" y las libertades en este sentido.

A partir de 1882 Jules Laforgue utilizó el término *décadence* para referirse a lo que el periódico *Le décadent*, del 10 de abril de 1886 caracteriza como situación percibida por la nueva generación:

Disimular el estado de decadencia a que hemos llegado sería el colmo de la insensatez. Religión, costumbres, justicia, todo decae...La sociedad se desintegra bajo la acción corrosiva de una sociedad delicuescente. El hombre moderno es un agotado. Refinamiento de apetitos, de sensaciones, de gustos, de lujo, de goces, de neurosis, histeria, hipnotismo, morfinomanía, charlatanismo científico, schpenhauerianismo a ultranza, tales son los signos precursores de la evolución social".⁷⁹

En *Taches d'Encre*, de 1884, Maurice Barrès había utilizado el término *decadent* para calificar al grupo literario de Verlaine,

⁷⁶ Los *Hydropathes* se fundaron en 1878, por obra de EMILE GODEAU, y en 1879 iniciaron su periódico, *L'Hydropathe*. En 1880 este periódico es continuado como *Tout-Paris*.

⁷⁷ C.CROS tiene un poema titulado "Le Hareng Saur", compuesto "para enfurecer a las personas-graves, graves, graves". Véase BRENNER, JACQUES, *Charles Cros*, présentation par J.Brenner et étude par I.Lockerbie, France, Seghers Editeur, 1963 pp. 118-119.

⁷⁸ Como señala MARTINO, P., *op. cit.*, p 170, estos grupos no tenían tendencias literarias bien definidas, pero sí opiniones filosóficas y políticas violentas. *La nouvelle Rive Gauche* (1882) es socialista-revolucionaria, en 1883 se transforma en *Lutèce*, la *Revue indépendante* (1884), materialista y antirreligiosa, y aboga por la República Internacional.

⁷⁹ Citado por MARTINO, P., *op.cit*, pp. 170-171.

Mallarmé, Huysmans, al que se unieron luego Moréas, Laforgue, Adam, etc. Huysmans es el gran retratista, en *Au rebours*, del espíritu decadente, del que él mismo participaba, a través de del personaje des Esseintes.⁸⁰ Este espíritu se caracteriza por el amor a todas las cosas corruptas e impuras, los paisajes tristes, la lengua latina de la decadencia. En *La Bas* Huysmans describe la decadencia de su época provocada, según su parecer, por el progreso.⁸¹ El escritor Durtal, preocupado por reconstruir una historia de la edad media, descubre que en su propio siglo el satanismo, la hechicería, el espiritismo, el hermetismo, se mezclan con el más crudo positivismo. Lo que Durtal percibe es que "los finales de siglo se asemejan. Cuando el materialismo se sobreexcita, se alza la magia".⁸² En los fines de siglo la decadencia se manifiesta en la lenta descomposición de las ideas y las costumbres, que permite la aparición de fenómenos culturales que dependen de la sobreexcitación de los sentidos y los nervios, ya casi agotados. Por eso Durtal alaba la figura del campanero de la iglesia, preocupado por los misterios de un arte que permanece inalterable frente a la corrupción del siglo, y por eso, en cierto modo, su "escape" a las historias de la edad media representa una forma de nostalgia en una época en la que no existe fe verdadera alguna.

La profusa utilización del neologismo por parte de estos autores es explicada a partir del surgimiento de nuevas necesidades, y el glosario de Plowert señala en 1888 la gran cantidad de nuevos términos aparecidos.⁸³ Jules Laforgue, influenciado por la

⁸⁰ Como señala PRAZ, *op.cit.*, p. 324, el título mismo de la obra "implica un programa de forzamiento sádico de la naturaleza". Según PRAZ, en *Au rebours* están contenidas todas las novelas de Huysmans y todas las prosas decadentes, desde Lorrain a Gourmont, Wilde y D'Annunzio.

⁸¹ "¡Y decir que se exulta y adula a este siglo XIX! No se tiene en la boca más que una palabra: el progreso. ¿El progreso de quién, el progreso de qué?... Porque no ha inventado gran cosa este miserable siglo!", HUYSMANS, *Allá lejos*, p. 159. Véase también p. 322: "...si la sociedad es tal como la describe usted, tiene que derrumbarse. También yo creo que está putrefacta, que se carian sus huesos, que se caen sus carnes y que ya no se la puede medicinar ni curar. Es preciso, pues, que se la inhume y que nazca otra..."

⁸² HUYSMANS, *op.cit.*, p. 291.

⁸³ El *Pequeño glosario para servir a la inteligencia de los autores decadentes y simbolistas* de JACQUES PLOWERT (seud. de P.ADAM) registra en 1888 medio millar de palabras nuevas: *lové, emmi, bibliopole, fragrance, errance...* entre otras.

lectura de obras de filosofía pesimista,⁸⁴ experimenta estas nuevas necesidades y los sentimientos propios de la decadencia: la opresión de la nada, el dolor vital:

Ver todo el dolor del planeta, efímero y perdido en lo universal de los cielos eternos, inútil, sin objetos y sin testigos; convencerse de la inutilidad, del mal y de la vanidad de todo, de la Realidad universal...Resignémonos a no saber nada, a no poder nada.⁸⁵

Laforgue, que quería escribir un volumen titulado *Nihil, nihil*⁸⁶ había pertenecido al grupo de los Hidrópatas y compartido varias "afinidades" con los mismos.⁸⁷ Su obra se caracteriza por el típico

⁸⁴ LAFORGUE había leído a SCHOPENHAUER, SCHELLING y SPENCER, pero la obra que mayor influencia tuvo en su propia obra fue la *Filosofía del inconciente* de HARTMANN, que había sido traducida al francés por NOLEN, en 1877.

⁸⁵ Citado por MARTINO, *op.cit.*, p. 176. Señalo, como ejemplo, otros pasajes, tomados de LAFORGUE, JULES, *Oeuvres Completes. Poésies. Moralité Légendaires. Mélanges Posthumes*, Paris, Mercure de France, MCMIX: "¡Ah! ¡Spleen des nuits d'été! Universel soupir/ Misérère des vents couchants mortels d'automne/Depuis l'éternité ma plainte monotone/Chante le Bien-aimé qui ne veut pas venir", (*Poesies de Le Sanglot de la terre*, p. 14); "¡Eternité! Pardon. Je le vois, notre terre/ N'est, dans l'universel hosannah des splendeurs,/ Qu'un atome où se joue une farce éphémère" ("Farce Ephémère", p. 15), "Un spleen me tenait exité/Et ce spleen me venait de tout" (*Des Fleurs de Bonne Volonté*, LII, "Arabesques de malheur", p. 448. En esta sección, varios poemas se titulan "Petites misères de...")

⁸⁶ Véase DURRY, M-J., *Jules Laforgue*, France, Pierre Seghers Editeur, 1966, p. 33.

⁸⁷ Como señala DURRY, *op.cit.*, p. 34, los jóvenes poetas mantenían la costumbre de poseer "têtes de mort". En un número de *l'Hydropathe* de 1880 (janvier), aparece un texto de EMILE COHL en el que hace referencia a una compañera que muere en un hospital, y de la cual se procura el cráneo. En julio de 1880, LAFORGUE escribe "Excuse Macabre" al cráneo simbólico de Margaretha. El "hálito" de la muerte era una constante tanto en los decadentes como en LAFORGUE, así como el *ennui*. Como indica DURRY, *op.cit.*, p. 61, en LAFORGUE existe una suerte de *ennui natal*, como un "país de origen". En 1881 LAFORGUE escribió una novela que no llegó a publicar, *Stéphane Vassiliew*. Su personaje tenía el sobrenombre de "L'Ennuyé", muy adecuado para el mismo autor. MARIO PRAZ, en *op.cit.*, pp. 44 ss., desarrolla la idea de la Medusa -en la cabeza de la mujer ajusticiada-, horrible y fascinante al mismo tiempo, como objeto del amor de los románticos y decadentes a través del siglo XIX. Este culto de lo bello y lo triste da lugar a la idea común a románticos y decadentes, de la suprema belleza en la belleza maldita (que será atributo de Satanás). Señala PRAZ que, si bien los románticos han sido los primeros en hablar sobre este tipo de

ennui y dolor vital propio de la época, pero unido a una constante visión de la absurdidad y de la desesperación del hombre sin Dios (desesperación que sólo desaparece cuando se hace un dios del instante). Su obra ha sido caracterizada como inspirada por una sensibilidad solitaria que siente la inutilidad, el mal y todos los sufrimientos de la tierra, desde un pesimismo que se resigna "à ne rien savoir, à ne rien pouvoir" para llegar a una posición de renunciamento inspirada por lo efímero de la vida.⁸⁸ Consecuente con su inspiración schopenhaueriana adhiere a un ascetismo de la renuncia, que lo impulsa también a la castidad y a un rechazo de la figura femenina que se tornó característico de la época.⁸⁹

También Charles Cros fue un Hidrópata desde los comienzos de la formación del grupo, y en 1883 inició el grupo de los *Zutistes* ("a mí qué"), manteniendo relaciones literarias con Raynaud, Moréas, Verlaine, etc. Cros es un pesimista como Laforgue, pero su pesimismo se une a una peculiar ironía.⁹⁰ Cuando muere Laforgue, en

belleza, posiblemente no hayan sido los primeros en sentirla, ya que en el siglo XVIII se pueden encontrar anticipos de este sentimiento en VAUVENARGUES en la unión de belleza y corrupción y en DIDEROT, y a nivel pictórico, en el siglo XVI, en HANS BALDUNG GRIEN y en NIKLAUS M. DEUTSCH y, mucho antes aún, en el mismo TASSO. El gusto por el amor cadavérico ya se hallaba presente en BAUDELAIRE y su *Nymphe macabre*.

⁸⁸ Esto se hace evidente en sus primeros poemas, *Le sanglot de la Terre*.

⁸⁹ BORIE, JEAN, en "Fin de siècle: les horreurs de l'amour", en *Magazine Littéraire*, Paris, Nº 301, juillet-Aôut 1992, "2000 ans de chagrins d'amour", pp.47-50, hace referencia a este carácter propio de los escritores célibes del siglo XIX, que renunciaban al deseo, a través del testimonio de EDMONT DE GONCOURT de una conversación entre TURGUENIEV, FLAUBERT, DAUDET y el mismo GONCOURT. Según BORIE, "el espanto de retroceso del célibe frente a la mujer es menos un momento de odio que de tristeza y aflicción" (p. 50), y una evasión del fanatismo de "posesión absoluta" que caracterizaba a las mujeres de la época. En un póstumo de 1888 NIETZSCHE señala la importancia de la castidad en artistas como STENDHAL, GAUTIER y FLAUBERT, considerándola un "elemento de sabiduría", ya que es la misma fuerza la que se dispensa en el acto de creación artística y en el acto sexual. Véase *NF 1887-1889*, KSA 13, , 23 [2], pp. 600-601.

⁹⁰ BRENNER, J., en su "Presentación" de *Charles Cros*, *op.cit.*, p. 35, da el siguiente ejemplo de *poésie noire* que muestra esa ironía de Cros: "On naît filles, on naît garçons,/On vit en chantant des chansons,/On meurt en buvant des boissons."

1888, la palabra "decadente" ya ha sido sustituida en el ámbito de la literatura francesa por "simbolismo".⁹¹

En suma, la Francia decadente se presenta como el conglomerado de una serie de elementos que confluyen, como la novela rusa, que había alcanzado una gran difusión a partir de la obra de E. de Vogüé, *Le roman russe*, de 1886, con toda una generación de admiradores de los personajes sufrientes de Dostoievski; la música wagneriana que hechizaba los espíritus;⁹² las pinturas de Delacroix y Gustave Moreau,⁹³ la exacerbación de las sensaciones, por un lado, y el cultivo de la figura del *dandy*⁹⁴ impasible por el otro;

⁹¹ Otros poetas decadentes fueron LAURENT TAILHADE (1854-1919), autor de *Poèmes Aristophanesques*, de 1904, y *Poèmes élégiaques* 1907; G. RODENBACH (1855-1898), belga, autor de *Les Tristesses*, 1879, *La Jeunesse blanche*, 1886, *Le Règne du Silence* (1891), E. MIKHAEL, considerado como el autor de sentimientos más decadentes; LEON CLADEL (*Les Martyrs ridicules*, 1862, con un prefacio de BAUDELAIRE en el que habla de la "puissance sinistrement caricaturales" de CLADEL); TRISTAN CORBIERE (*Les Amours Jaunes*, 1973); MAURICE ROLLINAT (*Les Névroses*), el mismo PAUL BOURGET (en obras como *Edel*, 1878, y *Les Aveux*, 1882); y GERMAIN NOVEAU (*Poèmes d' Himilies*, 1910). Todos estos autores poseen estilos diferentes: algunos son parnasianos, otros simbolistas, algunos imitan a Baudelaire o Verlaine, y otros son declaradamente antirrománticos y sarcásticos. Según BOURDIEU, los simbolistas y decadentes tienen un común origen en su oposición al naturalismo y al Parnaso, pero las diferencias comienzan a manifestarse en la medida en que adquieren una existencia social más tangible. La oposición del simbolista y el decadente es la oposición del salón y el café - o la bohemia-, la indiferencia o pesimismo político frente al sentido progresista y reformista, la ruptura total con las formas anteriores frente al *bon sens* y la *naïveté* que generan simplicidad y claridad a nivel estético. BOURDIEU, P., *Les règles de l'art. Gènesis et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, "Formation et dissolution des groupes", pp. 371 ss.

⁹² Ejemplos de este "hechizo" los hallamos en la obra de PÉLADAN, "Triunfo de la muerte", en *Victorie du Marie*, en la que dos amantes enfervorizados por la audición de *Tristán e Isolda* se entregan a excesos eróticos, o en los testimonios periodísticos de las delirios que generaba en el público las obras de Wagner, delirios a los que Nietzsche hace referencia en sus obras de la época de la ruptura con el maestro.

⁹³ Comparando a ambos artistas, PRAZ, *op. cit.*, p. 305, señala que la confrontación entre ambos evidencia "el romanticismo con su ímpetu de acción frenética, el decadentismo con su estéril contemplación. La materia es casi la misma: exotismo lujurioso y sanguinario". Para PRAZ, las pinturas de MOREAU son "asexuadas y lascivas" al mismo tiempo.

⁹⁴ NIETZSCHE cita en *NF 1887-1889*, KSA 13, 11 [191], p. 270, un fragmento de BAUDELAIRE en el que se indica que la mujer es abominable por ser natural y, en este sentido, lo contrario del *dandy*.

la filosofía pesimista de Schopenhauer y la irresistible "atracción por los abismos" de todos los autores de este período.⁹⁵

2.3.2. Paul Bouget y la *décadence*.

Pero el término "*décadence*" parece haber llegado a conocimiento de Nietzsche a partir de los *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, de Paul Bourget,⁹⁶ de 1885, obra que impresionó fuertemente al filósofo alemán.⁹⁷

Paul Bourget publicó en 1883 sus *Essais de psychologie contemporaine*,⁹⁸ y aplicó el término *décadence* a la caracterización del estilo de Charles Baudelaire. El tipo de crítica literaria que realiza Bourget consiste en el análisis psico-sociológico de Hennequin,⁹⁹ y este análisis lo lleva a

⁹⁵ ARGULLOL, R., en *La atracción por el abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Barcelona, Bruguera, 1983, desarrolla esta temática, pero enfocándola exclusivamente en el "paisajismo romántico". En una obra anterior, *El Héroe y el Único. El espíritu trágico del romanticismo*, Madrid, Taurus, 1984, ARGULLOL había caracterizado el romanticismo por una serie de connotaciones que iban más allá de los límites históricos. En su análisis de la pintura romántica, lo que destaca es el ostracismo del hombre con respecto a la naturaleza que se le presenta como "abismo" que a la vez lo atrae y lo aterroriza.

⁹⁶ PAUL BOURGET comenzó su obra literaria publicando colecciones de versos, algunos de inspiración baudelaireana. La sugestión musical de sus poemas atrajo a los decadentes, y JULES LAFORGUE le dedicó sus *Complaintes* en 1885. Las primeras colecciones de versos de BOURGET son *Au bord de la Mer* (1872), *La Vie inquiète* (1875), *Edel* (1878), *Les Aveux* (1882). Se pueden consultar en *Poésies*, Paris, Libraire Plon, 1900.

⁹⁷ La obra figura entre los libros de la biblioteca personal de Nietzsche con numerosos comentarios. Véase Nota 13 de ANDRES SANCHEZ PASCUAL en NIETZSCHE, *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Introducción, traducción y notas de A. SANCHEZ PASCUAL, Madrid, Alianza, vs. ed., p. 118.

⁹⁸ Con este título, puede verse la edición conjunta de los *Essais* de 1883 y los *Nouveaux Essais* de 1885, en Paris, Libraire Plon, 1926 (Edition définitive augmentée d'appendices).

⁹⁹ HENNEQUIN, e., autor de *La critique scientifique*, y *Etudes de critique scientifique*, entre otros, consideraba que el análisis literario debía abarcar tanto al autor como a los lectores, y pensaba que la crítica permitía analizar tanto la psicología del autor como el medio social.

caracterizar a sus contemporáneos como profundamente pesimistas y sumidos en una crisis moral.¹⁰⁰

El trabajo sobre Baudelaire está escrito en 1881, cuando aún no existía la escuela decadente, y en él Bourget ubica al escritor como un "teórico de la decadencia". Según Bourget, la prosa baudelariana está trabajada con el mismo estilo de la decadencia latina, estilo ornado por el pesimismo del autor, a quien corresponde con toda justicia el epíteto de *malsain*.¹⁰¹

Es la "náusea universal" la que subleva el corazón de los eslavos -y genera el nihilismo-, de los alemanes -y da lugar al pesimismo- y de los latinos -generando entre éstos hombres solitarios y nerviosos como Baudelaire. Para Bourget, el mismo espíritu de negación de la vida es el que ha producido la conspiraciones de San Petesburgo, los incendios de la Comuna y la misantropía de los románticos naturalistas. Sin embargo, para algunos pueblos -como los eslavos- este pesimismo es un componente genético ("un vapor de muerte que los precipita a la destrucción como a una orgía sagrada")¹⁰² mientras que entre los franceses representa una excepción, entre destinos de excepción como el de Baudelaire.

Para caracterizar este estilo decadente ejemplificable en Baudelaire, Bourget utiliza una imagen organicista de la sociedad. Si consideramos la sociedad como una federación de organismos, y el individuo como la "célula social", el mantenimiento del sistema se explicita a partir de la energía de cada uno de los niveles. Ahora bien, si el individuo se independiza del sistema, se establece la anarquía y con ella la decadencia de todo el conjunto social.

Aplicando el símil a la literatura, Bourget afirma:

¹⁰⁰ Las causas de esta crisis moral se hallarían en las características de la misma vida moderna: las grandes urbes, las consecuencias de la ciencia. Como señalan CARLONI, J.-C, y FILLOUX, J.-C, *La crítica literaria francesa*, trad. N.MERMOT, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pp. 52-54, BOURGET denuncia en los *Essais* el pesimismo de su época más por razones dogmáticas (su propia moral) que por cuestiones críticas. En este sentido, estos autores consideran que su análisis del "desacuerdo" entre el hombre y su medio no va a las causas profundas del mismo.

¹⁰¹ "Il était d'une race condamnée au malheur", *op. cit.*, p. 10; "...ce taedium vitae, cet ennui, pour lui donner son nom moderne, mais en le prenant dans son sens tragique, a toujours été le ver secret des existences comblées", *id.*, p. 12.

¹⁰² BOURGET, *op. cit.*, p. 14.

Un estilo de decadencia es aquel en el que la unidad del libro se descompone para dejar lugar a la independencia de la página, donde la página se descompone para dejar el lugar a la independencia de la frase, y la frase para dejar lugar a la independencia de la palabra.¹⁰³

En su análisis del "nihilismo de Flaubert", el crítico francés realiza una cuasi justificación del mismo, atendiendo al hecho de que, en general, las circunstancias exteriores son contrarias a los sueños y esfuerzos humanos. La civilización actual no puede generar más tipos humanos que Emma Bovary y Frederic. Pero el nihilismo de Flaubert, que se expresa en sus personajes, pareciera no afectarlo a él mismo como escritor, que se sentía impulsado a crear -y así, a superar el nihilismo.

A partir de la lectura de Bourget, el concepto de *décadence* es utilizado por Nietzsche para caracterizar el nihilismo, que no es la causa de la misma, sino su "lógica":

El nihilismo no es ninguna causa, sino sólo la lógica de la *décadence*.¹⁰⁴

Pero Nietzsche señala que la *décadence* es tan necesaria a la vida como los desechos y los desperdicios: representan una consecuencia inevitable del crecimiento. Por eso no debe ser combatida: filósofos que así lo han hecho se han autoengañado en su lucha, y han formado parte de la promoción de la misma.¹⁰⁵

¹⁰³ BOURGET, *op. cit.*, p. 20. NIETZSCHE cita casi textualmente esta frase, aplicándola a Wagner, en *Der Fall Wagner*, KSA 6, 7, p. 27. En un póstumo de fines de 1887-comienzos de 1888 se lee "El hecho de no poder mantener una óptica determinada constituye el estilo de la música wagneriana: estilo entendido en el sentido de incapacidad de estilo". KSA 13, 11 [321], p. 135. Como indica LAKS, A., en "Une étymologie de Nietzsche dans *Le Cas Wagner*. A propos de la lecture de l'essai de P. Bourget sur les frères de Goncourt", en *Nietzsche Studien*, 18, 1989, pp. 627-632, BOURGET reconoce en los contrahéroos de los GONCOURT la expresión de la nueva "maladie du siècle": el debilitamiento de la voluntad, que a nivel estilístico se expresa en los GONCOURT como "arte de mosaico" propio del alma decadente. La discusión de NIETZSCHE con la interpretación de BOURGET tiene que ver con el sentido etimológico de "drama" (dran) que para el francés significa "acción" y para el filósofo alemán "Ereigniss" o "Geschichte", señalando como carácter fundamental del drama antiguo el elemento *pathético* (y no la acción).

¹⁰⁴ NF, Frühjahr 1888, KSA 13, 14 [86], p. 265.

¹⁰⁵ NF 1887-1889, KSA 13, 14 [94], p. 271.

Del mismo modo, las doctrinas que pretenden eliminar el vicio, la enfermedad, y el crimen (y aquí Nietzsche ataca a los "sistemáticos socialistas")¹⁰⁶ condenan en última instancia, la vida misma, porque impiden su crecimiento, en la medida en que todo crecimiento debe producir basura y materiales desechables.

3. NIHILISMO POLITICO.

3.1. El nihilismo de combate de Bakunin.

En la segunda mitad del siglo XIX, el término "nihilismo" fue aplicado, con diversas variantes, a los anarquistas y, más específicamente a los anarquistas rusos como Bakunin, Ogarev y Herzen.¹⁰⁷

Se podría suponer que Nietzsche habría conocido las ideas de Bakunin a partir de su relación con Wagner. Bakunin y Wagner habían actuado como compañeros de armas en la revuelta de 1848, en Dresden. Esta insurrección que había fracasado terminó con el arresto de Bakunin y la huida de Wagner.

Bakunin utilizó la expresión "nihilismo de combate"¹⁰⁸ haciendo hincapié en el segundo momento de la tríada hegeliana¹⁰⁹ y señalando que la destrucción constante es la consecuencia necesaria

¹⁰⁶ En *NF 1887-1889*, *KSA* 13, 14 [75], pp. 255-256, en la consideración de que la *décadence* es necesaria para la vida, señala que todos los "sistemáticos socialistas" se equivocan al pensar que por "combinaciones sociales" desaparecerán el vicio, la enfermedad, el crimen. Para NIETZSCHE eso sería condenar la vida misma. Otras referencias al socialismo en los póstumos de esta época (todos en *KSA* 13) pueden verse en 16 [13], p.486, donde define al "perfecto socialista" como hombre bueno y "chino del futuro"; y en 14 [6], p. 220, donde señala que la corrupción socialista-comunista es consecuencia de la cristiana.

¹⁰⁷ El *Dictionnaire de la langue philosophique* de FOULQUIE, PAUL Paris, PUF, 1962, en su artículo "Nihilisme", p. 478, señala el término "anarquismo" como sinónimo de "nihilismo" a nivel político.

¹⁰⁸ Véase ARVON, H., *El anarquismo*, trad. M. T. CEVASCO, Buenos Aires, Paidós, 1971, p 61.

¹⁰⁹ BAKUNIN estudió la filosofía hegeliana desde 1835 y en 1840, en Berlín, formó parte del círculo de los jóvenes hegelianos, publicando dos años más tarde un ensayo, "La reacción en Alemania", en la revista de la izquierda hegeliana (*Anales Alemanes*).

de la lucha de elementos contrarios.¹¹⁰ Esta destrucción implica el combate contra todas las alienaciones humanas y, especialmente, contra las dos grandes instituciones que las mediatizan: la Iglesia y el Estado. El ensayo "La reacción en Alemania", publicado bajo el seudónimo de Jules Elysard, finaliza con la frase que luego se hizo lugar común: "La pasión por la destrucción es una pasión creadora". En *Las contradicciones económicas*, de 1846, Proudhon, que había conocido la filosofía hegeliana a través de Bakunin, recoge la idea en el lema "Destruam et aedificabo".¹¹¹

Siguiendo las reflexiones de Feuerbach,¹¹² de quien se considera discípulo, Bakunin afirma que la libertad del hombre supone la negación de Dios: "Si Dios es, el hombre es esclavo; ahora bien, el hombre puede y debe ser libre: por lo tanto Dios no existe".

Las ideas anarquistas tomaron en Bakunin su forma más conocida en la transición de un primer nacionalismo revolucionario al anarquismo más revolucionario, hacia el fin de su vida. En 1864 fundó la Asociación Internacional Revolucionaria (o Fraternidad Internacional), y en 1866 publicó sus *Catecismo Revolucionario* y *Catecismo Nacional*, los que, junto con *La Familia Internacional* constituyen las obras básicas para la comprensión de esta postura anarquista "intermedia".

En el *Catecismo Revolucionario* Bakunin propone "reemplazar el culto a Dios por el respeto y amor a la humanidad",¹¹³ y considera a la razón como único criterio de verdad. La necesidad de la igualdad entre los hombres se justifica por el hecho de que el ejercicio de la libertad de cada individuo sólo es posible entre otros hombres igualmente libres, que reconozcan y confirmen su libertad.

¹¹⁰ "...confiamos en el espíritu eterno que destruye y aniquila solamente porque es la fuente eterna e insondable de la vida. ¡La pasión por la destrucción también es una pasión creativa!" BAKUNIN, M., "La reacción en Alemania", en DOLGOFF, SAM, (editor), *La anarquía según Bakunin*, trad. M. COVIAN, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 62.

¹¹¹ Véase CAPPELLETTI, ANGEL, *Bakunin y el socialismo libertario*, México, Ed. Minerva y Ed. Leega, 1986, p. 51.

¹¹² Fundamentalmente, en *La esencia del cristianismo* (1841) y *La esencia de la religión* (1845).

¹¹³ BAKUNIN, M., *Catecismo Revolucionario*, en DOLGOFF, SAM, (editor), *Op. cit.*, p. 84.

Su idea de la libertad lo lleva a rechazar cualquier autoridad constrictiva, constituyéndose el orden de la futura sociedad a partir de la mayor libertad individual posible. Este orden implica la abolición de la monarquía, de las religiones estatales, de las clases y privilegios, del estado centralizado, de las universidades del estado, del poder judicial estatal, de los códigos civiles, criminales y legales vigentes, de los bancos, burocracias, ejércitos y policías dependientes del estado. Según Bakunin, a partir de esta disolución de los grupos impuestos por la violencia, los miembros de la sociedad se unirán por atracción mutua y crearán comunidades federativas. Tal como lo señala el *Programa de la Hermandad Internacional* (1869)¹¹⁴ la revolución debía "cambiar el orden actual de las cosas basado en la propiedad, en la explotación, el dominio y el principio de autoridad; ya sea religioso, metafísico y doctrinario a la manera burguesa, o incluso revolucionario a la manera jacobina".¹¹⁵

El rechazo de Dios y de la religión como causantes de la alienación humana supone también el rechazo del estado, que surge a partir de la misma religión. Si el fin del hombre consiste en la libertad absoluta, el estado, que actúa por imposición y coacción, debe ser disuelto de la misma manera que la religión. Este rechazo del estado y la religión podría acercar, en una primera aproximación, la filosofía de Bakunin a la de Nietzsche. Sin embargo es necesario tener en cuenta que el nihilismo de Bakunin es para Nietzsche un nihilismo meramente destructivo y, en este sentido, permanecería en una forma destructiva del tipo del segundo nihilismo nietzscheano -la filosofía del martillo. El aspecto "positivo" del pensamiento de Bakunin -en el sentido constructivo- es de carácter socialista y, para Nietzsche, el socialismo no es más que una forma secularizada de cristianismo. La propuesta de Bakunin consiste en la transformación de los medios de producción en propiedad colectiva de la sociedad -reemplazante del estado disuelto-, sin la existencia de un elemento autoritario o

¹¹⁴ *Alianza Secreta*, disuelta en 1869 o, según algunos autores, entidad que no llegó a existir como organización formal sino sólo como deseo de Bakunin. Véase CARR, E.H., *Michael Bakunin*, London, Macmillan, 1937, p. 421.

¹¹⁵ BAKUNIN, M., *Programa de la Hermandad Internacional*, en DOLGOFF (ed.), *op. cit.*, p. 171.

coaccionante.¹¹⁶ Con respecto a Bakunin, Nietzsche escribió sólo una nota que aparece en los fragmentos póstumos¹¹⁷ en la que critica el intento meramente destructivo del anarquista, señalando que la aniquilación de la historia supondría con ello la de los hombres.

Dios y el estado, obra escrita por Bakunin en 1871, publicada póstumamente en 1882, fue traducida al alemán en 1884. Las reflexiones que realiza el revolucionario ruso en esta obra sobre la idea de Dios permiten, a pesar de las distancias indicadas por Nietzsche con respecto a las posiciones de Bakunin, una aproximación al concepto de nihilismo decadente del filósofo alemán.

Quando Bakunin se plantea la cuestión de Dios, la transforma en una pregunta por el origen de dicha idea, como único medio seguro de futura aniquilación de la misma.¹¹⁸ La pregunta genealógica tiene una importancia fundamental: en tanto no se llegue al origen de la misma, la creencia en Dios generará "nuevos retoños". Uno de esos retoños (Nietzsche los llamará "sombras") es el espiritismo, que se instala en las ruinas de la fe cristiana.

La raíz de la idea de Dios - y de todo ideal- se encuentra en las condiciones materiales de la existencia humana. Dios es un producto de la imaginación generado por una trasposición de las condiciones de vida, de las fuerzas y propiedades naturales, a un ser creado por abstracción, "después, tergiversando los papeles, han llamado al producto de su imaginación, a ese fantasma, a ese

¹¹⁶ Esto es lo que plantea las diferencias fundamentales entre el anarquismo de Bakunin y el marxismo. Véase HOFMANN, W., *Da Babeuf a Marcuse. Storia delle idee e dei movimenti sociali nei secoli XIX e XX*, trad. al italiano de A.COMELLO y G.MARSCHALL, Italia, Mondadori, p. 175.

¹¹⁷ Véase *NF 1869-1874, KSA 7, Frühjahr 1873*, 26 [14], pp. 580-581: "Bakunin, en su odio contra el presente, quiere aniquilar la historia y el pasado. Ahora sería necesario, para cancelar todo pasado, exterminar a los hombres: pero él quiere solamente aniquilar la cultura [*Bildung*] habida hasta ahora, la vida espiritual en su totalidad. La nueva generación debe encontrar su nueva cultura [*Kultur*]..."

¹¹⁸ "En tanto que persista la raíz de estos absurdos que atormentan al mundo, la creencia en Dios permanecerá intacta, no cesará de echar nuevos retoños." BAKUNIN, MIJAIL, *Dios y el estado*, trad. DIEGO ABAD DE SANTILLAN, Buenos Aires, Editorial Altamira, 1990, p. 31.

dios que es la Nada, 'Ser Supremo' y, por consiguiente, han declarado que el ser real, la materia, el mundo, es la Nada".¹¹⁹

El nihilismo se halla en el origen mismo de la religión -su objeto máximo es la nada- y permite la nihilización de toda la realidad, al transformarla en aquello que no merece la atención del hombre. Sobre esta nihilización de la realidad, la iglesia mantiene a los hombres en el engaño de las verdaderas condiciones (miserables) de su existencia, y el estado "sucursal temporal de la iglesia",¹²⁰ surge a la sombra del mismo.

Bakunin, de la misma manera que el Nietzsche que utiliza las armas de la ciencia y la razón para combatir la religión, considera que la ciencia es el instrumento que permitirá a los hombres recuperar aquello que han colocado más allá de este mundo. Pero la ciencia es aquí entendida como reflexión y reproducción del mundo natural -el único mundo posible- con el auxilio de la razón. Nietzsche utilizó las "armas científicas" como medio de lucha contra los errores de la religión, pero luego sometió a la ciencia misma a una crítica radical. Bakunin, por el contrario, llega a considerar a la ciencia como "único jefe" -"Cristo invisible"- de la "iglesia" anarquista¹²¹ pero critica a los representantes de la ciencia en nombre del rechazo a toda autoridad. La ciencia no puede gobernar la vida porque todas sus creaciones surgen de lo abstracto, y no representan más que una constatación o un esclarecimiento de la vida real: palpitante, fugitiva, individual. El hombre de ciencia no puede atender a esta vida individual, sino que debe concentrarse en la ley, en la generalidad. Tal como la ciencia se halla organizada, señala Bakunin, la casta científica se parece mucho a la casta sacerdotal. Los sabios hacen su dios de la abstracción científica, y sus víctimas expiatorias son los objetos reales, en tanto individuales y vivientes.

El análisis que realiza Bakunin de la ciencia señala un peligro también indicado por Nietzsche: la posibilidad de que la ciencia llegue a ocupar el lugar de Dios:

¹¹⁹ BAKUNIN, *Op. cit.*, pp. 21-22.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹²¹ BAKUNIN utiliza la expresión "iglesia" provisoriamente, "expresión que por otra parte detesto, la Iglesia y el Estado son mis dos bestias negras", dice en *Dios y el estado*, p. 43.

En tanto que forma una región separada, representada especialmente por el cuerpo de los sabios, ese mundo ideal nos amenaza con ocupar, frente al mundo real, el puesto del buen dios y con reservar a sus representantes patentados el oficio de sacerdotes.¹²²

De la situación miserable en que se encuentran sumidos aún los países más civilizados de Europa se puede salir por diversos medios, según Bakunin. Entre estos medios, dos son ilusorios: el burdel y la iglesia, el libertinaje del cuerpo y el libertinaje del alma; y existe un único medio real de salida, la revolución social. La revolución social se encargará de cerrar iglesias y burdeles, y sustituirá esos goces ilusorios por el goce de la humanidad realizada. Porque es la situación miserable, como condición material, la que origina la religión. El pueblo cree en los absurdos de la religión debido a su falta de educación, los sacerdotes y gobernantes aparentan la posesión de la fe, porque son concientes de la necesidad de la religión para mantener el dominio sobre el pueblo. Sacerdotes, monarcas, propietarios, dice Bakunin, estarán de acuerdo en la máxima de Voltaire: "Si Dios no existiese, habría que inventarlo", a lo cual el revolucionario ruso acota: "Si Dios existe realmente, habrá que hacerlo desaparecer".¹²³ Porque la existencia de Dios implicaría la no-existencia de todo -la nihilización de la realidad- y la esclavitud del hombre, ya que un dios existente es, por necesidad, el amo absoluto y eterno. Es la libertad humana la que exige la desaparición de Dios. La obra revolucionaria realizada en vistas de la libertad humana consistirá en asumir como un deber el quitarle al cielo los bienes que le ha robado a la tierra, para devolvérselos a la misma.¹²⁴

La descripción que Bakunin realiza del proceso de nacimiento, espiritualización y muerte de Dios es muy semejante a los procesos descritos por Nietzsche. Los dioses paganos eran dioses terrenales y fuertes que representaban una exacerbación de las potencias naturales y humanas. El mismo Jehová era un dios fuerte y cruel, que implicaba una exageración de lo real -y nunca una negación,

¹²² BAKUNIN, *Op. cit.*, p. 76.

¹²³ BAKUNIN, *op.cit.*, p. 37.

¹²⁴ La misma misión es la que Nietzsche se asigna a sí mismo y al superhombre.

como lo será posteriormente el dios cristiano. Pero la filosofía espiritualizó al fuerte Jehová con la ayuda de la metafísica griega.

Platón es un ejemplo, para Bakunin -de la misma manera en que lo es para Nietzsche- de locura religiosa, locura que lo lleva a afirmar la realidad de la idea divina. La filosofía transforma a dios en una abstracción tal que del pensamiento de Hegel se podría decir "que ha matado definitivamente al buen dios",¹²⁵ tanto por la conversión de dios en Idea, como por presentar a la misma como creación del espíritu humano.

Si la filosofía ha convertido a dios en una abstracción, la religión no ha hecho nada diferente, si bien ha realizado este proceso por caminos distintos. El Dios cristiano surge del descontento ante lo vital que es negado frente a un producto de la imaginación, considerado por el hombre como exterior a sí mismo. Para Bakunin, la religión cristiana es más nihilista aún que las religiones orientales, porque en el cristianismo la negación de lo real tiene un carácter voluntario y reflexivo. El dios-nada cristiano es el triunfo de lo absurdo, la creación de espíritus fatigados y desilusionados de la búsqueda de la verdad.

La muerte de dios se convierte en el paso necesario para aniquilar toda esclavitud terrenal, porque la ficción divina es la causa moral de toda autoridad terrenal. Sin embargo, ya estamos en la época en "que el cielo se ha vuelto un desierto y que todos los dioses [...] se hallan destronados".¹²⁶ Porque este es el tiempo en que el hombre ha reconocido que dios era su creación, y que no hacía más que adorarse a sí mismo en su dios-nada. Esa nada fue llenada con todas las características de lo real: la tierra fue saqueada, y el cielo se enriqueció con sus despojos.

Debido a la vinculación estrecha que existe entre dios, garante moral de la autoridad terrenal, y el estado, la desaparición de dios, supuestamente, habría de traer consecuencias positivas para la consiguiente desaparición del estado. Pero Bakunin ve con gran lucidez que esto no es así y que, por el contrario, la desaparición

¹²⁵ BAKUNIN, *op.cit.*, p. 83.

¹²⁶ BAKUNIN, *op.cit.*, p. 147. Compárese esta idea con la idea nietzscheana de la desaparición de todos los viejos dioses en *Za, KSA 4*, "Von den Abtrünnigen", p.229-230, trad. p. 252.

de dios suele afianzar la fuerza del estado. Esto se hace visible particularmente en lo liberales que se pretenden ateos y antiestatistas, pero necesitan del estado para mantener los privilegios de su clase, y en los "comunistas alemanes", que precisan sostener un estado fuerte para lograr sus ideales.

La desaparición del estado buscada por Bakunin no implica la desaparición de la sociedad, ya que ésta es la última manifestación de la creación de la naturaleza. Por eso la sociedad, como la naturaleza misma, no puede ser caracterizada como buena o mala, calificación que sí puede aplicarse al estado, que es un mal históricamente necesario. La sociedad es un hecho como lo es la naturaleza, y el estado no es más que una de sus formas históricas. Como tal forma, es directamente subsidiaria de la idea de Dios, que la nutre. La desaparición de la idea de Dios por obra de la crítica arrastrará consigo la desaparición del estado, pero no la de la sociedad, medio natural para el desarrollo de los hombres. A partir de la desaparición del estado, los hombres deberán organizarse mediante acuerdos basados en una "solidaridad" espontánea, acuerdos cuyo valor se mide según su utilidad. En este punto Bakunin excede el mero proyecto destructivo, pero desde una consideración nietzscheana esa "solidaridad" no es más que una nueva "sombra" de lo destruido, en tanto secularización del amor cristiano.

3.2. Herzen: del nihilismo de la generación del '40 al nihilismo radical y al nihilismo terrorista de Nechaev.

Alexander Iwanowitsch Herzen era un revolucionario ruso muy cercano a Bakunin, y es mencionado por Nietzsche en sus cartas y en una nota. En 1825, en la revolución de los "decembristas" contra el zar Nicolás I, había jurado, junto con Nicolás Ogarev, servir a la causa por la que los revolucionarios habían sufrido. En 1834 había sido acusado de conspirador y desterrado de Moscú a una capital de provincia. Herzen abandonó Rusia en 1847 y comenzó a viajar por Europa, transformándose en uno de los típicos revolucionarios exilados de la época que se reunían para intercambiar recuerdos y conspirar contra todo tipo de autocracia. "Parásitos internacionales" consideró Malwida von Meysenburg a los

interlocutores de Herzen cuando, a un año de la muerte de la esposa del ruso, se convirtió en institutriz de sus hijos.¹²⁷

Es a través de Malwida, amiga muy cercana -fue quien le presentó a Lou Andreas von Salomé- que Nietzsche tuvo algún conocimiento de las ideas de Herzen. Tal vez una síntesis de las mismas pueda hallarse en la carta "A mi hijo Alejandro" que Herzen escribió como dedicatoria de su libro de ensayos *Desde la otra orilla*, y que a partir de 1855 formó parte de las nuevas ediciones de la obra, carta que Nietzsche conocía a través de Malwida:

Nosotros no construimos sino que destruimos; no proclamamos una nueva verdad sino que abolimos una vieja mentira. Los hombres contemporáneos sólo construyen el puente; los aún desconocidos hombres del futuro, lo cruzarán. Tú quizás lo veas. No te quedes en esta orilla. Mejor es morir en la revolución que salvarse en la sagrada reacción.

Herzen reconoce que los grandes ideales son los que mantienen la miseria humana y la opresión,¹²⁸ y en este sentido condena todo idealismo o dualismo metafísico que se presente como escatología secular, exigiendo del hombre sacrificios que darán sus frutos en el futuro. Para Herzen, el hombre debe luchar por su libertad aquí y ahora. Pero Turgueniev lo acusa precisamente de arrodillarse ante una nueva divinidad: "Erigís un altar a este nuevo Dios desconocido porque de él no se sabe nada, y se puede orar, creer y aguardar".¹²⁹

Herzen había fundado con Ogarev un periódico revolucionario, *La Campana (Kolokol)*, que se editaba en Londres y constituía un medio de apoyo a los movimientos rusos revolucionarios que se alzaban contra el zar o eran partidarios de las ideas socialistas, la abolición de la servidumbre y de la censura. Pero Ogarev era más radical y "nihilista" que Herzen y, en ausencia de éste, en 1861,

¹²⁷ Véase E.CARR, *Los exilados románticos. Bakunin, Herzen, Ogarev*, trad. B. VALLESPINOSA, Barcelona, Anagrama, 1969, p. 135. Sobre las relaciones entre Malwida von Meysenburg y los Herzen puede verse también JANZ, *op.cit.*, T II, p. 326. Sobre la influencia de Malwida en el pensamiento de Nietzsche, JANZ, *op.cit.*, T.II, pp. 335-336. Cuando Malwida pensó en buscar una esposa para Nietzsche, entre las posibles candidatas se encontraba una de las hijas de Herzen, Natalia (*Ibid.*, p. 391).

¹²⁸ BERLIN, I., *op.cit.*, p. 189 ss.

¹²⁹ Carta de TURGUENIEV a HERZEN del 8 de noviembre de 1862, citado por BERLIN, i., *op.cit.*, p. 497.

insertó en el periódico un manifiesto de uno de los jóvenes radicales, Nicolás Serno-Solovievich. A partir de ese momento, Herzen fue considerado por los conservadores como el "auténtico promotor del nihilismo"¹³⁰ y de los actos incendiarios que ocurrieron en Petesburgo en 1862.

Esta acusación, que estaba lejos de responder a los verdaderos intereses políticos de Herzen, sí era aplicable a Bakunin, de quien Herzen se fue distanciando progresivamente por esta razón. El hermano del autor del artículo indicado acusaba a su vez a Herzen de no haber sido nunca revolucionario.

Para Herzen los "verdaderos nihilistas" eran los jóvenes de la generación posterior a la suya. Herzen definió el nihilismo como "lógica sin aditamentos sistemáticos, es ciencia sin dogmas, es la sumisión incondicionada a la experiencia y la voluntaria aceptación de todas las consecuencias, cualquiera que éstas sean"¹³¹ y su concepción del mismo implicaba tanto un rechazo de la metafísica y la moral, como la búsqueda del logro de un sentido sobre el abismo que supone la vida. En cuanto a su generación, la de los años '40, Herzen la caracterizó como conformada por "enfermos de mente y de alma".¹³² Los jóvenes intelectuales de la época de Nicolás I eran hombres desesperanzados e impotentes, hastiados hipocondríacos que se consumían antes de cumplir los veinte años. Se caracterizaban por una pasión desmedida por la autoobservación, autoexamen y autoacusación -característica de la cual los personajes de Dostoievski dan cuenta acertadamente-, pasión que les impedía, según Herzen, vislumbrar cualquier especie de felicidad. En la novela de Herzen *¿Quién tiene la culpa?*, de 1847, un joven talentoso, Beltov, se transforma en uno de estos personajes hastiados, típico de la novela rusa romántica. El título de la novela hace alusión al culpable: el zar Nicolás I, bajo cuyo dominio despótico se arruinaban todas las posibilidades creadoras.¹³³

¹³⁰ CARR, E., *op. cit.*, p. 205.

¹³¹ El texto es citado por HEER, *op. cit.*, p. 872 y por ZENKOVSKY, B., *op. cit.*, p. 272. Obsérvese la similitud parcial de este concepto con algunos aspectos del nihilismo integral nietzscheano.

¹³² Texto citado por CARR, *op. cit.*, p. 140.

¹³³ Véase ABOLLADO, L., *Literatura rusa moderna*, Barcelona, 1972, pp. 61 ss.

Pero es la generación siguiente, la de los años '60, la que se torna nihilista en grado extremo: materialistas en religión, revolucionarios en teoría y en la praxis, estos hombres consideraban que antes de cualquier discusión sobre reformas era necesario demoler totalmente el sistema sociopolítico vigente.¹³⁴ Las diferencias entre esta generación y la de Herzen eran notables: mientras que para Herzen el periodismo era un arma válida contra las autocracias, para estos jóvenes el único medio a considerar era la agresión directa (en forma similar pensaba el viejo Bakunin).

Fue en 1866 cuando se produjo la separación entre "nihilistas" (los revolucionarios más radicales) y el resto de los revolucionarios, seguidores de Herzen (acusados por los primeros de "liberales", "demócratas blandos", "reaccionarios", etc.). En abril de ese año un estudiante, Karakovoz, disparó contra Alejandro II en Petesburgo, y el intento de utilizar el asesinato como arma política dividió las opiniones a favor y en contra del nihilismo.¹³⁵ El periódico de Herzen, *La Campana*, se pronunció contra el atentado, denunciándolo como obra del fanatismo. Los radicales residentes en Ginebra sellaron la ruptura entre nihilistas y no nihilistas con un impreso titulado *Nuestros asuntos domésticos* en el que señalaban que el pretendido primer gran sacerdote del socialismo ruso, Herzen, podía ser considerado un poeta, un pintor, un artista... pero no un jefe político.

Cuando Herzen murió, a comienzos de 1870, ya había perdido toda importancia a nivel político, pero luego de su muerte se publicaron una serie de *Cartas a un viejo camarada*. Este "camarada" no era otro que Bakunin, cuya política era calificada como "un ciego caminar en falso tras el Desconocido Dios de la destrucción", calificación acertada para designar la corriente "nihilista radical". Mientras que Herzen, que había vivido varios años en Europa observando el fin de las revoluciones se había transformado, ya para 1860, en un liberal moderado, Bakunin, que había permanecido hasta ese entonces varios años de su vida en prisión, se alineaba claramente en las filas del nihilismo radical, a pesar de su edad.¹³⁶ Bakunin tuvo, luego de la muerte de Herzen, una

¹³⁴ CARR, E., *op.cit.*, pp. 235 ss.

¹³⁵ CARR, E., *op.cit.*, p. 238.

¹³⁶ Véase CAPPELLETTI, A., *op.cit.*, p. 48.

suerte de alianza revolucionaria con Sergei Nechaev. Despreciado por Herzen, Nechaev era un nihilista extremo que actuaba sin ningún tipo de escrúpulos y basándose en la idea de la inexistencia de la moral. En este sentido, justificaba tanto el crimen (y, de hecho, debió huir de Rusia luego de asesinar al estudiante Ivanov) como el robo y el chantaje.¹³⁷ En *Catecismo del revolucionario*, uno de los panfletos editados durante su amistad con Bakunin, aparece retratado el revolucionario nihilista como el hombre carente de moral y escrúpulos, guiado por el solo deseo de destrucción.¹³⁸ El nihilismo de Nechaev pasó a ser sinónimo de terrorismo, por eso no resulta extraño que la hermana de Nietzsche quisiera separar las ideas del filósofo de toda aproximación a los "anarquistas rusos tirabombas".

Señalé anteriormente que Nietzsche tenía conocimiento de las *Memorias* de Herzen.¹³⁹ Sin embargo, Herzen es mencionado en sus

¹³⁷ BAKUNIN fue expulsado de la *Internacional* en parte gracias a una acción de este tipo por parte de NECHAEV. BAKUNIN había aceptado una suma anticipatoria de dinero por realizar la traducción al ruso de *Das Kapital*. NECHAEV lo convenció de que ese trabajo no era adecuado para una figura de su relevancia, y escribió una carta al editor ruso en nombre de "La justicia del Pueblo", un supuesto comité revolucionario que lo amenazaba con consecuencias desagradables si no liberaba de su contrato a BAKUNIN. MARX adujo esta acción como uno de los cargos contra Bakunin en la cuestión de su expulsión de la *Internacional*.

¹³⁸ BAKUNIN había publicado en 1866 el *Catecismo revolucionario* del que hice mención más arriba. Sobre la presunta autoría de este nuevo catecismo, que muchos atribuyeron a BAKUNIN, véase CAPPELLETTI, A., *Bakunin y el socialismo libertario*, p.68. CAPPELLETTI defiende la autoría de NECHAEV frente a CARR, KOZMIN y otros, que lo consideran obra de BAKUNIN. En la Biblioteca Nacional de París se encontró recientemente una carta de BAKUNIN a NECHAEV en la que critica su catecismo y sus sistema jesuítico (en ese momento, se denominaba de esa manera a toda concepción que sostuviera que "el fin justifica los medios"). DOLGOFF, *op. cit.*, nota 14 p. 35 señala que el *Catecismo* de NECHAEV fue escrito en 1869, y que no existió colaboración de BAKUNIN en su redacción.

¹³⁹ Así lo indican los editores de la edición crítica en *KSA* 15, "Chronik zu Nietzsches Leben", p. 42, donde se señala que Nietzsche leyó esta obra en la traducción de Malwida von Meysenburg. En *BKSA* 4, en carta a Malwida del 27 de agosto de 1872, Nietzsche le menciona que no sabía que ella era la autora de la traducción que según carta del 2 de agosto del mismo año ya estaba leyendo. De la lectura de esta autobiografía de Herzen, los comentarios directos que realiza Nietzsche son muy escuetos ("Altamente instructiva y espantosa", le dice a CARL VON GESDORF, *BKSA*, 4, Nº 248, p. 41) y en los mismos no existe referencia alguna al tema político ni al nihilismo. En las llamadas "cartas de la locura" de Turín de enero

obras sólo una vez -en una nota no destinada a la publicación-¹⁴⁰ y en relación con el tema del yo, sin indicación alguna de la problemática del nihilismo.

Con respecto al anarquismo, las referencias de Nietzsche son más generalizadas, pero se caracterizan todas ellas por un rechazo de este movimiento como forma de nihilismo puramente destructivo. El anarquismo es una forma incompleta de pesimismo de la fortaleza que, luego de destruir los valores tradicionales, es incapaz de crear nuevos valores. Por eso el anarquismo sustituye al dios muerto por "sombras" como la idea de igualdad entre los hombres o todas las formas de socialismo, que para Nietzsche no son más que secularizaciones del cristianismo.

La asociación del anarquismo con la *décadence* es muy frecuente en los escritos póstumos de 1888:

La pregunta por la *décadence*: comprender qué fenómenos están unidos y tienen aquí su hogar en común:

Anarquismo

Emancipación de la mujer

Debilitamiento de las fuerzas defensivas

Enfermedad, epidemias, etc.

Preponderancia del resentimiento. El pesimismo de la indignación.¹⁴¹

Del mismo modo, en numerosos fragmentos póstumos el anarquismo es considerado como una secuela de la decadencia¹⁴² y una

de 1889, hace una referencia a Herzen como padre de Natalia en una carta a Malwida, que firma como "El crucificado". Véase *BKSA* 8, N^o 1248, p. 575.

¹⁴⁰ *NF 1887-1889*, *KSA* 13, Frühjahr 1888, 14 [64], p. 249.

¹⁴¹ *NF 1887-1889*, *KSA* 13, 15 [32], p. 427. En sentido semejante, *ibid*, 14 [94], p. 272, donde el anarquismo se vincula con el nihilismo, el cinismo, el hedonismo, etc., en una fragmento titulado "Filosofía como *décadence*"; en *KSA* 12, 7 [29], p. 305, es asociado con la "historia del vicio moderno", y en el 9 [126], p. 405, es incluido como "síntoma" del pesimismo moderno.

¹⁴² *NF 1887-1889*, *KSA* 13, 14 [73], p. 255 (el aforismo se titula "Folgen der *décadence*" e incluye en su lista, junto con el anarquismo, el pesimismo, la enfermedad, el alcoholismo, el celibato, la esterilidad, el histerismo, etc.).

consecuencia de la degeneración,¹⁴³ y el anarquista es alineado
junto con los enfermos mentales y los criminales.¹⁴⁴

Norden

¹⁴³ *NF 1887-1889, KSA 13, 14 [74], p.255.*

¹⁴⁴ *NF 1887-1889, KSA 13, 16 [53], pp. 503-504.*

II

Nihilismo
decadente:
la historia
de
un error.

1. LA HISTORIA DEL NIHILISMO

La temática del nihilismo es desarrollada en forma explícita por Nietzsche tardíamente, y la gran masa de textos que hacen referencia a la misma no fue entregada por el filósofo para su edición. En efecto, la fuente más completa para el desarrollo de esta temática se encuentra en los *Nachgelassene Fragmente*, y se podría plantear la cuestión de la relevancia de la misma habida cuenta del no interés de Nietzsche en su publicación. Sin embargo, entre estos fragmentos existe una gran cantidad de proyectos de obras abarcadoras de dicha problemática (y podríamos pensar que Nietzsche fue alcanzado por la "locura" antes de su intento de publicación)¹ y, por otro lado, la misma se hace presente, ya sea en forma explícita, ya sea en forma implícita, en el resto de sus obras. La cuestión del nihilismo atraviesa toda la obra de un pensador que firmaba algunos de sus primeros escritos precisamente como *Pacific Nil*² y constituye, según mi parecer, una de las ficciones interpretativas más fructíferas para encarar la obra de Nietzsche.

Destaco este aspecto de "ficción" en el uso de la categoría interpretativa porque la utilización de la misma puede brindar la apariencia de que el pensamiento de Nietzsche se desarrolla en la forma expositiva en que lo voy a presentar. La categoría de "nihilismo" me ha permitido "ordenar", aunque más no sea en forma provisoria, lo que en Nietzsche se halla disperso y fragmentado.

¹ De estos aforismos surgió *Der Wille zur Macht*, editado por Elisabeth Förster-Nietzsche. En los manuscritos existen muchos proyectos de obras imaginarias, inclusive, muchas de ellas, con sus correspondientes portadas. Constantemente NIETZSCHE proyectaba obras, y *Der Wille zur Macht* es una de ellas. El proyecto de esta obra en cuatro tomos aparece en *NF 1887-1889*, *KSA* 13, 11 [411], p. 190, 11 [414], p. 192, 14 [78], p. 25, 14 [136], p. 320, entre muchas otras citas. Aparentemente este proyecto, mal que le pese a Elisabeth, fue abandonado hacia fines de 1888, y con el título *Umwertung aller Werthe* (*KSA* 13, 11 [416]) aparece otra obra posible, especificada en 12 ítems.

² De esta manera firma NIETZSCHE algunos fragmentos, ya desde el año 1872. Véase *NF 1869-1874*, *KSA* 7, 26 [24], p. 586, fragmento que pertenece a la época en que componía la primera de las *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Esta forma de firmar representa una "traducción" de Friedrich (*friede*: "paz", *friedrich*: "pacífico") y una referencia al presunto origen polaco del apellido, que significaría "nada".

Tal ordenación puede brindar la ilusoria apariencia de una sistematización y totalización no pretendida por Nietzsche y puede llevar a confusión si no se manifiesta que la misma cumple, en este caso, la función que desempeñan las "ficciones" en la misma filosofía de Nietzsche: representa un intento provisorio, una suerte de error útil que luego debe ser abandonado.

Esta aclaración se torna necesaria cuando el pensamiento de un autor intenta, precisamente, mostrar la crisis que produce la ruptura con toda forma de totalización y la consiguiente desaparición de la pretendida transparencia del discurso. En una filosofía "trágica", que se presenta como oposición a una filosofía de la "resolución" en las síntesis de la dialéctica hegeliana, se privilegia la contradicción *qua* contradicción, más allá del propósito conciliatorio.³ Lo que pretendo realizar a continuación no es un intento de conciliar las contradicciones en la obra de Nietzsche, sino una presentación (demasiado "didáctica", si se quiere) del pensamiento del autor a partir de un "ordenamiento" ficticio de su obra en torno a la categoría interpretativa de "nihilismo". En este sentido, "nihilismo" es un "hilo de Ariadna" para orientarse en el laberinto de la filosofía de Nietzsche, como podría haberlo sido cualquier otra categoría.⁴

³ Precisamente NIETZSCHE destaca este aspecto de la filosofía hegeliana en el "Vorrede", 3, a M, KSA 3, p.15 : "los alemanes contemporáneos [...] entrevemos algo de verdad [...] detrás del célebre principio de la dialéctica con que contribuyó HEGEL al triunfo del espíritu alemán sobre Europa: 'La contradicción mueve el mundo: todas las cosas se contradicen a sí mismas'" ("der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend"). Sin embargo, como indico más adelante, NIETZSCHE critica a HEGEL por la subsunción de la contradicción en la categoría de totalidad.

⁴ DIET, EMMANUEL, utiliza como "hilo de Ariadna" el tema de las tres transformaciones del *Za* en *Nietzsche et les métamorphoses du divin*, Paris, Les Editions du Cerf, 1972, para interpretar el pensamiento nietzscheano; KREMER-MARIETTI, ANGELE, en *Thèmes et structures dans l'oeuvre de Nietzsche*, Paris, Lettres Modernes, 1957, el tema de Dionysos; MURIN, CHARLES, en *Nietzsche Problème. Généalogie d'une pensée*, Paris, Aubier-Presses de la Université de Montreal, la idea de genealogía. Para VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du Christianisme*, Paris, Cerf, 1974, el hilo de Ariadna es el indicado en el título, ya que el autor lo considera proporcionador de una crítica más amplia que la crítica a la metafísica, para el VATTIMO, G. de *Il soggetto e la maschera*, ed. cit., el concepto de máscara es utilizado en la medida en que puede reconducir a los demás conceptos nietzscheanos, y así se pueden señalar en los distintos intérpretes diversos "hilos" que

El tema del nihilismo representa, desde mi punto de vista, el aspecto principal de la "filosofía práctica" de Nietzsche, su indicación de las posibilidades para el hombre que debe actuar a partir de la constatación del sin-sentido y el absurdo de la existencia. Estas posibilidades están relacionadas con la creación de sentidos a partir de la destrucción de los valores de la metafísica tradicional, sentidos provisorios que impiden el peligro de la "errancia" infinita. Camus ha visto muy bien el punto nodal de la temática del nihilismo, desde el sentido acordado al vivir, a partir de su referencia al suicidio:

No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías vienen a continuación.⁵

Es el tema del sentido y la creación del mismo lo que permite el desarrollo de problemas como el nihilismo, el "desierto" que crece y se agiganta en nuestra época, a partir de la "vaciedad" de sentido impuesta por el mundo tecnocientífico. El valor de la existencia es un tema que pareciera estar en el corazón de la

permiten orientarse en el laberinto del pensamiento nietzscheano. Considero que lo importante con respecto a estos distintos "hilos" es el reconocer su función como tales, evitando la tentación de la sistematización última, o de la conversión del hilo en nueva *arkhé*.

⁵ CAMUS, ALBERT, *El mito de Sísifo*, trad. L.ECHAVARI, Buenos Aires, Losada, 1991, p. 13. En esta obra, el suicidio es considerado una solución de lo absurdo, en la medida en que se considera "verdadero" el absurdo y sin-sentido del mundo, la acción coherente no puede ser otra que el suicidio. NIETZSCHE en *FW, KSA* 3, 357, p. 600, señala que una vez que se deja de lado la interpretación cristiana del mundo "nos llega de inmediato y de una manera terrible la pregunta *schopenhaueriana*: ¿tiene la existencia, propiamente, algún sentido? -aquella pregunta que necesitará un par de siglos para ser escuchada plenamente y en toda su profundidad". Este "par de siglos" pueden ser los dos siglos de nihilismo profetizados por NIETZSCHE, que exigirán volver a plantearse la pregunta por el "sentido" desde la creación de sentidos del filósofo artista. Sobre los rastros nietzscheanos en las obras de CAMUS puede verse GRENIER, ROGER, "Camus: Sisyphé et les autres", *Magazine Littéraire*, Paris, Nº 298, avril 1992, pp. 75-76. BOUDOT, PIERRE, en *Nietzsche et l'au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, pp. 63-76, señala como rasgos comunes a muchos autores la aceptación profunda del mundo tal cual es, la inmanencia, la "totalidad amada sin referencia a la divinidad", etc.

reflexión sobre el nihilismo, valor que se hace presente en la entrevista entre el Sileno y el rey Midas, en la que el segundo pregunta qué es lo mejor y preferible para el hombre, y el acompañante de Dionysos contesta:

Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti -morir pronto" (Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich -bald zu sterben).⁶

Esta frase no sólo justifica el surgimiento de la decadencia en Grecia, sino que también permite la explicitación de los otros tipos de nihilismo, en la medida en que está presupuesta tanto en la necesidad de destrucción de "falsos sentidos" acordados a la vida por parte de los negadores de lo vital, como en la creación de valores como generación de sentidos. El "horror" que provoca el caos de la existencia, el peligro de la caída infinita en el abismo, la vorágine de la vida, no pueden ser vivenciados sin riesgo de "muerte", de pérdida total. La asunción de un "ordenamiento" provisorio de ese caos es lo que permite vivir. Sin embargo, el caos no es negado sino asumido en forma de "pluralidad". Podríamos decir que la interpretación en el sentido del perspectivismo nietzscheano "permite" que el caos -la contingencia, lo deviniente- "penetre" sin condenarnos a muerte. De este modo, las reflexiones de Nietzsche sobre el nihilismo y su propuesta "creadora" frente al mismo, no representan en manera alguna una nueva respuesta escéptica ni una caída en la errancia del sin sentido, posible tal vez desde un mero ludismo "intelectual", pero impracticable en la acción. Y en este punto se destaca la "fuerza práctica" de la filosofía de Nietzsche, que propone una posibilidad "ficcional" de ubicarse en el sin-sentido asumiendo sentidos provisorios. Frente a la pregunta sobre el pensar y el actuar después del nihilismo, la respuesta no es la de la negación o la caída en lo absurdo, sino la de la generación de sentidos y posibilidades para seguir viviendo de manera creadora.

⁶ GT, KSA 1, 3, p. 33.

Este aspecto práctico del nihilismo se evidencia en la constante referencia de Nietzsche al "hacer-no" (*Nein-thut*) como aquello que no puede ser aceptado y, en este sentido, pareciera ser la praxis el motor fundamental de la necesidad de ir más allá del nihilismo decadente y del nihilismo integral. Cuando Nietzsche critica la "nihilina rusa", indica que es

un pesimismo *bonae voluntatis* que no se limita a decir no, a querer no, sino -¡cosa horrible de pensar!- a *hacer* no (...der nicht bloss Nein sagt, Nein will, sondern -schrecklich zu denken!- Nein thut).⁷

Pero el nihilismo no es sólo una cuestión "individual" (la del enfrentamiento del hombre con el caos) sino que tiene una historia, es un proceso con un desarrollo que se hace patente precisamente, en la época y en el lugar (Europa de fin de siglo) en que Nietzsche escribe, en una historia cargada de contradicciones que avanza "hacia una catástofe",⁸ hacia una "era trágica".⁹ Esta historia, que comenzó hace siglos, es también la historia de los dos próximos siglos, es la historia futura que debe ser contada porque sus signos están presentes en todas partes: "el desierto crece".¹⁰

Para hacer referencia a esta historia, Nietzsche utiliza el término "nihilismo" en tres sentidos principales, indicando ese pasado-presente que se continúa hasta hoy (nihilismo decadente),

⁷ *JGB, KSA 5, 208, p. 34, trad. p. 147.* En oposición a esto, Zarathustra se presenta como "uno que bendice y que dice sí (Ich aber bin ein Segnender und ein Ja-sager) [...] a todos los abismos llevo, entonces, como una bendición, mi decir sí" (mein segnendes Ja-sagen) (*ASZ, KSA 4, "Vor Sonnen-Aufgang", pp. 208-209*). El decir sí es la expresión del *amor fati*, del sí dicho a la vida en todos sus aspectos.

⁸ "Toda la cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tortura de tensión que se acrecienta de década en década, como si fuera hacia una catástrofe: intranquila, violenta, precipitada, como un torrente que quiere llegar a su fin, que ya no reflexiona más, que tiene miedo de reflexionar". *NF 1887-1889, KSA 13, 11 [411], p. 189.*

⁹ "La era trágica para Europa: depende del combate con el nihilismo". *NF 1885-1887, KSA 12, 7 [31], p. 306*

¹⁰ Esta es una expresión de Za, *KSA 4, "Unter Töchtern der Wüste", p. 380 y p. 385* : "Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt", trad. pp. 407 y 411.

la tarea a asumir desde el presente (nihilismo integral) y la posibilidad abierta a partir del cumplimiento de esa tarea (nihilismo futuro). Estos tres tipos de nihilismo no se suceden como tres etapas de un proceso evolutivo, sin embargo, Nietzsche se coloca a sí mismo como el punto de ruptura de una determinada forma de filosofar e inicia el "grito de guerra" que permitirá la transvaluación necesaria para la creación de los nuevos valores. Porque Nietzsche es el "primer nihilista perfecto de Europa, que ya ha vivido el nihilismo hasta su fin en sí mismo":¹¹ ha sido hombre religioso y hombre metafísico, ha estado supeditado a la moral del bien y del mal y a los avatares culturales y sociales de su época.

2. EL NIHILISMO DECADENTE: COMIENZO DE LA FÁBULA.

*¿Qué habrá sentido al contemplar de frente
Los Arquetipos y los Esplendores?
Quizá lloró y se dijo: Vanamente
Busqué alimento en sombras y en errores.*

J.L. BORGES, "Baltasar Gracián".

Dos son los sentidos principales contenidos en el uso que Nietzsche realiza del término *décadence*. En primer lugar, la decadencia es una característica propia de todo lo vital: los deshechos y la basura son parte integrante de la vida, así como la vejez y el debilitamiento de las fuerzas. En segundo lugar, existe una decadencia de carácter cultural, que tiene que ver con el estado a que llega un pueblo cuando sus fuerzas están debilitadas, y todas sus manifestaciones resultan de una voluntad de poderío débil. Y esta decadencia posee una "lógica": el nihilismo.¹²

¹¹ *KSA* 13, 11 [411], p. 189.

¹² Según GRANIER, JEAN, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, pp. 246 ss., es necesario distinguir entre decadencia y nihilismo, teniendo en cuenta que en los *Fragmentos Póstumos* la decadencia aparece como una consecuencia necesaria de la superación vital. MOREL, Georges, *Nietzsche. Introduction à une première lecture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, T II, p. 286 ss., señala que es imposible realizar una distinción entre decadencia y nihilismo, ya que la decadencia no puede ser considerada como "un fenómeno normal" que no represente una amenaza para la vida. Por mi parte, pienso que en NIETZSCHE están presentes los dos usos del término, y que de acuerdo al segundo sentido de *décadence*, existe un tipo de nihilismo que necesariamente es decadente, y que es el que se inicia con SOCRATES y alcanza su sistematización en Platón.

La historia europeo-occidental tiene su origen en Grecia: a Grecia se remonta Nietzsche para analizar este fenómeno de la decadencia que origina los sistemas metafísicos que resultan expresión del nihilismo, y la figura central en este análisis es Sócrates. ¹³

Sócrates no sólo fue un decadente, sino que es el iniciador de la decadencia occidental y el inspirador de la metafísica negadora de lo vital ¹⁴, a partir de su creación del "hombre teórico". Esta creación se enlaza con la religión griega, en tanto significa una respuesta a los excesos del dionisismo.

¹³ En algunos aspectos, la figura de SOCRATES es comparable a la de Wagner en la vida de NIETZSCHE. Se podría decir que estos dos son los hombres que NIETZSCHE más ha amado y más ha odiado en su vida. "Habiendo conocido a SOCRATES, Nietzsche no lo abandona más", señala MOREL, *op. cit.*, T. II, p. 256. En pp. 257 ss. MOREL indica los puntos de contacto entre SOCRATES y NIETZSCHE: ambos hacen de la ética el dominio fundamental del filosofar y, rechazando la moralidad de las costumbres, la relacionan con la libertad individual. Al igual que SOCRATES, también NIETZSCHE es un promotor de la "filosofía medicinal": ambos ven la enfermedad y la forma de "curarla". Pero para SOCRATES la vida misma es una enfermedad y, en este sentido, es un reactivo. Véase *FW*, *KSA* 3, 340, p. 569. KAUFMANN, W., en *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York, Meridian Books, Part IV, "Nietzsche's Admiration for Socrates", pp. 334-352, señala que se ha tomado como un dogma incuestionado que NIETZSCHE repudiaba a SOCRATES. A partir de ciertos textos, KAUFMANN intenta mostrar la tesis contraria. Su interés en esta revalorización de la figura de SOCRATES se relaciona con la tesis que guía su trabajo: destacar el elemento apolíneo frente al dionisiaco, lo que se expresa en la moral como sublimación: SOCRATES sería el modelo claro del triunfo de lo apolíneo. JOVANOVSKI, T., critica esta sobrestimación de la figura de SOCRATES en "Critique of Walter Kaufmann's Nietzsche's Attitude Toward Socrates", en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, (en adelante, se citan como *Nietzsche-Studien*, indicando volumen y año), Berlin-New York, Walter de Gruyter, Band 20, 1991, pp. 329-358.

¹⁴ En *MA I*, *KSA* 2, 261 pp. 214-218 NIETZSCHE caracteriza la cultura griega a partir de los múltiples talentos de sus hombres, lo que impedía un avance progresivo. En una cultura de avances y retrocesos rápidos, SOCRATES es la piedra que lanzada contra esa máquina que avanza rápidamente, la hace saltar. En esta caracterización que hace NIETZSCHE, la cultura presocrática es considerada, como en *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, *KSA* 1, pp. 799-872 como poseedora de un gran poder creativo. A partir de SOCRATES, se produce esa peculiar alianza entre verdad y violencia que va a caracterizar toda la historia de la filosofía. Cada filósofo, en la medida en que se considera dueño de la verdad se transforma en un "tirano", y SOCRATES ha sido el tirano que dominó los instintos griegos en nombre de una razón hipertrofiada.

Para Nietzsche, la religión se origina a partir de aquellos sentimientos de fuerza que resultan tan extremos que el que los experimenta los considera extraños a su propia persona: esto genera una sensación de falta de responsabilidad y una atribución a "otras esferas" -no humanas- de dicho poder.¹⁵ Pero los griegos han otorgado un carácter distinto a sus dioses: en lugar de constituirlos como la negación de lo propiamente humano -dios abstracto, idea-, los han creado con las mismas características que los hombres. El mundo griego de los dioses es una suerte de velo que cubre el horror de la vida -ese horror que expresaba el Sileno- como las rosas sobre la cruz, en la expresión de Goethe. Pero el dios griego está sometido a los mismos avatares y azares que el hombre, no representa, como, por ejemplo, el dios cristiano, una negación de lo vital. El dios vive casi la misma vida que los humanos: el griego "vio" el abismo y no lo negó -como el cristiano- sino que le colocó un velo, mediante la creación artística de las divinidades. Por eso, para Nietzsche, los griegos son profundos: porque supieron mantenerse en la superficie. Refiriéndose a la idea de Dios cristiano, Nietzsche señala:

Que *en sí* la concepción de los dioses no tiene que llevar necesariamente a esa depravación de la fantasía [...], que hay formas más nobles de servirnos de la ficción poética de los dioses que para esta autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre, en las que han sido maestros los últimos milenios de Europa,- esto es cosa que, por fortuna, aún puede inferirse de toda mirada dirigida a los *dioses griegos*, a esos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el *animal* se sentía divinizado en el hombre y *no* se devoraba a sí mismo, *no* se enfurecía contra sí mismo!¹⁶

¹⁵ Como señala MOREL, *op.cit.*, Tome II, *Analyse de la maladie*, p. 128, "la religión nace del miedo del hombre ante sí y ante los otros, es decir, de su impotencia para aceptar el proyecto de la libertad, de la superación de sí como voluntad de poder".

¹⁶ *GM*, KSA 5, II, 23, p.333, trad. p. 107. En este párrafo, NIETZSCHE compara los conceptos cristiano de "pecado" y griego de "locura". Mientras que en el primer caso los crímenes son atribuidos al hombre mismo, en virtud de la "mala conciencia", para el griego los crímenes se explican por referencia a otro: "un dios me ha trastornado". De este modo, los dioses griegos justifican el mal y asumen la culpa, culpa que es atribuible al hombre pecador en el cristianismo.

Sin embargo, si bien Sócrates fue el verdadero "padre" de la decadencia griega, esa posibilidad le fue dada por el hecho de encontrarse ante una "sociedad enferma". Esta enfermedad se relaciona con la irrupción del dionisismo en un mundo apolíneo, mundo de los límites y del "conócete a ti mismo". Mientras que el apolinismo coloca un velo sobre las fuerzas terribles, el dionisismo se abandona a ellas, rompiendo los límites.¹⁷ Estos dos caracteres de la religiosidad griega generan "patologías" cuando son exclusivizados, y ése es el panorama con el que se encuentra Sócrates: sus contemporáneos son "hombres sobreexcitados".

Sócrates y Platón, en tanto decadentes, son síntomas de la disolución griega, "antigriegos": la misma fealdad de Sócrates es "casi una refutación".¹⁸ Ante una situación cultural de "desenfreno de los instintos" (situación que reproducía en sí mismo y expresaba en su rostro) Sócrates representa la respuesta típica del "reactivo": no pudiendo generar valores a partir de la afirmación de sí mismo, los inventa desde la negación de todo aquello que se le opone. Y ante unos instintos anárquicos, Sócrates opone una razón hipertrofiada, una dialéctica vengativa y la ecuación razón=virtud=felicidad. Sin embargo, al presentarse a sí mismo como el "salvador" de la cultura griega, sumida en una anarquía instintiva que amenazaba con hacerla sucumbir totalmente, Sócrates *modifica* la expresión de la *décadence* pero no puede eliminarla:

¹⁷ Es necesario tener en cuenta que en *GT* el dionisismo es interpretado bajo la óptica schopenhaueriana y, en este sentido, la ruptura del principio de individualidad supone la identidad con la "voluntad" que no es otra que la voluntad de vivir del filósofo pesimista. Este carácter desaparece en obras posteriores, cuando NIETZSCHE "se cura" del pesimismo y, sobre todo en los *NF* se destaca el aspecto de unión entre características separables desde una perspectiva apolínea: creación y destrucción, placer y dolor, nacimiento y muerte, etc.

¹⁸ *GD*, *KSA* 6, "Das Problem des Sokrates", 2, pp. 67-68. La "fealdad" de SOCRATES es una muestra de una voluntad de poder débil. En *Za* NIETZSCHE afirma que la belleza es la manifestación de la voluntad de poder: "Wenn die Macht gnädig wird und herabkommt in's Sichtbare: Schönheit heiße ich solches Herabkommen", *Za*, *KSA* 4, "Von der Erhabenen", p. 152.

Es un autoengaño de filósofos y moralistas creer que salen de la decadencia si luchan contra ella. Esta se encuentra fuera de su voluntad: y como reconocen esto tan poco, tarde se descubre que han formado parte de los más vigorosos promotores de la decadencia.¹⁹

Luchando contra la decadencia, Sócrates fue un promotor de la misma en la medida en que estableció una violencia similar a la que quería eliminar, pero de signo contrario. Y aquí comienza la verdadera historia de la violencia, la que se encuentra asociada con la fría luz de una razón hipertrofiada que opera por negación. Sócrates cambió un tipo de tiranía por otro peor, en la medida en que a partir de este momento la violencia se oculta, se enrosca y tiende a desaparecer en la forma del silogismo, del pálido conocimiento. La mediación que aleja de la vida esconde en sí la vida torturada y torturante. Porque cada vez más, en la medida en que la filosofía se sistematiza, olvida su origen, lo trastoca, lo trastorna, lo niega: ahora la razón es la gran conciliadora, la única oposición posible a la violencia. Por eso la razón hipertrofiada se convierte en tribunal, en juez, en mediador de todo conflicto.

A partir de Platón, la decadencia griega se asemeja cada vez más a lo que luego será el cristianismo, el cual no es, en definitiva, más que "platonismo para el pueblo".²⁰ Platón, seducido por los sacerdotes egipcios, no sólo tiñe de religión la filosofía, sino que inicia el gesto de conversión de la misma en "mímica de sepulturero":

Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran.[...] ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero!²¹

¹⁹ KSA 13, 11 [100], p. 49 (el fragmento se titula "Filosofía como *décadence*. Para la crítica de los filósofos"). En *GD*, KSA 6, "Das Problem des Sokrates", 11, pp. 72-73 el fragmento es similar, aplicado ahora a SOCRATES.

²⁰ *JGB*, KSA 5, "Vorrede", p. 12, trad. p. 19.

²¹ *GD*, KSA 6, p. 75, en *AC*, KSA 6, 19, p.185. Nótese, de paso, la relación del concepto de "monótono-teísmo" con la noción de ontoteología heideggeriana.

El concepto creado por Nietzsche, *Monotono-theismus* es una expresión muy sugestiva para caracterizar los sistemas metafísicos que surgen a partir de una *ilusión óptico-moral*.²² La metafísica genera conceptos atravesados por la inmutabilidad (egipticismo) que se organizan sistemático-piramidalmente a partir de un principio que opera como *arkhé*, principio jerarquizador y fundamentador del pensar y del obrar. Como señala Schürmann,²³ la metafísica se apoya sobre un "primer noumenal" que cumple las funciones de fundamento ontológico y también moral, en la medida en que la pregunta "¿qué debo hacer?" se responde a partir de dicho primer principio. "Pensar" es para la metafísica asegurarse un fundamento racional y "obrar" implica el conformar las acciones a dicho fundamento.

Para Nietzsche, esta pirámide tiene carácter "óptico-moral" en virtud de la primacía concedida al conocimiento representativo (óptico: las ideas platónicas, ¿qué son sino el "aspecto" de las cosas?) y de la peculiar relación entre metafísica y moral. Los hombres crean sistemas metafísicos en los que el principio supremo adquiere el carácter de lo valioso, generando una jerarquía axiológica que permitirá la clasificación de las acciones humanas en virtud de su mayor o menor acercamiento a dicho principio. La idea de "Bien" platónica es también el ideal del sabio, el patrón de medida de la acción "buena". Estos sistemas son caracterizados como "ilusión", rasgo que se relaciona, por un lado, con una progresiva sutílización de la idea, la cual, a medida que se torna más inaprensible y lejana, genera las bases de su propia destrucción,²⁴ y por otro, con la necesidad humana de venerar algo que se presente con ciertos atributos de permanencia.

²² La idea de "ilusión óptico-moral" está en *GD, KSA 6*, "Die Vernunft in der Philosophie", 6, p. 78. Nótese la relación de esta noción con la temática de la "imagen del mundo" en HEIDEGGER, que desarrollo más adelante en el capítulo dedicado a la interpretación heideggeriana del pensamiento de NIETZSCHE.

²³ SCHÜRMANN, REINER, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, pp. 11 ss.

²⁴ Este proceso por el cual las nociones fundamentales de los sistemas religiosos y metafísicos van perdiendo su base de sustentación es descrito por NIETZSCHE en los seis pasos de la "Historia de un error", *GD, KSA 6*, pp. 80-81.

Estos sistemas ordenados en torno a un "dios" (*Theismus*) inmutable (*Monotono-*) son *nihil* desde su misma concepción, porque representan una mentira que no se sabe como tal: la mentira de la creencia en un orden puro, aséptico, trascendente, no cambiante, más allá de la realidad del devenir caótico y mudable. Ese mundo de valores y entidades trascendentes, creado por los trasmundanos (*Hinterweltern*), los alucinados del más allá, los tísicos de alma, los despreciadores del cuerpo, los predicadores de la muerte,²⁵ es una nada y una afirmación de la misma voluntad de nada.²⁶

2.1. La muerte de Dios.

Por eso la "muerte de Dios" tiene un doble aspecto. Si bien existe una época histórica en que esa muerte se hace visible para los hombres europeos, la misma se inicia desde el primer momento en que "dios" (léase el imperativo categórico, la Idea platónica, la voluntad de vida de Schopenhauer, etc.) es generado. Todo el mundo trascendente es "nihil" desde su inicio, si bien los hombres son concientes de esta muerte a partir de los resultados de la *Aufklärung*.

El tema de la "muerte de Dios" era, en la época en que Nietzsche escribe, un tópico literario desde hacía tiempo. Jean Paul había hablado en su "Visión"²⁷ de la desaparición de Dios,

²⁵ Todas estas expresiones se encuentran en *Za*, KSA 4, pp. 55, 39, 35.

²⁶ Para un desarrollo de las distintas críticas a la filosofía idealista racional, puede verse DJURIC, MIHAÏLO, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1985, pp. 8-115.

²⁷ JEAN PAUL realizó la primera versión de su famosa "Visión" en agosto de 1789, versión que apareció en 1790 con el título *Das toten Shakespeare Klage unter toten Zuhörern in der Kirche, dass kein Gott sein*. Este lamento de Shakespeare muerto ante oyentes muertos sobre la no existencia de Dios es, en 1796, el *Reden des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei*, que traduce M. DE STÄEL al francés y que genera toda una serie de escritos de DE VIGNY, NODIER, NERVAL, BAUDELAIRE, VICTOR HUGO, etc. Esta "Visión" de 1796 describe el sueño del momento de la Resurrección de los Muertos, momento en que el mismo Cristo anuncia que Dios no existe. Cuando todos los muertos claman: "¡Cristo! ¿Hay Dios?", Cristo anuncia la no existencia. El ha descendido hasta los mismos límites del universo, y no lo ha hallado. Buscando la mirada de Dios en la bóveda de los cielos, sólo se ha encontrado con una

anunciada en el momento de la resurrección de los muertos por el mismo Cristo. Los hombres huérfanos de Dios, han quedado solos en la fosa del universo, elevando sus ojos hacia un cielo desierto que es la misma nada sin Dios.

Desde el año 1800, "un vacío inmenso se extiende por una Europa en la que el viejo Dios ha muerto y el viejo orden está podrido, aunque conserve aún, obstinadamente, sus posiciones".²⁸ En 1837, en *Le mont des Oliviers* Alfred de Vigny muestra la situación del hombre abandonado, carente de Dios y Gerard de Nerval, símbolo trágico de su época,²⁹ alza también la voz del hombre sin Dios. Aquel escritor amado por Nietzsche, Heine, había hablado asimismo de la muerte de aquel que comenzó siendo un dios fuerte entre los egipcios y agonizaba con el cristianismo de su época.³⁰

El discurso del "loco" de la *Gaya Ciencia*³¹ que busca a Dios y anuncia su muerte provoca risas entre los ateos que no saben comprender la grandeza de se acontecimiento:

órbita vacía, negra y sin fondo. Los hombres y Cristo mismo han quedado huérfanos y en el cielo, la nada, el azar, la soledad.

²⁸ HEER, *op. cit.*, Tomo I, p. 255. HEER describe sobre todo este año de 1800 como una época de pesimismo y dolor universal, y es en esta época también que comienza a hablarse de la "náusea", el aburrimiento y el sufrimiento ante la nada. VIGNY hablará en su *Satanás del ennui du ciel* (lo que para NIETZSCHE será el "monótono-teísmo" cristiano) y el *ennui* será también uno de los sentimientos de BAUDELAIRE y los decadentes. Véase *supra* "El nihilismo anterior", "2.3. Nihilismo y décadence".

²⁹ El cadáver ahorcado de NERVAL (Gérard LABRUNIE), helado frente a un asilo de mendigos parece ser un símbolo trágico de una época en que el hombre se siente solo, enfrentado a la nada de hallarse sin Dios, mendigo eterno en un mundo en el que la voz divina ha sido acallada. NERVAL escribe *Le Christ aux oliviers* en 1844, con un contenido semejante a la obra de VIGNY.

³⁰ En el ámbito filosófico, un contemporáneo de NIETZSCHE -a quien se refiere varias veces en los *NF-*, PHILIPP MAINLANDER (seud. de BATZ 1841-1876), se había referido a la muerte de Dios en *Die Philosophie der Erlösung*. En esta obra, señala que Dios había existido como unidad originaria, y que a partir de su muerte había surgido el mundo con su pluralidad, sometido a la ley del dolor universal de la que ya hablara SCHOPENHAUER. A partir del reconocimiento de que lo mejor para el hombre era la no existencia, MAINLANDER recomendaba el suicidio para lograr la redención, recomendación que él mismo puso en práctica.

³¹ Utilizo el título *La Gaya Ciencia*, que es, en realidad, el subtítulo de la obra, porque es la forma en que es conocida la misma en general, y la manera en que se suele citarla. El título correcto sería *La ciencia alegre*, (o *jovial*), ya que *Gaya Scienza* es el subtítulo que NIETZSCHE agrega a *Die Fröliche Wissenschaft*.

Vine demasiado pronto [...] este acontecimiento enorme (*ungeheure Ereigniss*) está todavía en camino, viene andando, más aún no ha llegado a los oídos de los hombres. ³²

El anuncio del "asesinato" de Dios supone "borrar el horizonte": desaparece todo un proyecto de mundo basado en un principio-*arkhé* trascendente, y el hombre sin "arriba" ni "abajo" cae errante en "una nada infinita". La muerte de Dios implica esa caída infinita, esa errancia de la pérdida del fundamento, del piso especulativo en el que se sostenían los sistemas filosóficos y morales. La muerte de Dios significa que se hace la noche oscura para el hombre que se guiaba por la fría luz de la razón, porque su razón (la razón hipertrofiada) también cae. La muerte de Dios abre un vacío inmenso y alienta en su seno la nada, ahora vista frente a frente y no enmascarada bajo nociones como "Idea", "Valor", "Dios". La muerte de Dios como pérdida de los valores, desacralización de "las grandes nociones" y los "pensamientos más sublimes" sumerge al hombre en un estado de pesimismo y desazón ante la nada. Porque que Dios haya muerto no significa ni primariamente ni fundamentalmente que ha muerto el Dios cristiano personal. Dicho Dios era sólo una manifestación más del mismo proceso: el que llevó a los hombres a construir pirámides conceptuales con un principio supremo -un fundamento- que las regía y en el que todo encontraba su explicación última. Por eso la muerte de Dios es la muerte de la moral, de la metafísica, de la gramática misma.³³ Ese rencor furibundo de Nietzsche hacia el Dios

Este subtítulo tiene connotaciones de la cultura provenzal y la lengua occitana ("gay saber" era el de los trovadores, que cantaban a la manera de "Príncipe Vogelfrei" de la obra de NIETZSCHE). JARA traduce por *La ciencia jovial* en su edición de Caracas, Monte Avila, 21992. En la "Introducción" a esta traducción (VIII-XII) hace referencia a los "desvaríos" del título.

³² FW, KSA 3, 125, pp. 480-482. Cuando el loco busca a Dios, los que no creen en El se burlan de dicha búsqueda, en cierto modo, todos saben que Dios no existe. Sin embargo, el loco anuncia el "asesinato" de Dios, y dicho asesinato significa "borrar el horizonte" y una caída sin fin en el vacío. El horizonte se ha borrado porque ha desaparecido toda una configuración de sentidos que necesitaba de Dios para sostenerse, ha desaparecido el fundamento y con él "el arriba y el abajo".

cristiano en el *Anticristo* puede ser explicitada desde el punto de vista de que dicho Dios es el fenómeno más visible y palpable para los hombres de su tiempo de la noción de fundamento, y el fundamento que ha producido los efectos más devastadores en virtud de su influencia en occidente.

Nietzsche "describe" la muerte de Dios de muchas maneras. Es un "acontecimiento" (*Ereigniss*) demasiado grande para ser comprendido por todos los hombres,³⁴ , pero, sin embargo, son los hombres mismos quienes han asesinado a Dios. La sinceridad de los confesionarios , transformada en conciencia científica, y aplicada a Dios, no puede menos que destruirlo³⁵ , porque la labor del espíritu libre mostrará lo "humano demasiado humano" de dicho concepto.

³³ Como señala SAVATER, F., en *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona, Dopesa,³1979, p. 47, "Dios era el *sentido* del mundo, el garante de las instituciones políticas, el respaldo de la autoridad, el insobornable sancionador -premio y castigo- de la moral, creador, mantenedor, rescatador de la dignidad del hombre, que sin embargo frente a él no era nada; pero Dios era también, y quizás principalmente, el significado de nuestro lenguaje, la posibilidad de un conocimiento organizado, las leyes de la naturaleza y las de la lógica, conservador de la estabilidad en la existencia de las cosas y de la identidad personal...".

³⁴ *FW, KSA* 3, 343, pp. 573-574. En este aforismo la muerte de Dios aparece como el más importante acontecimiento reciente y sobre todo como pérdida de fe en el Dios cristiano. Pero este acontecimiento no ha producido ruido por ser demasiado grande y demasiado lejano para la comprensión del común de los hombres, quienes no sólo no percibirán este hecho, sino que tampoco serán capaces de comprender lo que trae consigo esta muerte: la desaparición de todo lo que en Dios se apoyaba, en síntesis, la moral europea. Para el filósofo-espíritu libre, la muerte de Dios permite la apertura de un nuevo horizonte: las naves pueden bogar hacia el "peligro" de la pérdida del fundamento.

³⁵ *FW, KSA* 3, 357, pp. 597-602. Examinando el problema de lo alemán, NIETZSCHE señala a SCHOPENHAUER como el primer ateo convencido de Alemania y considera que el planteamiento de un ateísmo absoluto no es ni más ni menos que la consecuencia necesaria del mismo impulso a la verdad cristiano, que se prohíbe a sí mismo la "mentira de Dios". A partir de esa "sinceridad de confesionario" transformada en rigor científico, Dios no podía menos que desaparecer. Esta referencia al impulso de verdad, que no deja de plantear sus interrogantes y genera toda una serie de objeciones a partir del "desenmascaramiento" que hace NIETZSCHE de dicho impulso, está mostrando, sin embargo, que la raíz de la muerte de Dios se encuentra en su misma invención: desde el momento en que Dios es creado su muerte está anunciada.

El papa jubilado que se acerca a Zaratustra indica que Dios se murió por su excesiva compasión, y en *Así habló Zaratustra* un asesino está identificado.³⁶

A partir del acontecimiento de la muerte de Dios, el nihilismo decadente se encuentra con el *nihil* de aquello a que había atribuido el más alto grado de ser y valor. Por eso la muerte de Dios implica enfrentarse al sin sentido nuevamente, en la medida en que es nihilizado todo sentido construido a partir del dios-principio-fundamento. La nihilización del principio arrastra consigo la de todo aquello que se construía a partir de él y en él se apoyaba: la ética que exigía un principio determinador del valor moral de las acciones, la ciencia que necesitaba de "leyes" y pretendía conocer la "verdadera realidad", el lenguaje configurado desde categorías pretensiosas de un acceso al ser mismo.

2.2. El pesimismo y sus formas.

La muerte de Dios genera un estado de pesimismo, que Nietzsche considera como un estadio intermedio de desvalorización de los valores. El pesimismo tiene dos vertientes: existe un pesimismo de la debilidad y un pesimismo de la fortaleza.

El pesimismo de la debilidad se halla representado por Schopenhauer, el budismo y la actitud historicista. El pesimismo de la fortaleza asume dos formas : como pesimismo incompleto, se presenta en la forma de anarquismo, socialismo y wagnerismo. Como pesimismo completo, a su vez, puede transformarse en escepticismo (el nihilismo integral de Nietzsche se encuentra dentro de esta categoría) o en pesimismo de la fortaleza completo y activo, es decir, creador (nihilismo futuro nietzscheano).

³⁶ El papa jubilado es uno de los pretendidos "hombres superiores" que se acerca a Zaratustra, al quedarse "sin trabajo" por la muerte de Dios. Véase *Za*, *KSA* 4, IV, "Ausser Dienst", pp. 321 ss. El asesino de Dios es "el más feo de los hombres" que mata a Dios por un sentimiento de venganza hacia aquel que lo observaba constantemente. *Ibid.*, "Der hässlichste Mensch", pp. 327-332.

2.2.1. El pesimismo de la debilidad.

Schopenhauer representa la primera revelación a nivel filosófico para Nietzsche y el primer maestro en este sentido.³⁷ En sus comienzos filosóficos, la actitud de Nietzsche hacia Schopenhauer es la del hombre que admira y rinde tributo al maestro, como lo hace en la tercera de las *Unzeitgemässe Betrachtungen, Schopenhauer als Erzieher*. Fue el reconocimiento de la mediocridad intelectual y moral de su época lo que acercó a Nietzsche al pensador pesimista, en tanto se vio impulsado por el deseo de encontrar un filósofo que pudiera sacarlos -a él y sus contemporáneos- de la miseria de la época: "Le comprendí como si hubiera escrito para mí".³⁸

En esta *Intempestiva* Schopenhauer es alabado como escritor auténtico que no necesita seducir y representante de la forma de vida paradigmática para todo filósofo, en la medida de su aspiración a la independencia con respecto a los poderes de su época. A diferencia de Kant, que conservó la apariencia de una fe religiosa que no poseía, Schopenhauer asumió su ateísmo y se transformó en un verdadero eremita. En este sentido, cumple una importante misión como educador, en la medida en que permite una educación "contra" el tiempo actual, a partir de la postulación de una valor de la vida superior. El hombre schopenhaueriano que busca matar su voluntad personal, asumiendo el sufrimiento de la

³⁷ El primer contacto de NIETZSCHE con la obra de SCHOPENHAUER acontece en 1865, cuando en una librería encuentra *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Esta lectura de autorrenuncia llevó al joven NIETZSCHE a realizar mortificaciones corporales durante dos semanas, pero luego la necesidad de retomar sus estudios lo obligó a abandonar este ascetismo predicado por el filósofo pesimista. Posteriormente, la importancia concedida a SCHOPENHAUER se relaciona más con sus características de educador que con los aspectos ascéticos de su filosofía. Véase JANZ, C.P., *Friedrich Nietzsche, Tomo I Infancia y juventud*, trad. J.MUNOZ e I. REGUERA, Madrid, Alianza, 1981, pp. 157-160. Para una referencia de los distintos momentos de la importancia de SCHOPENHAUER en el pensamiento de NIETZSCHE, puede verse LLINARES, J.B., "Nietzsche, intérprete de Schopenhauer (La rosa y el crisantemo)", en URDANIBIA, J. (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 170-197.

³⁸ SE, KSA 1, pp. 337 ss. Sin embargo, en EH, KSA 6, "Warum ich so gute Bücher schreibe", "Die geburt der Tragödie" 1, p. 309, trad. p. 69, dice "Schopenhauer se equivocó aquí como se equivocó en todo".

veracidad y alcanzando una aniquilación de sí mismo como verdadero sentido de la vida, representa para el Nietzsche aún metafísico el tipo de "hombre auténtico". En *Ecce Homo* Nietzsche justifica su primera adhesión al filósofo pesimista, señalando que esta obra (como también lo es *Die Geburt del Tragödie*) representa una parte de su historia, de su devenir, en una época en la que aún se encontraba muy lejos del Nietzsche que ha ido más allá de las posturas pesimistas.

El primero de los pretendidos hombres superiores con quien se encuentra Zaratustra en la cuarta parte de *Also sprach Zarathustra* es precisamente el adivino, representante de las ideas de Schopenhauer. Predicador de la doctrina que dice "Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue",³⁹ el adivino expresa la náusea vital y el "gran hastío" pesimista. Schopenhauer es expresión del "instinto degenerativo que se vuelve contra la vida en subterránea avidez de venganza".⁴⁰

Zaratustra escucha las doctrinas del adivino ⁴¹ y, cuando se reencuentra con él en la cuarta parte de la obra, el adivino-Schopenhauer pretende inducirlo a cometer el pecado de la compasión. En la ética de Schopenhauer, la compasión tiene un lugar fundamental, y cuando Nietzsche caracteriza su época habla de "animalismo"⁴² en virtud de esta concesión a dicha virtud.

En *Die Welt als Wille und Vorstellung* Schopenhauer, quien filosofa fundamentalmente contra Hegel, desea proclamar una

³⁹ Za, KSA 4, "Der Wahrsager", p. 172 ss., trad. p. 197 ss.

⁴⁰ EH, KSA 6, p. 309, trad. p. 69.

⁴¹ En Za, KSA 4, "Der Wahrsager", pp. 172 ss., Zaratustra relata que una gran tristeza se enseñoreó sobre los hombres, y se difundió la doctrina que dice "Todo es vacío, todo es idéntico, todo fue" predicada por un adivino. Luego de esto, Zaratustra tuvo un sueño, en el que se vio a sí mismo como guardián del "castillo de la muerte", velador de ataúdes de cristal desde los cuales la vida vencida lo observaba, hasta que llegó un viento fuerte que destruyó los ataúdes, liberando mariposas, locos, niños...

⁴² NF 1885-1887, KSA 12, 9 [178], p. 440: "Los tres siglos. Su diferente sensibilidad se expresa en :

Aristocratismo: Descartes, dominio de la razón, testimonio de la soberanía de la voluntad.

Feminismo: Rousseau, dominio del sentimiento, testimonio de la soberanía de los sentidos.(mentiroso).

Animalismo: Schopenhauer, dominio de los apetitos, testimonio de la soberanía de la animalidad (más honrado, pero más tenebroso)."

"filosofía de lo concreto", filosofía que sigue los caminos de una afirmación de la voluntad como real y la derivación de una ética a partir de la misma. Sin embargo, en forma similar a Hegel postula un "en sí" (*Wille*) que se objetiva en la particularización. En este sentido, para Schopenhauer cada cosa representa una individualización de esa voluntad nouménica. Retomando la distinción kantiana entre lo fenoménico y lo nouménico, lo primero, determinado espacio-temporalmente, oculta lo nouménico, captable a través de una intuición. El mundo que experimentamos sensiblemente es el mundo de la representación, en la que no conocemos en realidad los objetos sino, en última instancia, a nosotros mismos *qua* conocedores. El mundo de la representación es el mundo totalmente determinado por la subjetividad, por esa unificación, a través del cerebro, de las emisiones sensitivas del sistema nervioso. El principio de razón suficiente explicita las cuatro formas en que ese mundo es representado, pero no puede permitir el acceso a la "verdadera realidad" de la voluntad.

Para acceder a la voluntad, Schopenhauer parte del cuerpo humano como hilo conductor, de la misma manera en que Nietzsche, en sus *Nachgelassene Fragmente* utiliza el cuerpo como "hilo conductor" para alcanzar la noción de *Wille zur Macht*.⁴³ El cuerpo no sólo es representado sino que también resulta experimentado como actividad, actividad sostenedora incluso de la misma actitud representativa.

A partir de la experiencia del cuerpo es posible acceder a la voluntad, la energía que es el sustrato del mundo y que se hace presente y manifiesta en todos los fenómenos. La voluntad, como actividad irracional y prerracional, se manifiesta en todo lo individual como una identidad más allá de las particularidades. Lo que tienen en común la materia, los fenómenos físico-químicos, la vida vegetal y animal y el hombre, es esta energía única, esta fuerza ciega que permanece incognoscible para el mundo de las representaciones, que se mueve siempre en el ámbito de lo fenoménico.

Esta energía que quiere manifestarse está condenada a hacerlo en el límite de lo individual fenoménico, y en el obstáculo que representa lo individual para su aspiración avasalladora, la

⁴³ La idea del cuerpo como "hilo conductor" aparece en varios fragmentos póstumos. Véase, entre otros, *NF 1885-1887*, *KSA* 12, 2 [70], y 2 [68], ambos en la p. 92.

voluntad convierte al mundo en un escenario del dolor universal y de la lucha. Todo en la naturaleza se encuentra enfrentado y en disputa: el vegetal con el animal, el cazador con el cazado: no existe posibilidad de paz en la medida en que al ser la misma voluntad la que quiere en cada ente individual y al hallarse limitada por ese obstáculo de lo individual, cada ente quiere ese "algo más" de voluntad que el otro tiene (la voluntad se quiere a sí misma, rompiendo el límite de lo individual). Este mundo como dolor universal se expresa en el hastío a que accede el hombre una vez que ha colmado sus deseos y aspiraciones: el placer genera el cansancio vital. La vida, como decía el adivino, es dolor que sólo origina vaciedad y cansancio cuando se intenta escapar de él.

Una de las formas de escapar a este dolor es el arte, porque el artista, en la medida en que accede a las ideas (objetivaciones de la voluntad) escapa al límite de lo individual y, con ello, al dolor. Schopenhauer establece una escala de las artes que comienza por la arquitectura, supeditada aún a fines utilitarios, y que pasando por la pintura, la escultura, la poesía y la tragedia, accede, con la música a la expresión misma de la voluntad:

...la música no es en modo alguno la imagen de las Ideas, como las demás artes, sino *la imagen de la voluntad misma*.⁴⁴

Pero el arte representa una forma transitoria de acceso a la voluntad. Es en la filosofía práctica a nivel de la ética en la que se muestran otras formas más permanentes de escapar a este dolor que provoca el vivir. Una de estas formas consiste en la afirmación de la voluntad de vida, ya sea a través del suicidio, ya sea mediante el cumplimiento de las funciones naturales de conservación y reproducción. El suicida representa una afirmación de la vida en la medida en que su renuncia a una forma concreta de vida supone la negación de determinadas condiciones de la misma, por amor a la vida en general. La voluntad de conservación y de reproducción son formas de afirmar la voluntad de vida en su mantenimiento y en su perpetuación en la especie.

⁴⁴ SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1, 52. Las ideas representan en esta filosofía las objetivaciones de la Voluntad única y ocupan, en este sentido, un lugar intermedio entre la voluntad nouménica y el mundo de lo fenoménico particularizado.

La vida como restauración de la justicia representa otra forma de escapar al dolor, en la medida en que la bondad (la compasión) supera lo meramente individual que la produce. Pero el pesimismo de Schopenhauer lo lleva a señalar este ideal como difícil y constantemente cercado por ese retorno a lo individual que es el egoísmo. Por eso no queda, en definitiva, más salida que la negación de sí mismo y del mundo, es decir, la negación de la voluntad de vivir.

Tal negación se opera en el ascetismo: si el dolor es insuperable en lo individual y lo fenoménico, se debe negar el mundo, el propio cuerpo: la voluntad de reproducción es rechazada a favor de la castidad, el egoísmo de la conservación es sustituido por la pobreza y la mortificación, y esta supresión de sí mismo lleva al hombre a una completa negación, en la total *ataraxia*, del universo. Al afirmar el todo de la voluntad por negación de lo individual, la voluntad misma se reduce a Nada:

Nosotros lo reconocemos, efectivamente: lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es para todos aquellos a quienes la voluntad misma anima otra cosa que la nada. Pero también es verdad que para aquellos en los que la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y galaxias, no es tampoco otra cosa más que la nada.⁴⁵

De modo tal que el pesimismo schopenhaueriano desemboca nuevamente en una forma de nihilismo.⁴⁶ Con esta anihilización la filosofía de Schopenhauer, deudora del pensamiento oriental,⁴⁷ se

⁴⁵ SCHOPENHAUER, *op.cit.*, 1, 71.

⁴⁶ Para esta exposición del pensamiento de SCHOPENHAUER he seguido, en líneas generales, el desarrollo de estos temas en MACEIRAS FAFIAN, MANUEL, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Madrid, Cincel, 1988.

⁴⁷ El acceso de SCHOPENHAUER al pensamiento oriental se había producido a partir de su contacto, en el salón literario de su madre, con el orientalista MAYER. Con respecto a las relaciones de NIETZSCHE con esta forma de pensamiento, PAUL DEUSSEN, su compañero en Pforta, representa el primer eslabón en el interés del filósofo alemán por el pensamiento y la religión orientales. Deussen, que estudió teología y luego se convirtió en un especialista en sánscrito, consideraba que las enseñanzas de Platón, Cristo y las Upanishads compartían un mismo contenido que habría hallado su forma más perfecta en KANT y SCHOPENHAUER. En

aproxima a la otra forma de pesimismo de la debilidad que Nietzsche considera: el budismo. Cuando Nietzsche caracteriza en *El Anticristo* la religión cristiana como "religión de la *décadence*", coloca aparte esa otra religión nihilista decadente que es el budismo. La superioridad del budismo se relaciona con el hecho de que es una religión que ha eliminado los conceptos de Dios, de pecado, y los conceptos morales en general. Lo que Buda predicó, más que una religión, es una forma de vida -una "higiene"- para enfrentarse con una sensibilidad muy desarrollada para captar el sufrimiento. Esta praxis vital lleva a un estado de paz, en el que se eluden las contiendas, en tanto el cristiano enferma a los hombres y vive de esa enfermedad. Pero ambas son religiones nihilistas por su tendencia hacia la nada: las dos quieren desligarse de la vida, con la diferencia de que el cristiano no "sabe" que ésta es su meta y la enmascara con otra: la bienaventuranza.⁴⁸

La actitud historicista derivada de la filosofía hegeliana representa otra forma de pesimismo de la debilidad porque es un "decir sí" a todo, como hará el asno del *Zarathustra*.⁴⁹ Si bien

1877 envió a NIETZSCHE su primer libro, *Los elementos de la metafísica*, una obra que unía la filosofía india y SCHOPENHAUER, cuando NIETZSCHE ya se había alejado completamente de este último pensador. En 1884 publicó un libro sobre el *Sankhya*, y en 1901, sus recuerdos de NIETZSCHE (*Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*). Para el tema del conocimiento que NIETZSCHE tenía de la literatura india, puede verse FIGL, J., "Nietzsche frühe Begegnung mit dem Denken Indiens. Auf der Grundlage seiner unveröffentlichten Kollegnachschrift aus Philosophiegeschichte (1865)", en *Nietzsche-Studien*, Band 18, 1989, pp. 455-471.

⁴⁸ Las reflexiones sobre el budismo se encuentran en AC 20-23, KSA 6, pp. 186-191, trad. pp.44-49, como así también en numerosos fragmentos de los años 1887-1888. Véase *inter alia*, NF 1885-1887, KSA 12, 7 [64], p.318, en el que NIETZSCHE señala que toda determinación de valores puramente moral (como la del budismo) conduce al nihilismo; *ibid.*, 7 [46], p.318, en el que indica que su diferencia con los budistas se encuentra en que para ellos las objeciones contra la vida son evidentes; *ibid.* 10 [190], pp. 569-570, en el que el budismo es caracterizado como vía hacia el no-ser; NF 1887-1889, KSA 13, 14 [91], pp. 267-268, para las diferencias entre Buda y el crucificado .

⁴⁹ En la cuarta parte del *Zarathustra*, cuando el eremita recibe a los pretendidos hombres superiores, los reyes traen consigo un asno. Este asno, en la fiesta que se organiza en torno a él y en la que es adorado como "nueva divinidad", repite "IA" (Sí, en alemán). Véase *Za*, KSA 4, "Die Erweckung", pp. 386-389 y "Die Esselfest", pp. 390-394.

Nietzsche reconoce la importancia del tema del devenir en la filosofía hegeliana,⁵⁰ considera que con este pensador los alemanes se ha retrasado en Alemania el advenimiento del ateísmo, ya que Hegel ha creado una forma de panteísmo en las que el mal y el sufrimiento ya no sirven como argumentos contra la divinidad. Si bien Hegel aparenta optimismo en su visión de la historia, es, según Nietzsche, un pesimista ya que su filosofía es una suerte de fatalismo dialéctico dominado por la idea de totalidad que cumple las mismas funciones que la idea de bien en Platón. A partir de esta idea de totalidad, la conciencia hegeliana es un espejo en el que se refleja toda la historia.⁵¹

Como la muerte de Dios es un acontecimiento demasiado grande para ser asumido de una vez, los hombres se aferran a sus sombras.⁵² El tema de la "sombra" tiene una tradición importante para los estudiantes alemanes en la obra de Von Chamisso, *Peter Schlemihls wundersame Geschichte*. La sombra de cada hombre es, en última instancia, su identidad, las distintas sombras de Dios - socialismo, anarquismo, filantropía, etc.- conservan lo esencial de su idea y los hombres no pueden desprenderse totalmente de ellas porque eso implicaría perder, como en el caso de Peter Schlemihl, el pasado, y convertirse en una figura errante.⁵³

⁵⁰ Lo hace en *FW*, *KSA* 3, 357, pp. 597-602, donde se plantea la pregunta "¿Qué es lo alemán?". En este aforismo, NIETZSCHE señala la importancia de los conceptos de desarrollo y devenir en HEGEL, e indica que los alemanes serían hegelianos aún sin HEGEL, porque le conceden al "devenir" un valor más profundo que al "ser". Para el tema de las relaciones NIETZSCHE-HEGEL puede verse DJURIC, M.; *op. cit.*, pp. 88-99.

⁵¹ *Unzeitgemäße Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (en adelante, *HL*), *KSA* 1, 8, p. 308-309.

⁵² En *FW*, *KSA* 3, 108, p. 467, el aforismo titulado "Neue Kämpfe" señala que, así como la sombra de Buda apareció en una caverna durante siglos luego de su muerte, los hombres seguirán creando cavernas para Dios durante muchos años, a pesar de su muerte. Las "nuevas luchas" serán las luchas contra estas sombras, más difíciles de atacar que la idea de Dios por su aparente ascensión del ateísmo.

⁵³ PRAZ, M., en *op. cit.*, nota 141, p. 303, señala que *Schlemyl* es una palabra yiddish que indica a una persona perseguida por la desventura y CHAMISSO, en su obra, la interpretó en el sentido de *iettatore*. PRAZ muestra que un decadente como LAFORGUE (ver cap. ant.) en "Miracle des Roses", poema de 1887 (*Moralités Légendaires*), utiliza la imagen de una enferma obsesionada por la idea de la sangre que es una suerte de *iettatore*, un *Schlemyl* sobre los que se acercan, generando una serie de suicidios.

2.2.2. Nietzsche como pesimista.

Nietzsche, el primer nihilista completo, ha sido también un pesimista, sobre todo en *Die Geburt der Tragödie*. Los elementos schopenhauerianos que se evidencian en este trabajo se relacionan con la asunción de la noción de una voluntad única, la idea del mundo fenoménico como apariencia y velo de Maya, y la concepción del arte como verdadero *organon* de la filosofía. La afirmación de la voluntad concebida como energía universal y sustrato permanente -a la que Nietzsche alude como "Uno primordial" o "Uno viviente"- , voluntad de la que todo es manifestación particular y fenoménica, se evidencia en la idea nietzscheana de las cosas sometidas al principio de individuación, prisioneras de la apariencia fenoménica, que acceden, en cierto momentos, a dicha voluntad mediante una identificación universal. El principio de individuación es relacionado con el apolinismo, en tanto fijación de los límites y en la medida de la vinculación de lo apolíneo con el sueño y la "bella apariencia". Pero al "fondo" verdadero se accede mediante el dionisismo, gracias al cual las cosas pierden su particularidad y se unen, en la embriaguez del éxtasis, en el todo de la voluntad única.

En *Die Geburt der Tragödie* Nietzsche traspone al plano metafísico conformado por el esquema fenómeno-noúmeno schopenhaueriano, los motivos humanos del sueño y la embriaguez. Se puede decir, en este sentido, que aquí se inicia el análisis fisiológico que luego realizará constantemente en sus obras del nihilismo integral.⁵⁴

La filosofía de la voluntad schopenhaueriana, por más antihegeliana que se pretenda, sigue representando una afirmación de un fondo nouménico del mundo: ahora la Idea se ha transformado en la más concreta voluntad, y la razón-fundamento del mundo ha sido desplazada por esta voluntad irracional y ciega, pero fundamento al fin. Por eso Nietzsche puede decir de su primera

⁵⁴ Análisis fisiológico "al revés", porque mientras que aquí NIETZSCHE toma una característica fisiológica y la eleva al plano metafísico, en sus obras del nihilismo integral realizará precisamente la labor contraria: encontrar en los principios el elemento fisiológico (fisiología de la voluntad de poder) que les da origen.

obra, en el *Ecce Homo*, que "desprende un repugnante olor hegeliano", ⁵⁵ olor que se percibe en la concepción misma de la historia entendida como desarrollo de la antítesis apolíneo-dionisiaco y, en última instancia, en la metafísica misma de Schopenhauer entendida como "inversión" del hegelianismo. Pero en la evaluación de sí mismo que Nietzsche hace con respecto a su primera obra reconoce que, aún siendo un pesimista, existía un descubrimiento que permitía ir más allá de todo pesimismo: lo dionisiaco. El es quien ha traspuesto lo dionisiaco como afirmación al ámbito de la filosofía y en ese sentido señala:

tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico* es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista.⁵⁶

En esta consideración la tragedia no es, como pretendía Aristóteles, un medio catártico o una purificación, sino una aceptación del hombre mismo en medio del devenir, un decir sí a la vida en todos sus aspectos. Este decir "sí" sólo es posible a partir de una sobreabundancia de vida, aquello de que no disponen, precisamente, los decadentes. En la medida en que en *El origen de la tragedia* Nietzsche es un metafísico que ha tomado no sólo las bases generales de la filosofía schopenhaueriana, sino que ha adoptado también el ideal wagneriano del renacimiento de la cultura a través del mito, es un pesimista doblemente decadente, ya que luego de su ruptura con Wagner, la música del compositor se transforma, en la crítica, en la música decadente *par excellence*.⁵⁷

⁵⁵ *EH*, KSA 6, p. 310, trad. p.68.

⁵⁶ *EH*, KSA 6, p. 312, trad. p. 70. A este respecto, NIETZSCHE considera que su concepción de la tragedia como afirmación es lo que lo separa de SCHOPENHAUER. CARTWRIGHT, D., en "Reversing Silenus' Wisdom", en *Nietzsche-Studien*, Band 20, 1991, pp. 309-313, sostiene, por el contrario, que SCHOPENHAUER le dio a NIETZSCHE mucho más que los conceptos epistemológicos y estéticos que guían su análisis de la tragedia, y que en el filósofo pesimista se encuentran las bases mismas de la tragedia como afirmación de la vida.

⁵⁷ Desarrollo este tema más adelante, en el capítulo sobre el nihilismo futuro.

3. PSEUDO-VERDAD METAFÍSICA Y VOLUNTAD DE ENMASCARAMIENTO.

*Pero es sabido que la desventura
requiere paraísos perdidos.*

J.L.BORGES, "Deutsches Requiem".

El hombre del nihilismo decadente es el trasmundano, el "alucinado por el más allá", que deseó evadirse del mundo, hasta el punto de salirse de sus límites y sus órbitas en dirección al "otro mundo".⁵⁸ Estos trasmundanos generaron una "verdad" que para Nietzsche es una "pseudoverdad metafísica", falsificación no reconocida como tal y negación de lo vital.

La pseudoverdad es aquella que estatiza lo deviniente pero de una manera extrema: congelándolo en estructuras que se autopostulan como eternas, apriorísticas, necesarias. De la misma manera en que Sócrates se fue al extremo de la razón en el conflicto razón-instintos, los hombres metafísicos enfrentan la disyuntiva devenir-ser (entendido como estatización) eligiendo por el extremo de lo inmutable. La elección por el extremo del ser supone, a su vez, la hipertrofia de la razón iniciada por Sócrates.

Esta elección por un extremo -un "salirse de los límites", en última instancia- es ocultada como tal, y el ideal del filósofo se transforma en una ideal de pureza y de "inmaculado conocimiento":

"Para mí sería lo más elevado -así se dice a sí mismo vuestro mendaz espíritu- mirar a la tierra sin codicia y sin tener la lengua colgando, como el perro: Ser feliz en el contemplar, con una voluntad ya muerta, ajeno a la rapacidad y a la ambición de egoísmo-frío y gris en todo el cuerpo [...] Y el conocimiento *inmaculado* sea para mí el no querer nada de las cosas: excepto el que me sea lícito yacer ante ellas como un espejo de cien ojos".⁵⁹

⁵⁸ Todas estas expresiones aparecen en *Za, KSA 4*, en los capítulos "Von den Hinterweltlern", pp. 35-38, trad. pp. 56-59, "Von den Verächten des Leibes", pp. 39-41, trad. pp. 60-62, "Von den Predigern des Todes", pp. 55-57, trad. pp. 76-78, entre otros.

⁵⁹ *Za*, "Von der unbefleckten Erkenntniss", *KSA 4*, p. 157, trad. p. 182.

El ideal del metafísico es el del hombre representativo que se presenta como un "espejo" para que las cosas se manifiesten en él - como "espacio, "escenario"⁶⁰ de objetivación- con una voluntad "nulificada" para que los entes puedan mostrarse "tal como son". Lo que este ideal esconde, según lo desvelará el espíritu libre del nihilismo integral, es un desprecio a la tierra generado por deseos que han sido confinados al espacio de la "mala conciencia". Para este hombre representativo, la verdad es un objeto a alcanzar -con las características ya atribuídas por Platón a las ideas-, objeto que se encuentra emparentado con la idea de Dios. En la época en que los hombres creían en un Dios, su palabra era la verdad. En la época de la muerte de Dios, las sombras también siguen hablando, y generando espacios de sentido que se consideran "sagrados". Precisamente en esto consiste la actitud metafísica: en la orientación y medida otorgadas a la propia vida en virtud de "otro" mundo trascendente, ideal, o trascendental. La actitud metafísica es nihilista porque ese mundo es *nihil*, ya que surge como mera negación del mundo que se considera "terreno". Y en este sentido, la metafísica es nihilismo *decadente*: porque los metafísicos obran por reacción y negación. Este actuar por reacción es lo propio de aquellos cuyas fuerzas -su voluntad de poder- es débil y limitada.

Esta orientación de la propia vida en virtud de un otro se relaciona para la filosofía con una sobrestimación de la teoría - junto con la consideración de que el conocimiento es suficiente para obrar- , de la conciencia como "espacio" en el que se produce el conocimiento y la decisión moral-, del fondo o fundamento frente a la apariencia, y del lenguaje.⁶¹

El hecho de que la filosofía destaque la importancia del fundamento se relaciona con la búsqueda del "punto definitivo":

⁶⁰ Como señala Zaratustra, refiriéndose a los "doctos": "...ellos están sentados, fríos, en la fría sombra: en todo quieren ser únicamente espectadores, y se guardan de sentarse allí donde el sol abrasa los escalones", *Za*, "Von den Gelehrten", *KSA* 4, p. 161, trad. "De los doctos" p. 186.

⁶¹ Véase MOREL, G., *Nietzsche*, ed. cit., *T II Analyse de la maladie*, pp. 75-84.

[...] toda metafísica y física que conoce un final, un estado último (*Endzustand*) de cualquier tipo, todo anhelo predominante estético o religioso hacia un estar aparte (*Abseits*), un más allá (*Jenseits*), un estar fuera (*Ausserhalb*), un estar por encima (*Oberhalb*), permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad la que ha inspirado al filósofo.⁶²

En esta búsqueda de un punto final -Dios, *causa sui*, idea- la verdad se relaciona con aquel concepto estatizado que cumple la función de principio ordenador del sistema. Este estatizar aquello que se pretende conocer evidencia la falta de sentido histórico de la filosofía, falta que Nietzsche desenmascara en el nihilismo integral como "miedo al devenir".

A nivel moral, la relación entre este fundamento último y la ética se manifiesta como "razón de ser" del actuar que debe ajustarse a los principios descubiertos por el pensamiento. La moral propia del nihilismo decadente es la *moral del bien y del mal*, basada en valores que se consideran universales -válidos para todos los individuos-, generalmente incondicionados, y representan el patrón de medida de toda acción. Si pensar consiste en el nihilismo decadente en el acto de dirigir la reflexión hacia ese punto último en el que el devenir con su peligro resulta conjurado, obrar consistirá en ajustar las acciones en relación con ese mismo concepto -punto último- "moralizado". Y el peligro que aquí se conjura es el de la posibilidad de la libertad de cada hombre, que debería crear sus propios valores y elegir su propio bien y su propio mal.

La universalidad de la ética se basa en la idea de un fundamento último, "razón de ser" de toda acción, desde el que sería posible juzgar el valor moral de todo el quehacer humano. Así como a nivel del pensamiento se crean pirámides conceptuales, a nivel de la acción ese elemento noumenal que gobierna la pirámide, rige, a su vez, el actuar. Esto garantiza para la moral el carácter de incondicional con que suele presentarse, y le otorga a sus contenidos una validez universal fundada en principios intemporales -apriorísticos, racionales, etc-. Así como en la religión la moral está asegurada por la existencia de un dios que dicta la ley, en

⁶² *FW*, *KSA* 3, "Vorrede", 2, p 348.

las morales secularizadas la sombra de Dios se manifiesta como imperativo categórico, ley universal, bien, etc. La necesidad de los dos mundos sigue existiendo: es necesario que el orden moral sea preservado en un ámbito trascendente, trascendental, apriorístico, aséptico.

Como se verá luego, en la etapa del nihilismo integral esta moral resultará desenmascarada como interpretación dependiente de ciertas condiciones fisiológicas.

Desde un punto de vista filosófico, se podrían cuestionar las interpretaciones que hace Nietzsche de la historia de la filosofía y, sobre todo, el excesivo carácter simplificador de las mismas. En efecto, las críticas de Nietzsche no se introducen en los sistemas en cuestión, no se dirigen a detalles de los mismos, no buscan contradicciones o incoherencias, ni analizan en exceso términos - algo de lo que se espera cuando un filósofo intenta "refutar" a otro. Las "críticas" de Nietzsche a la historia de la filosofía y su exposición de aspectos de la misma están más centradas en los "efectos" de las distintas corrientes que en los aspectos internos de los mismos. Cuando Nietzsche era aún schopenhaueriano -en 1868, a tres años de su descubrimiento del filósofo pesimista- su amigo Paul Deussen le pide que realice un escrito sobre el pensador, y él le contesta:

No se escribe, de ningún modo, la crítica de una concepción del mundo (*Weltanschauung*): sino que se comprende (*begreift*) o no se comprende esa cosmovisión, un tercer punto de vista es para mí insostenible. Quien no huele el perfume de una rosa no debería hacerle ningún tipo de críticas: y si lo huele: *à la bonheur!* entonces perderá las ganas de criticar.⁶³

⁶³ BKSA 2, Nº 595, "An Paul Deussen in Oberdreis", segunda mitad de octubre de 1868, p. 328. Un año antes, ante el mismo requerimiento por parte de Deussen, NIETZSCHE le había contestado: "A quien quiera refutarme a Schopenhauer mediante razones, le susurro al oído: Pero, querido, las cosmovisiones ni se producen con lógica, ni con ella se aniquilan. Yo me siento como en mi casa en tal ambiente, tú en el otro", BKSA 2, Nº 551, "An Paul Deussen in Berlin", oktober/novembre 1867, p.227. Aquí se podría objetar, en el sentido de la distinción heideggeriana filosofía-cosmovisión (*Philosophie-Weltanschauung*), que la posición de SCHOPENHAUER constituye una forma de "filosofía" (Véase HEIDEGGER, M., "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*, Frankfurt am Main, V. Klosterman, 1950, especialmente pp. 86-87). Pero si lo que caracteriza a una *Weltanschauung* es una decisión previa sobre el ser del ente, dicho término puede ser aplicado a toda la filosofía en el sentido de la

Esta referencia al "perfume de la rosa" se relaciona con lo que Nietzsche descubrirá en su etapa de "espíritu libre": las condiciones fisiológicas -en el sentido de la *Wille zur Macht*- que determinan el surgimiento de los sistemas morales y metafísicos. Toda refutación carece de sentido cuando la creación de un sistema se halla originado por un estado de *décadence*, por un debilitamiento de las fuerzas. En última instancia, del nihilismo no se sale con "razones" sino con acciones que contribuyan al aumento de las fuerzas -como, por ejemplo, la creación de sentidos a que aludiré más adelante.

4. LOGICA, METAFISICA Y LENGUAJE

*Y, hecho de consonantes y vocales,
Habrá un terrible Nombre, que la esencia
Cifre de Dios y que la Omnipotencia
Guarde en letras y sílabas cabales.*

J.L.BORGES, "El Golem".

Si imaginamos el universo según la sugerencia borgiana de "La Biblioteca de Babel",⁶⁴ los metafísicos serían aquellos hombres que piensan que "debe existir un libro que sea la cifra y el compendio perfecto de *todos los demás*: algún bibliotecario lo ha recorrido y es análogo a un dios".⁶⁵ La necesidad de un lenguaje perfecto, un lenguaje transparente al que fuera posible traducir o retraducir los otros lenguajes ha sido característica de la filosofía desde sus inicios. Una lengua perfecta supone un grupo de

crítica de NIETZSCHE, porque en todo sistema filosófico rige un ente caracterizado y determinado como *arkhé*.

⁶⁴ BORGES, J.L., "La Biblioteca de Babel", en *Ficciones, Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1985, p. 465 ss. "El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías hexagonales...". En los hexágonos de la Biblioteca existen libros que registran todas las posibles combinaciones de los signos ortográficos, "o sea todo lo que es dable expresar" (p. 467). En algún tiempo se declaró que la Biblioteca abarcaba todos los libros, y los hombres salieron a buscar, sin éxito, los libros que desvelaran los misterios del universo.

⁶⁵ BORGES, J.L., *op.cit.*, p. 469.

hombres privilegiados que tiene acceso a la misma y pueden explicitar a los legos los errores de su visión o su conocimiento ingenuo. El problema del lenguaje en Nietzsche estará, en este sentido, fuertemente enlazado a la cuestión del poder ejercido a través de la concepción de una rama del saber que se autoconstituye como la soberana y raíz de los otros saberes, y determina para cada uno de los mismos un lugar "en la Biblioteca de Babel".

Abordar el tema del lenguaje en el pensamiento nietzscheano exige, como paso previo, tener en cuenta sus reflexiones acerca del nacimiento de la razón y la lógica. Lo que Nietzsche descubre en este reino aparentemente aséptico es el mundo de los instintos, como fuerza generadora y nutricia del mismo. Un instinto, el "instinto de rebaño" (*Heerdeninstinkt*) nos conduce a la formación y aceptación de "casos iguales" en un proceso que es descrito a partir de metáforas y símiles biológicos.⁶⁶ De la misma manera en que el plasma ordena e iguala aquello que asimila, las categorías de la razón representan una historia del hombre, aquella historia por la cual, luego de un período de pruebas, ensayos y errores, ciertos conceptos demuestran su utilidad relativa para la vida.

"Más que conocer, esquematizar".⁶⁷ Más que el intento de acceder a una esencia última de las cosas, imponer al caos del devenir un orden, una medida, un conjunto de formas: éste es el origen de la lógica. Las categorías son forjadas sabiendo que implican "falsificaciones" de aquello que es deviniente, en la medida en que deben asumir la regularidad. El hombre no podría manejarse sin más en el "caos", necesita de medios como los axiomas lógicos, los principios, las categorías. Sin embargo, la metafísica ha olvidado esta necesidad, y ha transformado en conceptos *apriorísticos* aquellas nociones que habían surgido como necesidad y utilidad para el hombre. La metafísica es historia del olvido.⁶⁸

⁶⁶ La utilización de la biología como "metáfora" importa en la medida en que todo el desarrollo de la "teoría" de la *Wille zur Macht* se va a realizar a partir de este símil.

⁶⁷ Esta idea aparece repetidas veces en los *NF* dedicados a la lógica, sobre todo los del año 1887. Véanse en *KSA* 12, 9 [144], pp. 417-418, 9 [97], pp.389-391, 9 [91], pp. 383-387, 9 [62], pp.368-369.

⁶⁸ Más de un metafísico objetará que NIETZSCHE confunde la cuestión de la génesis psicológica de los conceptos con el carácter necesario y apriorístico de los mismos, o con la cuestión de la validez. Pero NIETZSCHE desenmascara la cuestión misma de la validez como cuestión de poder.

Este olvido implica la falta de reconocimiento de que

nuestras condiciones de existencia prescriben las leyes más generales en el interior de las cuales vemos, *podemos* ver formas, figuras, leyes.⁶⁹

Si nos enfrentamos con lo caótico y deviniente, es necesario forjar categorías para poder "sostenerse" en el devenir. El problema con los filósofos se relaciona con el hecho de que son incapaces de atribuir valor a la necesidad que lleva a forjar dichas nociones, es más, dicha necesidad es calificada como meramente contingente para el tema del conocimiento. Existe un "sustrato metafísico" que se expresa mediante el lenguaje y que se les ha tornado indispensable a los metafísicos de modo tal "que parecería que perdemos la capacidad de pensar si renunciamos a esta metafísica".⁷⁰

La fuerza inventiva (*erfinderische Kraft*) que ha imaginado las categorías trabaja al servicio de la necesidad: necesidad de seguridad, de comprensión rápida fundada en signos y sonidos, necesidad de abreviaciones:- [cuando se habla de] "sustancia", "sujeto", "objeto", "ser", "devenir" no se trata de verdades metafísicas-. Son los fuertes los que han dado al nombre de las cosas fuerza de ley: y entre los fuertes, los más grandes artistas en abstracción (*Abstraktions-Künstler*) son los que han creado las categorías.⁷¹

"Ser", "sujeto", etc. no son "verdades" sino pseudoverdades metafísicas, que han olvidado su origen en las necesidades de tornar el mundo deviniente "formulable" en alguna medida, y se autopostulan como verdades últimas. El olvido fundamental tiene que ver con el carácter de "productos" de las mismas y no con su carácter "racional", como pretendían aquellos intérpretes que ubicaban a Nietzsche en la línea del "irracionalismo". Porque Nietzsche no está rechazando el carácter racional de las categorías, es más, lo está justificando en virtud de nuestra

⁶⁹ NF 1885-1887, KSA 12, 6 [8], p. 236.

⁷⁰ NF 1885-1887, KSA 12, 6 [13], p. 237.

⁷¹ NF 1885-1887, KSA 12, 6 [11], p. 237.

necesidad de orden y seguridad. Lo que Nietzsche rechaza es el olvido del origen,⁷² porque este olvido es el que permite generar un mundo trascendente y absolutizar lo que sólo es una necesidad, transformando a la razón en una facultad cuyas raíces se nutren en ese suelo metafísico antes mencionado. Lo que hay que recordar es que, si el mundo se nos aparece como lógico, es porque lo hemos "logicizado". Esta logicización del mundo parte de la suposición de "casos iguales" : es necesario no tener en cuenta todos los matices de las cosas para poder pensar estableciendo unidades categoriales.

El lenguaje transparente creado por la metafísica se postula como elemento de relación entre dos sustancias: un yo-sujeto y un mundo-objeto. Según Rorty, esta concepción del lenguaje se halla en estrecha relación con la idea de Dios, idea que concibe al mundo como obra de un ser con lengua propia, que "habla". Si existe un ente que habla, la verdad es algo que se "encuentra" afuera.⁷³

⁷² Tal vez podríamos encontrar en esta concepción del lenguaje como producto una influencia de la profesión de "filólogo" de NIETZSCHE. WISSMAN, H., en "Nietzsche et la philologie", en *Nietzsche aujourd'hui*, cit., T. I, pp. 325-335, señala la ambivalencia existente en la obra de NIETZSCHE con respecto a la filosofía y la filología. No son pocas las veces en que NIETZSCHE acusa a la filosofía de "carencia filológica", destacando el aspecto crítico de la filología que, en primer lugar, utiliza la sospecha metódica frente a la identidad de los textos, buscando las "fuentes" (lo que la filosofía no hace). En la conferencia "Homero y la filología clásica" la filosofía es asociada con un ideal de identidad, en tanto el filólogo se enfrenta con la realidad de la disociación de lo idéntico. WISSMAN observa esta diferencia como una dualidad asumida por el propio NIETZSCHE, de modo tal que su obra se coloca bajo la tragedia del centauro, cifra del curso contrariado. La filología es la práctica destructora del sentido producida por la filosofía, y NIETZSCHE no puede escapar a esa dualidad constante. El NIETZSCHE abrazado a la cabeza del caballo en Turín, en 1889, sería la forma de "un nuevo centauro monstruoso".

⁷³ RORTY, R., en *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A.E. Sinnot, Buenos Aires, Paidós, 1991, especialmente en el capítulo I, realiza un análisis de las características del lenguaje concebido como medio de representación y la noción de los significados como entidades extralingüísticas que el lenguaje debe expresar. Siguiendo a DAVIDSON, RORTY propone concebir al significado como "un lugar dentro de un juego de lenguaje", junto con una filosofía que asume la contingencia de yo, mundo y lenguaje. Sobre esta concepción de DAVIDSON puede verse *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. G. FILIPPI, Barcelona, 1990, Gedisa, especialmente pp. 245-262 donde aplica este concepto al tema de la metáfora.

En este sentido, el lenguaje filosófico -o el científico, según el caso- se convierte en el lenguaje transparente capaz de reflejar la realidad, y en el paradigma de todo posible decir. Desde este punto de vista, el lenguaje poético sólo tendrá sentido para esta concepción en la medida de la posibilidad de retraducción al lenguaje filosófico o científico. La metáfora se transforma en un *tropos* de la lengua que supone un *desvío* con respecto a un supuesto decir adecuado.⁷⁴

Esta idea del lenguaje desconoce su carácter de "producto", y el lenguaje "divinizado" que ha olvidado su historia y su contingencia se transforma en el medio de relación entre el yo fundamento y el mundo fundamentado, estableciéndose como "tercer real" entre estas dos "realidades".⁷⁵

Nietzsche critica esta concepción del lenguaje ya en 1873, en el escrito *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne*,⁷⁶ en el que denuncia la mitología de la lengua, que olvida su carácter de producto. Del mismo modo que las nociones incondicionadas de los sistemas metafísico-morales son divinizadas a partir de un "olvido" -el de su carácter de artificios del pensar-, el lenguaje es sacralizado como medio de expresión de un sujeto originario. Para Nietzsche, tanto sujeto cuanto lenguaje son construcciones que han olvidado su origen.

⁷⁴ Esta concepción de la metáfora de la retórica, que privilegia la palabra por sobre la frase y el texto (objetos, respectivamente, de la semántica y la hermenéutica), reduce la metáfora a la función de simple adorno. En la teoría de los *tropos* la metáfora es un nombre que posee sentido impropio o figurado, constituye un desvío con respecto al sentido propio del término en cuestión y por tanto no implica información nueva, nada enseña y su función es meramente decorativa. La teoría de los *tropos* se basa, evidentemente, en una concepción de un "lenguaje paradigmático".

⁷⁵ RORTY, *op. cit.*, pp. 30 ss.

⁷⁶ "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" fue compuesto por NIETZSCHE en 1873, pero permaneció sin ser publicado hasta después de su muerte. Véase en *KSA 1*, pp. 973-890.

5. PENSAR Y OBRAR DESDE EL NIHILISMO DECADENTE: LA VOLUNTAD DE VERDAD COMO VOLUNTAD DE ASEGURAMIENTO DE UN FUNDAMENTO.

En un fragmento póstumo de 1887 Nietzsche caracteriza la historia del nihilismo desde el punto de vista de la verdad, y señala lo que la búsqueda de la misma significa para los hombres:

[...] un mundo que no se contradiga, ni engañe, ni cambie, un mundo *verdadero* -un mundo en el que no se sufra contradicción, ilusión, cambio -¡causas del sufrimiento! [...] Visiblemente la voluntad de verdad (*Wille zur Wahrheit*) es aquí el simple deseo de encontrarse *en un mundo de lo que permanece* (das Verlangen in eine *Welt des Bleibenden*).⁷⁷

La "voluntad de verdad" se manifiesta como voluntad de búsqueda de lo permanente, para ello necesita "tornar pensable todo lo que existe".⁷⁸ Todo debe amoldarse, someterse, "tornarse liso" para que el espíritu lo refleje como un espejo.

Esta voluntad de verdad que se pretende aséptica es voluntad de poder exclusivizada en su aspecto de voluntad de dominio,⁷⁹ voluntad que se manifiesta en la necesidad de que todo se adecue a ella. En este sentido, la voluntad de verdad opera desde una racionalidad extrema, en la medida de la necesidad de "estructurar" lo que aparece en lo deviniente, lo desestructurado, lo múltiple. La *Wille zur Wahrheit* necesita un mundo que no cambie porque el cambio es dolor: dolor de la imposibilidad de ejercer el dominio en forma total, dolor ante lo imprevisto que escapa a los límites de la razón y su esquematización de lo real. En este proceso, los sentidos son colocados del lado de lo "falso" en la medida en que las ideas menos sensibles resultan las más cercanas al mundo forjado como verdadero.⁸⁰ Los sentidos proporcionan la variedad, el

⁷⁷ NF 1885-1887, KSA 12, pp. 364-365.

⁷⁸ Za, KSA 4, "Von der Selbst-Überwindung", p. 146, trad. p. 169.

⁷⁹ Como quedará aclarado más adelante, cuando trate la noción de *Wille zur Macht*, la voluntad de dominio representa sólo un aspecto de la misma (y no el "todo", como han señalado algunos intérpretes).

cambio, los matices, y esa diversidad debe ser dejada de lado cuando se quiere dominar totalmente: la homogeneización se convierte para los nihilistas decadentes en la forma de "acceso a lo real" que permite la verdadera previsión y regularización que conjura el poder de lo cambiante. Pero ¿quiénes son estos hombres que así obran?:

¿Qué especie de hombre reflexiona de esta manera?
Una especie sufriente improductiva, una especie fatigada de vivir (Eine unproductivtike Art, eine lebensmüde Art).[...] Voluntad de verdad -como impotencia de la voluntad de crear (als Ohnmacht des Willens zum Schaffen).⁸¹

La voluntad de verdad implica impotencia de creación porque opera por reducción de lo múltiple a los conceptos momificados, en este sentido es una voluntad extrema de aseguramiento de un dios, una *arkhé*, un fundamento que permita organizar tanto el conocimiento como la acción. Porque un concepto estatizado, a nivel de la acción, simplifica el obrar humano: si es a partir de un único principio que se debe juzgar el carácter moral de la acción, la multiplicidad de situaciones, contingencias y condicionamientos presentes en todo acto, resulta anulada, simplificando la caracterización del mismo y la ubicación en una escala clasificatoria de su valor. En este sentido, metafísica y moral, como manifestaciones de la voluntad de verdad, operan en la misma dirección reductiva. La necesidad de un "apoyo" para poder enfrentarse a lo deviniente no sólo se absolutiza sino que termina anulando todo lo demás, considerado a partir de ese momento como lo engañoso, lo contradictorio, lo irreal y lo inmoral.

Los principios lógicos se presentan así bajo un doble aspecto: si bien son "necesarios" para pensar y actuar en lo deviniente, también son indicios de una incapacidad⁸² de enfrentamiento

⁸⁰ NF 1885-1887, KSA 12, 9 [60], p. 365: "Die Sinne täuschen, Die Vernunft corrigirt die Irrthümer [...] die unsinnlichsten Ideen müssen der „wahren Welt" am nächsten sein".

⁸¹ NF 1885-1887, KSA 12, 9 [60], p. 365.

⁸² NF 1885-1887, KSA 12, 9 [97], p. 389: "Ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich eine „Nothwendigkeit" aus, sonder nur ein Nicht-vermögen " (Afirmar y negar la misma cosa nos

"directo" con lo múltiple, que exige la mediación del concepto como reducción. Lo que es necesario comprender en cuanto a la lógica es que es una construcción basada en la creencia en la razón,⁸³ y que el error de la filosofía consiste en traspasar el ámbito de la utilidad con respecto a la misma, dando origen a un mundo verdadero que se considera "real". Lo que "sabe" el filósofo del nihilismo futuro que crea sentidos y valores es que

La lógica es la tentativa para comprender el mundo real según un esquema de ser (*Seins-Schema*) establecido por nosotros, para hacérselo más exacto, formulable, calculable...⁸⁴

A nivel moral, el desconocimiento de este carácter "esquemático" de la lógica basado en la necesidad de hacer "formulable" el devenir, genera el mundo de los deberes como un mundo en sí, trascendente, en el que se considera que el actuar humano es obra de una voluntad que depende de ese sujeto creado por la razón. Todos estos conceptos serán desenmascarados por el espíritu libre en su labor crítica, mostrando el "olvido filosófico" como olvido de los "orígenes" de los conceptos, y la voluntad de aseguramiento de un fundamento metafísico-moral como impotencia de crear de la voluntad. La filosofía se transforma así en "escuela de la calumnia" contra la vida terrena, lo sensible y lo cambiante, todo aquello que escapa a una voluntad de dominio que necesita ejercitarse y exacerbarse en el esquematizarse, por impotencia creativa.

sale mal: éste es un principio subjetivo de experiencia, en el que no se expresa ninguna necesidad, *sino sólo un no-poder*).

⁸³ *NF 1885-1887, KSA 12, 9 [98], pp. 391-392.* Este póstumo, titulado "Derivación psicológica de nuestra creencia en la razón", muestra el "origen" de conceptos como sujeto, acción, etc., a partir de la "fe" prestada al operar de la razón.

⁸⁴ *NF 1885-1887, KSA 12, 9 [97], p. 391.* Destaco, de paso, que en los *NF* el aspecto "calculable" de la voluntad de poder se halla siempre relacionado con este carácter "lógico" de la misma (en la tesis que vengo desarrollando, el aspecto de la razón esquematizadora), razón por la cual identificarla con una voluntad calculadora, como lo hace HEIDEGGER, implica no tener en cuenta más que un aspecto de su operar.

III

Nihilismo
integral:

la filosofía
del
martillo.

III. EL NIHILISMO INTEGRAL: LA FILOSOFIA DEL MARTILLO

1. LAS SOMBRAS DEL DIOS MUERTO.

¿Hubo un Jardín o fue el Jardín un sueño?

J.L.BORGES, "Adam Cast Forth".

Dios ha muerto, pero el hombre no puede dejar de venerar: las sombras ocupan su lugar:

Después de la muerte de Buda se presentó durante siglos su sombra en una caverna. Dios ha muerto, pero los hombres son de tal condición, que habrá tal vez durante miles de años cavernas donde se presente su sombra.¹

"El hombre es un animal que venera"² y necesita arrodillarse, para poder soportar la vida.³ Por eso la muerte de Dios no termina de producirse nunca, porque sus sombras siguen rigiendo los destinos humanos.⁴ La necesidad de destruir totalmente estas sombras obliga a Nietzsche a emprender la tarea en dos momentos de su producción. Existe una primera "filosofía del martillo", tal vez más moderada que la siguiente, que se realiza en las obras posteriores a la ruptura de Nietzsche con los esquemas de la filosofía schopenhaueriana y con los ideales estéticos wagnerianos (ambos presentes en *El origen de la tragedia*). Esta primera etapa

¹ FW 108, KSA 3, p.467.

² FW 346, KSA 3, pp. 579-581.

³ Por eso la imagen del espíritu decadente es la del camello, que se carga con los "deberes" y se arrodilla para que lo carguen. Véase Za, KSA 4, "Von den drei Verwandlungen", pp. 29-31, trad. pp. 49-51.

⁴ El tema de la "sombra" es casi un tema popular para los alemanes porque, como señala Thomas MANN todos los niños alemanes se han educado con el texto de Adelbert VON CHAMISSO, *Peter Schlemihls wundersame Geschichte* (véase la "Introducción" de MANN a este texto en la trad. de U.Michael y H. Valdés, Barcelona, Bruguera, 1982, pp.5-45, trad. F. Formosa). La historia de Peter Schlemihl es la del hombre que vende su sombra a cambio de una bolsa de dinero, y de las graves consecuencias que le acarrea dicha venta, transformándose en un viajero sin sombra.

crítica está representada en obras como *Menschliches, Allzumenschliches* (junto con *Der Wanderer und sein Schatten*, de 1878 y 1879, respectivamente), *Morgenröte* (1881) y *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882, el libro V se agrega en 1886). La segunda etapa crítica, en la que los martillos golpean con una fuerza mayor y recurriendo a cualquier arma en el intento destructivo,⁵ es la que se inicia luego de la formulación de los que Nietzsche denomina su "filosofía positiva" (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885) y abarca obras como *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Zur Genealogie der Moral* (1887), *Götzen -Dämmerung* y *Der Antichrist* (ambas últimas de 1888).

Lo que estas obras de distintas etapas comparten es una misma concepción de lo que debe ser la labor filosófica: tarea crítica, desenmascaradora, tarea subterránea de búsqueda "por debajo" de los grandes valores, "por detrás" de los grandes ideales. Esta tarea subterránea es llevada a cabo por el "espíritu libre" que, a semejanza de los "*sprints forts*" de la Ilustración, ejerce una actitud escéptica con respecto a los valores de la cultura y la civilización.⁶

⁵ Haciendo referencia al odio furibundo que exhibe NIETZSCHE en estas últimas obras, como *AC* y *GD*, dice FINK, e., *La filosofía de Nietzsche*, ed.cit., p. 160, refiriéndose a sus ataques a la religión cristiana: "Uno no convence cuando tiene la boca llena de espumarajos". Lo que trataré de mostrar en las páginas que siguen - y en parte ya ha sido señalado en el capítulo anterior- es que Nietzsche ya no intenta "convencer" sino "mostrar efectos", y que en toda esta crítica -la cual, ciertamente, es exacerbada- se parte del presupuesto de que con "razones" no sale un hombre de una religión porque -como lo muestra el análisis genealógico- no ha entrado en ella atendiendo a "razones".

⁶ Con respecto a la cultura y civilización, Nietzsche establece la diferencia, en sus primeras obras, entre lo que el considera "cultura auténtica", para la cual reserva el término *Kultur* y el cultivo de las ciencias propio de su entorno histórico y cultural utilizando indistintamente - sobre todo hasta 1874-5-, los términos *Bildung* y *Kultur*. Así, en la *Unzeitgemässe Betrachtungen I, KSA 1*, 8, p. 205, usa la expresión "*Gebildetheit*", expresión que Sánchez Pascual traduce por "cultería" (*Consideraciones Intempestivas I*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1988, p. 27) en el sentido peyorativo de formación o cultivo, en este caso de las ciencias. En esta primera *Intempestiva* Nietzsche critica el cientificismo trajinante y excitado, propio de las universidades alemanas, y lo opone a la cultura (*Kultur*) para la cual nadie encuentra tiempo, razón por la cual en los centros de estudio "la germinación de una cultura nueva se ha vuelto imposible", porque "la única forma de cultura en la que quieren ocuparse los ojos congestionados y los embotados órganos-de-pensar del estamento de los obreros doctos es aquella cultura filistea (*Philister-Kultur*)

Lo que se opone a la voluntad de verdad de los sabios que quieren tornar pensable todo lo que existe y que, para lograr este objetivo, deben construir redes conceptuales en las que todo lo que "cae" queda paralizado, momificado y muerto, es la "voluntad de veracidad" (*Wahrhaftigkeit*) del hombre que se va al desierto sin sus dioses.⁷ Esta es la voluntad del espíritu libre, que se independiza de los lazos más sólidos: los deberes, la relación de respeto hacia la tradición, la patria y la religión en las que se ha educado.⁸ Pero el espíritu libre es un "invento" de Nietzsche,⁹

cuyo Evangelio Strauss ha explicado". La cultura (*Kultur*) es definida aquí como "la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo", y se indica que el mucho saber y el mucho aprender no son señal de cultura (y sí podrían serlo de su antítesis, la barbarie, en tanto mescolanza de estilos). En el período de su vida en que escribe esto, Nietzsche se hallaba fuertemente comprometido con la empresa de renovación de la cultura alemana emprendida por el wagnerismo a partir de un resurgimiento del mito griego, en conjunción con las ideas metafísicas de Schopenhauer. Pero el panorama cultural le presentaba el triunfo del filisteísmo cultural, en la figura de Strauss, contra quien escribe esta primera *UB*. En una obra de 1872, *Sobre el porvenir de nuestros institutos de formación* (*BA, KSA 1*, pp. 641-752) critica la formación (*Bildung*) universitaria por su falta de interés en los griegos, y señala: "¿con qué escalera quieren llegar entonces a la cultura?" Con posterioridad a su ruptura con Wagner y al alejamiento de la filosofía pesimista, Nietzsche sigue manteniendo, en algunos aspectos, esta vinculación de la noción de cultura en su relación con los griegos presocráticos. En *Za* aparece la crítica a la cultura moderna en "Vom Lande der Bildung", *KSA 4*, pp. 153-155, trad. pp. 177-180, donde la cultura es caracterizada como mezcla de los signos del pasado, desde los cuales todas las épocas, todas las culturas y todas las creencias "hablan abigarradamente".

⁷ Así como el camello (el hombre decadente) se transforma en león (espíritu libre) en el desierto (*Za, KSA 4*, "Von den drei Werwandlungen", p.30), porque "En el desierto han habitado desde siempre los veraces (*die Wahrhaftigen*), los espíritus libres, como señores del desierto" (*Za, KSA 4*, "Von den berühmten Weise", p. 133, trad. p. 156). El desierto es el lugar del nihilismo, del vacío de sentido ("¡Ay del que alberga desiertos!") pero, a la vez, es el espacio de soledad que permite las transformaciones, en la medida en que representa lo opuesto a la "plaza pública". La imagen del hombre que se va al desierto sin sus dioses aparece varias veces en la obra de NIETZSCHE quien, en *NF 1887-1889, KSA 13*, 16 [32], pp. 492-493, señala que la filosofía es la búsqueda de los aspectos más terribles de la existencia, y que él mismo ha tenido una larga errancia en hielos y desiertos.

⁸ *MA, KSA 2*, "Vorrede", 3, p. 15-16. Todo este prefacio, escrito en 1886, es una caracterización del espíritu libre. Según FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, p. 68, la figura del espíritu libre es una metamorfosis del santo, el sabio y el artista. Estos tres tipos de hombre representan modos de ser del hombre en la grandeza, pero

generado por su necesidad de compañía en medio de sus enfermedades, su exilio y aislamiento. Sin embargo, en algún momento Europa albergará espíritus de este tipo y en cierto modo, Nietzsche es el anunciador de su llegada, así como es el anunciador de los dos siglos de nihilismo.

El espíritu libre debe romper con la más sólida de todas las ligaduras: la moral, ya que la moral es, en última instancia, la estructuradora de todo el mundo inteligible. Pero esta liberación es asumida como una enfermedad que podría destruir al hombre, una explosión de autodeterminación,¹⁰ en la cual el individuo liberado trata de demostrar su dominio sobre todo (en tanto lo transmitido es lo aceptado pasivamente: deberes determinados por una moral religiosa y siempre heterónoma, por más que afirme la autonomía). La crisis por la cual un hombre se transforma en espíritu libre es considerada a la vez como una victoria y una enfermedad: el espíritu guerrero que destruye los valores sagrados, venciendo el carácter venerable de lo heredado -dioses, patria, educación- debe asumir su victoria como enfermedad que debe ser sobrellevada.

El espíritu libre es fundamentalmente destructor y sacrílego, mira el revés de la trama del tejido de la filosofía y la moral, y encuentra que sucios dedos han tejido el tapiz de lo más venerable y lo más sagrado. Su necesidad de "vivir experimentalmente" lo lleva a expatriarse, a abandonar la tierra de sus mayores: padres, tradición, dioses, moral. A partir de esto, se transforma en un "merodeador de lo prohibido" que se pregunta acerca de la posibilidad de "mirar el revés de todas las medallas".¹¹

El conocimiento es ahora entendido como lucha, de allí que el espíritu libre pueda ser considerado un guerrero. Y en esta guerra las armas son diversas, y desechables. Pero además del uso de armas como la razón, la ciencia, la argumentación, el espíritu libre

como individuos alienados. El espíritu libre sería la conciencia de sí de cada uno de estos personajes, en tanto aspira a alcanzar el dominio y la soberanía de sí mismo.

9 "So habe ich denn einstmals, als ich es nöthig hatte, mir auch die „freien Geister" erfunden...", *MA, KSA 2, "Vorrede", 2, p. 15.*

10 "Sie ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Verhsetzung, dieser Wille zum f r e i e n Willen...", *MA, KSA 2, "Vorrede" 3, pp. 16-17.*

11 Véase *MA, KSA 2, "Vorrede", 4, 5, pp. 17-19.*

destruye conceptos mediante la risa. Esta característica es, desde mi punto de vista, fundamental para aquilatar la crítica emprendida en estas obras en su verdadero peso, y su valor puede visualizarse a partir de la figura de los "hombres superiores"

2. HOMBRES SUPERIORES Y ESPIRITUS LIBRES: LA IMPORTANCIA DE LA RISA.

En la cuarta parte de *Also sprach Zarathustra* aparecen ciertos personajes que, en algunos aspectos, parecieran ser espíritus libres pero que en el transcurso de la obra se revelan como "incapaces de reír", incapacidad que les impide ser los discípulos esperados por Zarathustra.

Zarathustra, luego de diez años de soledad en la montaña, había descendido, en la primera parte de la obra, a la plaza pública, donde había anunciado la llegada del superhombre. Sin embargo, el único "discípulo" conseguido fue el equilibrista que cae de la cuerda, y, al final de la primera parte, Zarathustra se da cuenta que él no debe ser ni pastor ni sepulturero, y que necesita verdaderos discípulos. De allí su viaje a las Islas Bienaventuradas, en las que se encuentran aquellos hombres que "odian deducir allí donde pueden adivinar".¹² Sin embargo, en la tercera parte de la obra Zarathustra abandona a sus discípulos para retirarse a su soledad y asumir la idea del eterno retorno. De allí que el cuarto *Zarathustra* comience con la ofrenda de miel realizada por el eremita para atraer a sus "hijos" y se produzca posteriormente la llegada de los hombres superiores, figuras intermedias entre los hombres decadentes y los espíritus libres. Estos hombres superiores son decadentes que han experimentado "la gran náusea" y "el gran hastío" y, en este sentido, son convalecientes que aún no saben reír, pero que aprenderán a hacerlo.¹³

¹² Za, KSA 4, "Auf den glückseligen Inseln", pp.109-112, trad. pp.131-134.

¹³ Su carácter de convalecientes se evidencia en su necesidad constante de volver a sus antiguos recuerdos, como lo hacen luego de "La canción de la melancolía", Za, KSA 4, "Das Lied der Schwermuth", pp. 369-374, trad. p. 395 ss., pero aprenden a reír luego de escuchar el ditirambo "Entre hijas del desierto", ("Unter Töchtern der Wüste"), pp. 379-385, trad. pp. 405-411.

El primero de estos hombres superiores con quien se encuentra Zaratustra es el adivino, quien ya se había hecho presente en la segunda parte de la obra como predicador de la doctrina que dice "Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue".¹⁴ Identificado con el pesimismo schopenhaueriano, anuncia las doctrinas del cansancio y de la inutilidad de todo trabajo, en la medida en que el hombre está condenado a "reducirse a polvo". La prédica del adivino es expresión de la náusea ante la vida que sienten los trasmundanos, despreciadores de esta vida por un "más allá" -en el caso de Schopenhauer, el ascetismo sería la expresión de esa negación de lo vital, causante de dolor-, y de una interpretación del eterno retorno como pura repetición.

El adivino alcanza su curación al reconocer que en la vida existe placer, en tanto Schopenhauer afirmaba que la voluntad está condenada al dolor, y que la vida transcurre como un péndulo oscilante entre el dolor y el hastío. Mientras que para el pesimista alemán toda dicha era efímera, de naturaleza negativa e incapaz de perdurar, el adivino podrá afirmar que todo placer busca la eternidad.¹⁵ Es este carácter afirmativo de la vida el que lo acerca a los espíritus libres, que aman la vida en todos sus aspectos y que, al liberarse de los viejos ideales sagrados pueden enfrentarse con una multiplicidad de fuerzas creativas que abarcan lo doloroso y lo placentero a la vez.

Luego del encuentro con el adivino, Zaratustra se enfrenta a "un extraño cortejo", conformado por dos reyes y un asno. Estos reyes son despreciadores de las "mescolanzas plebeyas" propias de las democracias. Por eso son "el rey de la derecha" y el "rey de la izquierda", porque precisamente lo que caracteriza a las democracias es el "centro", en el sentido del lugar donde el hombre se siente cómodo, sin enfrentar el peligro de "los márgenes".¹⁶ Los reyes han huído del "populacho", y con esta expresión alude

¹⁴ Za, KSA 4, "Der Wahrsager", p. 172, trad. p. 197.

¹⁵ SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, trad. E. Ovejero, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1942, libro IV, 56, p. 288, 57, p. 289 y 58, p. 296.

¹⁶ Recordemos que en su primer discurso en la plaza pública, Zaratustra se encuentra con los "últimos hombres": "Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio", Za, KSA 4, p. 20, trad. p. 39.

Nietzsche a otra de las sombras de Dios que se evidencia en la aplicación, en el ámbito político, del principio de igualdad de los hombres "ante Dios", principio ahora secularizado. El dominio de la plebe implica el predominio de la moral del rebaño, moral que se hace presente también en el utilitarismo de aquellos "que marchan tras las huellas de Bentham",¹⁷ y que han elevado con carácter de principio universal, la felicidad inglesa: el confort, la elegancia. La moral utilitarista se basa en un principio de igual trato entre los hombres y de equivalencia de las acciones que es residuo de una moral cristiana.¹⁸

El tercer hombre superior es "el concienzudo del espíritu", el hombre que representa el carácter de la ciencia superespecializada. Este hombre se encuentra tendido en un pantano, estudiando y experimentando sobre sí mismo su objeto de estudio: el cerebro de la sangüijuela. Precisamente una de las características del espíritu libre es la posibilidad de experimentar, pero en esta presentación del científico ya está presente toda la crítica nietzscheana a la ciencia de "los pequeños hechos" que disecciona la vida para estudiarla.¹⁹ Del mismo modo, se hace presente la

¹⁷ *JGB, KSA 5*, 228, p. 164, trad. p. 174. En este aforismo, en el que Nietzsche está catalogando a toda la filosofía moral como "somnífero" por el carácter de la virtud (recordemos en *Za las virtudes de adormidera* que predica el sabio de "Von den Lehrstühlen der Tugend", *KSA 4*, pp. 32-34, trad. pp. 52-55) y del poco interés que tienen las investigaciones realizadas, BENTHAM queda incluido en esta caracterización en la medida en que su ética no significa, según NIETZSCHE, ningún pensamiento nuevo. En este sentido, BENTHAM no hace más que elevar a ideal universal, mediante el subterfugio del "bienestar general", "la felicidad de Inglaterra".

¹⁸ Sin embargo, existen diferencias bien marcadas entre el rechazo nietzscheano de "la plebe" en este sentido, y el rechazo de los reyes. Los reyes parecen defender una "nobleza de sangre" y Zarathustra, en "Von alten und neuen Tafeln", 12, *KSA 4*, p. 255, trad. p. 282, dirá que el honor debe hallarse no en el lugar de donde uno proviene, sino en el lugar hacia el cual se va. No importa en este sentido el país de los antepasados, sino el país de los hijos, la posibilidad creadora. El rechazo de los reyes hacia la plebe se relaciona con la pérdida de privilegios y prerrogativas que consideraban dados por cuestiones de herencia, en tanto el rechazo de Zarathustra se relaciona con la pervivencia de las sombras de Dios.

¹⁹ En la etapa del nihilismo integral, la idea de ciencia como investigación, análisis y experiencia es asumida por el espíritu libre como método, para atacar a martillazos las sombras de Dios. Sin embargo, la ciencia misma se presenta también como sombra de Dios, y por ello debe ser criticada. Véase *infra*, "Ciencia y

crítica a Wagner en el próximo hombre superior, el mago, y, sin embargo, existe un reconocimiento de cierto carácter de espíritu libre del compositor.²⁰

Cuando Zaratustra escapa del mago y de sus seducciones se encuentra con otro "nigromante" sospechoso de pertenecer a la casta sacerdotal en virtud de su aspecto oscuro. Este hombre es el papa jubilado, que "se ha quedado sin trabajo" luego de la muerte de Dios. El hombre servidor de Dios en forma más próxima es quien mejor puede descubrir sus defectos, y es en el relato de los mismos que esta figura del papa fuera de servicio se acerca al espíritu libre. De este modo señala que el Dios muerto era un dios oculto, ambiguo, equívoco, que comenzó siendo un Dios fuerte y vengativo en Oriente y acabó muriendo al transformarse en un Dios compasivo en el cristianismo.

De la muerte de Dios se hace responsable el próximo hombre superior, "el más feo de los hombres" quien, a pesar de poseer esta característica de espíritu libre, reconoce que su acto ha sido generado por la venganza.²¹ Por eso le está reservada la muerte de Dios a través de la burla, obra que se llevará a cabo con la "fiesta del asno".

El siguiente hombre superior, el mendigo voluntario, posee la cualidad del espíritu libre de abandonar la sociedad, sin embargo, su abandono está determinado más por el desprecio de las gentes hacia él que por un deseo de soledad. La figura del mendigo voluntario es la del Jesús histórico tal como aparece caracterizado

conciencia: de la desmitificación de lo otro a la desmitificación de lo mismo".

²⁰ No hago mayores referencias a la figura de Wagner, porque me dedicaré a él con amplitud en el capítulo siguiente.

²¹ El "más feo de los hombres" ha asesinado a Dios obligado por un sentimiento de venganza hacia el Dios omnipresente y compasivo que lo observaba en todo momento. Como señalaba la niña a quien cita NIETZSCHE en el "Epílogo" a *Nietzsche contra Wagner*, (NW, KSA 6, p. 439) la idea de que Dios esté presente en todas partes resulta poco decente. Sin embargo, creo que el "verdadero" asesinato de Dios lo ejecuta este hombre más feo, cuando, lejos de justificar, como los demás hombres superiores, la adoración del asno, presenta la misma como "una farsa" de carácter satírico, porque los grandes ideales solamente se matan en verdad con la risa.

en *Der Antichrist*, como un hombre pacífico y un predicador de las montañas.²²

El último hombre superior que aparece es la sombra, sombra que ya se había hecho presente en *Der Wanderer und sein Schatten*.²³ La sombra es expresión del pasado que acompaña a Zaratustra, sobre todo de la etapa de espíritu libre, en la medida en que señala el peligro que acecha siempre al mismo: la posibilidad de caer en los límites de una fe más estrecha. La sombra es la imagen del espíritu libre errante que, agotado por la destrucción de valores, carece de fuerzas para la creación de nuevos valores.

Pareciera que la caída en los límites de una fe más estrecha es un peligro para todos estos hombres de la gran náusea, que se encuentran perdidos luego de la muerte de Dios. La "fiesta del asno", en la que los hombres superiores vuelven a arrodillarse, esta vez ante un dios más tangible, aparece como esa recaída en una fe antigua. Sin embargo, uno de estos hombres, el más feo, interpreta la adoración del asno en forma burlesca, con la misma ironía que el espíritu libre dirige a todo lo anterior que había venerado. Cuando Zaratustra increpa a los hombres superiores por haberse arrodillado y rezado ante el asno,²⁴ todos argumentan una

²² La crítica de NIETZSCHE diferencia entre la figura de Jesús y el cristianismo, producto éste último de la institucionalización de una serie de normas prácticas para la vida, anunciadas por un hombre débil (véase *AC*, *KSA* 6, 35, pp. 207-208, trad. p.65). La praxis vital de Jesús es la de la no resistencia, el amor a los enemigos, el pacifismo, y su prédica apunta a la negación de toda organización. En este sentido no puede ser el fundador de la Iglesia, fundación que es producto del "fanático" Pablo (opuesto al "idiota" -en el sentido de Dostoievski- Jesús), quien crea una institución e inventa las doctrinas del juicio final, del más allá (toda la escatología). Por eso *Christ und Nihilist*, dice NIETZSCHE, riman: porque Pablo, con su institucionalización del cristianismo, elevó a primer rango los valores decadentes. En un póstumo de los años 1887-1888 NIETZSCHE llega a adjudicarle al "tipo Jesús" el adjetivo de "espíritu libre" por la importancia concedida al devenir y por ubicarse fuera de toda metafísica, ciencia, moral o religión : *NF 1887-1889*, *KSA* 13, 11 [368], p. 164.

²³ En esta obra, *WS*, *KSA* 2, pp. 537-539, cuando la sombra comienza a hablar el viajero cree escucharse a sí mismo, pero con una voz más débil. En *Ecce Homo*, *KSA* 6, pp. 264-265, trad. p.22, al referirse a la generación de esta obra NIETZSCHE señala que, al llegar al punto más bajo de su vitalidad, se convirtió en una sombra: "Aquello fue un *minimum* : *El viajero y su sombra* nació entonces. Indudablemente, yo entendía entonces de sombras..." En *Za* la sombra aparece con anterioridad a esta cuarta parte en "Von grossen Ereignissen", *KSA* 4, pp. 167 ss., trad. pp. 192 ss.

disculpa: la "tangibilidad" de un dios-asno, su "evidencia" frente a un dios-espíritu, mientras que el hombre más feo señala:

Si él vive aún, o si vive de nuevo, o si está muerto del todo, -¿quién de nosotros dos lo sabe mejor? Te lo pregunto.

Pero yo sé un cosa, -de ti mismo la aprendí en otro tiempo, oh Zaratustra: quien más a fondo quiere matar, ríe

'No con la cólera, sino con la risa se mata' - así dijiste tú en otro tiempo".²⁵

La fiesta del asno se transforma así, para el hombre más feo, en una parodia que intenta, mediante la risa, desacralizar los restos de la antigua fe. La risa del espíritu libre es la risa del hombre que percibe que la argumentación es, en última instancia, inoperante, cuando se trata de enfrentarse con los deberes más sagrados. En este sentido, y en la medida en que la tarea del espíritu libre apunta a la labor genealógica que muestra que el pretendido "origen" de los grandes ideales es insignificante, la risa contribuye a mostrar esa insignificancia.

²⁴ Cristo es el "asno" en las obras de NIETZSCHE, no sólo por su entrada triunfal en Jerusalem montado en un asno, sino por el hecho de que las primeras representaciones del Cristo crucificado que aparecieron en Roma -descubiertas en 1857- fueron unos *graffiti* del siglo III, que muestran a un hombre con cabeza de asno en la cruz, observado por otro individuo, y con la inscripción "Alexamenos adora a su Dios". Véase HOPPENOTT, J., *Le Crucifix dans l'histoire, dans l'art, dans l'ame des saints et dans notre vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1905, p. 45, quien señala al respecto: "Le sculpter du III^e siècle donne corps [...] à une calomnie de Tertullien *sonniastis caput asininum esse Deum nostrum*". Sobre la historia del descubrimiento de esta representación, véanse las pp. 129-131. Por otro lado, en Roma era corriente la denominación "asinarii" dada a los cristianos ("adoradores del asno"). En la Edad Media, en el momento del solsticio de invierno, se celebraba la "misa del Asno" en las catedrales góticas. El ritual de esa misa fue escrito por Pierre de Corbeil, arzobispo de Sens entre 1194-1212. La misa comenzaba con la entrada del asno, cubierto con un manto de oro, y la entonación por parte del clero del cántico "Orientis partibus/Adventavit asinus/pulcher et fortissimus/Saltu vincit hinnulos/Damos et capricolos". La misa del asno concluía con la "fiesta de los locos" (el significado de estas dos ceremonias resulta inexplicable para los exégetas católicos). NIETZSCHE cita parte del cántico en *JGB*, *KSA* 5, 8, p.21, trad. p.28

²⁵ *Za*, *KSA* 4, "Das Eselsfest", 1, p.392, trad. p. 418. Zaratustra había utilizado esta expresión en "Vom Lesen und Schreiben", *KSA* 4, p. 49 ("Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tötten man"), trad. p. 71, para señalar que el espíritu de pesadez sólo puede ser aniquilado de esta manera.

3. LABOR GENEALÓGICA Y DE DESENMASCARAMIENTO.

*El otro lado del tapiz. Las cosas
Que nadie mira, salvo el Dios de Berkeley.*

J. L. BORGES, "Cosas".

Para los nihilistas decadentes la filosofía consiste en la construcción de sistemas jerarquizados con un principio que los rige y ordena. La filosofía de la sospecha inaugurada por el espíritu libre apuntará a encontrar en estas construcciones lo "humano, demasiado humano" que las genera. De este modo, el espíritu libre descubrirá que la filosofía no es más que una interpretación del cuerpo, y que bajo la apariencia de objetividad se ocultan necesidades fisiológicas.²⁶

La labor del espíritu libre es la labor crítica y en este sentido Nietzsche señala que si bien la filosofía como crítica es muy valorada por los positivistas, lo que interesa es utilizarla como "instrumento" del filósofo²⁷ para derrotar los viejos ideales. Por ello, la crítica filosófica guiada por la razón es asumida como máscara, como también será asumida como máscara la ciencia. Existe una época de la vida en que se aceptan las explicaciones metafísicas si las mismas permiten revestir de interés aquello que nos parece despreciable pero, posteriormente, se desconfiará de las explicaciones metafísicas y se las sustituirá por otras de tipo físico o histórico.²⁸

La labor del espíritu libre es un trabajo de "desenmascaramiento"²⁹ realizado, a su vez, con distintas máscaras.

²⁶ FW, KSA 3, "Vorrede", 2, p. 348, trad. 10.

²⁷ JGB, KSA 5, 210, p. 144, trad. p.154.

²⁸ MA I, KSA 2, 17, p. 38.

²⁹ En este sentido, en época muy cercana a NIETZSCHE existen otras dos formas de pensamiento que afrontan la misma tarea de desenmascaramiento, sea en busca de las ideologías (marxismo), sea en busca del inconsciente (freudismo). FOUCAULT, M., en "Nietzsche, Freud, Marx", *Cahiers de Royaumont, Nietzsche*, Paris, 1967, pp. 183-192, señala las nuevas posibilidades de interpretación que se abren a partir de estos tres pensadores, que han cambiado la naturaleza del signo y modificado las formas de interpretarlo. En estos autores, la interpretación asume el carácter de infinita -sobre todo en Freud, en el aspecto inacabado de la marcha regresiva, y en

Porque para criticar la religión el espíritu libre utiliza argumentos metafísicos y recurre a la razón, para criticar la metafísica, suele acudir a argumentos propios de la ciencia y a comprobaciones empíricas, para destruir a martillazos la ciencia, a su vez, utilizará otro tipo de argumentaciones. En este sentido, la razón, la metafísica, la ciencia, son "máscaras" que el nihilista integral asume como "errores útiles" que le permiten realizar su labor crítica, y que luego serán abandonadas y criticadas a su vez.

El trabajo crítico supone también la labor genealógica. La genealogía se diferencia de la arqueología en la medida en que ésta arriba a un origen único y último. La labor del espíritu libre es arqueológica, en el sentido de desenmascaramiento de las *arkhai* que ordenan los sistemas metafísicos, pero en su método, este trabajo es genealógico, porque Nietzsche encuentra orígenes múltiples y diversos que luego son estatizados por los filósofos en un *solo* principio.

La genealogía consistirá, entonces, en la búsqueda histórica de las circunstancias y azares que contribuyeron a la generación de conceptos. Como señala Foucault,³⁰ para Nietzsche todo origen (*Ursprung*) es una invención (*Erfindung*), y se podría decir que el trabajo del espíritu libre muestra la multiplicidad de las invenciones frente al intento metafísico de asegurar la unidad y estabilidad del origen. En este sentido, descubre el carácter

NIETZSCHE, a partir de su distinción entre comienzo y origen. Este carácter infinito se relaciona con el hecho de que "no hay nada que interpretar" porque todo *interpretandum* ya es *interpretans*, y no existe un "significado original". DELEUZE, G., en "Pensée nomade", en *Nietzsche aujourd'hui*, ed.cit., T 1, pp. 159-174, parte de la "trinidad" Freud-Nietzsche-Marx, y señala que mientras que los dos primeros pueden ser considerados "aurora" de nuestra cultura moderna, NIETZSCHE lo puede ser solamente de una "contra-cultura". "C'est cela qui constitue vraiment, à l'horizon de notre culture, le marxisme et la psychanalyse comme les deux bureaucraties fondamentales, l'une publique, l'autre privée, dont le but est d'opérer tant bien que mal un recodage de ce qui ne cesse à l'horizon de se décoder" (p. 161). En este sentido, el pensamiento de NIETZSCHE excluiría toda posibilidad de "burocracia".

³⁰ FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, trad. LYNCH, Barcelona, Gedisa, 1980, "Primera conferencia". En un escrito anterior, "Nietzsche, la Généalogie, la Histoire", en *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, FOUCAULT había desarrollado las características del método genealógico nietzscheano, y destacado los diferentes términos que NIETZSCHE utilizaba para referirse a la noción de "origen" (*Ursprung, Herkunft, Geburt, Entstehung*, etc.)

"perspectivístico" de todo sistema interpretativo, sobre todo de aquellos que se pretenden más totalizantes. El reconocimiento de las perspectivas -no asumidas como tales por la metafísica- le permitirá luego al filósofo artista crear valores desde la provisoriedad de la perspectiva adoptada.³¹

3.1. La moral desenmascarada por el nihilismo integral.

La labor de crítica del espíritu libre se enseña fundamentalmente con la moral. Porque en virtud de la ya señalada relación entre metafísica y moral, y del carácter determinante de la vida de los hombres de la última, el análisis de la moral no sólo conduce directamente a la metafísica, sino que permite, al mismo tiempo, criticar las instituciones y poderes que en ella se asientan.

En la investigaciones del espíritu libre, el juicio moral se transforma en una interpretación (*Ausdeutung*) equivocada (*Missdeutung*),³² pero es valioso desde el punto de vista semiótico, en tanto revelador de una sintomatología. El trabajo que se realiza desde la filosofía del martillo consiste en permitir a esos síntomas que se reconozcan mediante la crítica. La moral es

³¹ NIETZSCHE toma el término "perspectivismo" de la obra de TEICHMÜLLER. El 2 de julio de 1885 escribe a Overbeck que en Sils-Maria tiene una de las cajas de libros que siempre lo acompañan, varios de ellos préstamos de este amigo, y le señala que buscó "el Teichmüller", *Die wirkliche un die scheinbare Welt*, 1882, de donde sacó NIETZSCHE el término "perspectivismo", así como la expresión del título "el mundo verdadero y el aparente". Véase JANZ, C.P., *Friedrich Nietzsche*, T III, p. 317. TEICHMÜLLER analizó el carácter "perspectivista" o parcial de los supuestos metafísicos clásicos (del positivismo-materialismo, spinozismo y platonismo). Los tres se caracterizan por una tendencia común objetivista que no puede explicar su relación con lo dado inmediatamente: la conciencia o el yo. El mundo real es para este autor el de la conciencia y lo que ésta tiene presente (por ejemplo, los entes matemáticos), el aparente es el de la proyecciones hacia el exterior de exigencias internas de la subjetividad. Esta obra debe de haber influido también en la crítica de NIETZSCHE a la filosofía de SPINOZA, como señalo en una nota posterior. Este perspectivismo, como posibilidad de considerar el mundo desde distintos puntos de vista, todos ellos justificados en la medida en que cada uno de esos puntos de vista ofrece una perspectiva única y a la vez indispensable, fue llamado por VAHINGER "ficcionalismo" en su *Philosophie des Als Ob*.

³² GD, KSA 6, "Die „Verbesserer“ der Menschheit", 1, p. 98, trad. p. 71.

"desenmascarada" en el nihilismo integral como "error santificado" basado en un imperativo:

Toda moral, toda religión *es* ese imperativo -yo lo denomino el gran pecado original de la razón, la sinrazón mortal.³³

En esta etapa de espíritu libre, Nietzsche critica la moral con distintos argumentos e instrumentos. Uno de ellos es la razón. En este sentido, la moral es una "sin razón" porque se basa en una confusión de causas y consecuencias. Es común que se afirme que un pueblo o individuo se arruinan cuando se entregan al vicio y al lujo, sin embargo, lo que el espíritu libre señala es que un pueblo decae fisiológicamente y que esa decadencia trae como consecuencias el vicio y los lujos, ya que las naturalezas agotadas necesitan de sobreexcitantes. La "razón" de Nietzsche es, en este aspecto, un razón que realiza investigaciones fisiológicas, y en la fisiología encuentra las "causas" del reino de la moralidad. La confusión causas-consecuencias también se evidencia en la atribución de "falsas causalidades" a partir de la concepción de "hechos internos": ante una acción, el hombre busca antecedentes en la conciencia, motivos generados por un yo voluntario. Pero "yo", "conciencia", "motivos", "voluntad", son interpretaciones que han sido desveladas como ficciones:³⁴

El llamado motivo: otro error. Simplemente un fenómeno superficial de la conciencia, un accesorio del acto, que más bien encubre que representa los *antecedentia* de éste. ¡Y nada digamos del yo! Se ha convertido en una fábula, en una ficción, en un juego de palabras...³⁵

El proceso que genera estos errores es el mismo, en definitiva, que origina la metafísica: el hombre proyecta fuera de sí ciertos conceptos -en este caso, sus "hechos internos"- y luego encuentra en las cosas "aquello que había escondido dentro de ellas".³⁶ Todo

³³ *GD, KSA 6*, p. 99, trad. p. 62.

³⁴ Como se desprende los análisis en torno al lenguaje del capítulo anterior, todas las categorías filosóficas son "errores" o ficciones, como "errores inútiles" en la medida en que niegan lo vital y son utilizadas como categorías eternas.

³⁵ *GD, KSA 6*, "Die vier grossen Irrthümer", 3, p. 92, trad. p. 64.

esto es caracterizado por Nietzsche como "causas imaginarias", y el completo ámbito de la moral -como así también la religión- pueden ser incluidos en este rubro. La explicación de este proceso es "psicológica" (entendiendo siempre la psicología como teoría de las formas de la *Wille zur Macht*): la constante reducción de lo desconocido a conocido provoca un sentimiento de alivio y tranquilidad. Del mismo modo, la idea de una voluntad libre no es para Nietzsche otra cosa que un invento de los teólogos para hacer dependiente a la humanidad de ellos mediante la invención de la culpabilidad: es el instinto de querer-castigar-y-juzgar (*Instinkt des Strafen-und-Richten Wollens*)³⁷ el que ha generado la voluntad libre: para que el hombre pudiera ser castigado fue menester imaginar la necesidad de que toda acción fuera querida y tuviera su origen en la conciencia.

El análisis que realiza el espíritu libre buscando lo "demasiado humano" detrás de ideales, imperativos y deberes, le permitirá arribar a una conclusión sorprendente: los medios con que se ha querido moralizar a la humanidad han sido medios inmorales.³⁸ Porque los filósofos y los grandes moralistas -Platón, Confucio, los maestros judíos y cristianos- se han arrogado el derecho a la mentira con respecto a aquellos a quienes deseaban "moralizar".³⁹ Fue necesario mentirle al hombre, crearle un sentimiento de

³⁶ *Id.*, p. 92, trad. p. 64.

³⁷ *GD, KSA 6*, "Die vier grossen Irrthümer", 7, p. 95, trad. p. 68. NIETZSCHE utiliza por primera vez el término "instinto" (como *Triebe*) en su conferencia "Homero y la filología clásica", de 1869, en la que el término es aplicado a los diversos elementos científicos, éticos y estéticos que conforman la filosofía. Pero además de *Trieb* NIETZSCHE utiliza *Instintik*, y en sus obras crea numerosos neologismos y palabras compuestas con uno u otro término (*Ichtriebe, Kunsttrieb, geschichte Instintik, Spieltrieb*, etc.) Como señala ASSOUN, P.L., *Freud y Nietzsche*, trad. O. Barahona y U. Doyhamboure, México, F.C.E., 1984, nota 48 de las pp. 91-95, en la época en que NIETZSCHE utiliza el término "instinto" -en cualquiera de sus dos transcripciones, ya que la diferenciación más detallada le competará al psicoanálisis- éste había pasado del ámbito biológico a ser utilizado, remetaforizaciones mediante, en el ámbito estético y ético. Sobre los instintos en la obra de NIETZSCHE, véanse las pp. 78 ss. de esta obra de ASSOUN.

³⁸ *GD*, *KSA 6*, p. 102, trad. p. 75.

³⁹ Basta recordar, en este sentido, las reflexiones sobre el pueblo que debe ser mantenido en la ignorancia -CONFUCIO- o la mentira del gobernante en *República* 389b (donde PLATON admite la mentira como recurso válido en interés de la *polis*).

culpabilidad interior, para que el mundo moral creciera y generara deberes, mandatos, prescripciones. Esta labor la realizó en primer lugar la religión, por intermedio del sacerdote, quien tuvo la astucia suficiente para cambiar la dirección del dolor, conduciéndolo de lo exterior a lo interior, a ese mundo de "hechos internos" creado.

Pero, deteniéndose en los creadores mismos de la moral, el análisis fisiológico arriba a voluntades débiles y decadentes, que necesitan generar un código externo y estatuido desde siempre para no enfrentarse día a día con el problema de la creación de valores. Como señala Zaratustra,

Quando fui a los hombres los encontré sentados sobre una vieja presunción: todos presumían saber desde hacía ya mucho tiempo qué es lo bueno y lo malvado para el hombre.

Una cosa vieja y cansada les parecía a ellos todo hablar acerca de la virtud; y quien quería dormir bien hablaba todavía, antes de irse a dormir, acerca del "bien" y del "mal".⁴⁰

La moral cumple, en este sentido, la misma función que la metafísica: jerarquiza un orden en el que el hombre puede ubicar su acción para calificarla, en el que la meta está prescripta de antemano con seguridad, y en el que no es posible equivocarse: siempre se sabrá si se obró bien o mal en la medida del ajuste de las propias acciones al principio-*arkhé* que ordena el sistema moral.

En *Zur Genealogie der Moral* Nietzsche brinda un ejemplo de aquello que entiende por "análisis genealógico" en un trabajo histórico que muestra la existencia y surgimiento de dos tipos de moral: la moral de los señores y la moral de los esclavos. Dejando de lado las referencias ciertas o inciertas a las sociedades primitivas, lo que pretende básicamente mostrar este análisis es la diferencia entre dos tipos de moral: una moral activa, creadora de valores, y una moral reactiva, que genera valores desde el resentimiento y la venganza. La moral de los esclavos es la causante de la aparición del concepto de "mala conciencia" (*schlechtes Gewissen*) como conjunto de todas aquellas fuerzas que, al no poder ejercerse en sociedad son introyectadas

⁴⁰ Za, KSA 4, "Von alten und neuen Tafeln", 2, p.246, trad. p. 273.

(*Verinnerlichung*) y generan un "espacio" propio. El hombre que sufre "encuentra" la causa de su malestar en sí mismo a partir de este espacio, y se considera culpable, generando un universo de dolor que hallará su cristalización en un ideal de ascetismo (ejemplo, para Nietzsche, de "vida contra la vida").

Desde el punto de vista del concepto que estoy investigando, la idea de "razón imaginativa", la moral de los esclavos es un ejemplo más del operar de aquella razón de los filósofos decadentes, aplicada ahora al ámbito de la moral. Porque el esclavo obra esquemáticamente: dice *no* a todo un ámbito de lo vital, rechaza de plano un polo del conflicto vital-no vital; genera un mundo para justificar su elección negativa: el mundo interior de la conciencia, y "hace" virtud de la impotencia y la negación. Crear valores desde la negación es generar sentidos desde la venganza, el sentimiento de odio y rechazo a todo lo que es distinto. Esta "creación" es, en realidad, "reacción". Indicio de esa reacción es la necesidad de igualar: la universalidad es postulada a partir de ese deseo de los hombres de no diferenciarse, por instinto de rebaño. Indicio de esa reacción es la validez universal: las acciones son consideradas intercambiables, no existe apreciación de las diferencias entre los hombres -diferentes voluntades de poder-, de las diferencias entre las circunstancias, etc. No existe tampoco reconocimiento del carácter único e irreparable de cada acción. Por eso se inventa la noción de arrepentimiento: es posible reparar el daño hecho generando un sentimiento de autotortura. Indicio de la reacción es también la virtud válida para todos, utilizable como meta a la que debe aspirarse, fundamento del obrar con un "fin".

En todos estos sentidos, la moral de los esclavos representa el triunfo de los débiles que logran crearse un poderío tanto interior (mundo de la conciencia) como exterior,⁴¹ a partir de la utilización de la moral como instrumento de manipulación gregaria. La moral se transforma en el medio por el cual los débiles, los decadentes, alcanzan el poder.⁴²

⁴¹ Este aspecto del doble camino del poder (íntimo y externo) es destacado por JASPERS, K., *Nietzsche. Introducción a su filosofía*, trad. E. ESTIU, Buenos Aires, Sudamericana, 1963, pp. 215 ss.

⁴² Aquí se plantea la remanida objeción: ¿cómo los débiles, siendo débiles, pueden obtener poder?, a la que NIETZSCHE responde apelando al hecho de que no sólo son "los más", sino que disponen de las instituciones sociales y de enseñanza para perpetuarse.

En este proceso se observa cómo lo que fue generado como entidad metafísica se transforma en elemento de poder real. El fundamento-*arkhé* se muestra como *principium-princeps* (en tanto principio que ordena las relaciones sociales y políticas), y la moral representa un lugar privilegiado para constatar la relación entre metafísica y violencia.⁴³ Cuando Nietzsche describe el nihilismo europeo, se pregunta:

Véanse, *inter alia*, NF 1887-1889, KSA 13, 15 [71], p.452, donde señala cómo la virtud de los débiles accede al poder; *id.*, 23 [5], pp. 607-609, donde indica que el hombre débil desea que todos lo sean y que, como animales gregarios, gocen de igualdad; *id.*, 16 [6], p. 484, donde la educación es definida como sistema de medios para provecho de los mediocres, que luchan contra la excepción.

⁴³ VATTIMO.G., en "Destinación de la metafísica. Destinación de la violencia", trad. de J.LOVISOLO y G.JIMENEZ, *Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, 20-26 de sept. 1987*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1988, Tomo I, pp. 413-419, señala esta relación entre metafísica y violencia. Según VATTIMO, la crítica que realiza NIETZSCHE de la metafísica es una crítica radical que no puede ser realizada en nombre de una idea de verdad, y la metafísica es "abandonada" porque está ligada a una condición de violencia. En este sentido, el filósofo italiano cita un fragmento de 1879, que señala: "La metafísica y la filosofía son intentos de apropiación por la fuerza de los confines más fértiles", pero "en los que la vida social tiene un carácter *menos violento* las decisiones últimas... pierden su importancia" (puede verse en KSA 8, 40 [21], p. 523). En esta exposición, VATTIMO plantea que, si NIETZSCHE ha predicado la muerte de Dios, no puede establecer un nuevo pensar filosófico construyendo "teorías ateas", ya que esto significaría basarse en un concepto de verdad, partir de evidencias, construir cadenas argumentativas. De acuerdo a la tesis que vengo desarrollando, creo que no existe otra posibilidad que volver a presentar teorías como "ficciones útiles" (voluntad de poder, eterno retorno) y que esta asunción de las mismas como "simulacros" permitiría, en virtud de su carácter de provisoriedad y aceptación de la parcialidad, romper con la cadena metafísica-violencia de la metafísica de las decisiones últimas. Estos simulacros no se erigen, desde el perspectivismo, como fundamentos últimos, sino que "aceptan" la contingencia, creando lazos conceptuales "más débiles"- y aquí utilizo el término "débil" en el mismo sentido en que lo utiliza VATTIMO en "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en VATTIMO, G. y ROVATTI, P.A., (eds.), *El pensamiento débil*, trad.L. de Santiago, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 18-42. La ontología del pensamiento débil parte de la premisa de que "no es posible volver a apropiarse de la realidad sin liberar previamente al ser del carácter de *estabilidad-presencialidad* de la *ousía*". El pensamiento débil asume explícitamente la temporalidad y carácter efímero del ser, poniendo de relieve la caducidad y la des-fundamentación.

¿Qué ventajas ofrecía la hipótesis moral cristiana?

- 1) ella confería al hombre un *valor* absoluto, en oposición a su pequeñez y su naturaleza fortuita en el flujo del devenir y del desaparecer.
- 2) ella servía a los abogados de Dios, en la medida en que otorgaba al mundo, a pesar del sufrimiento y del mal, un carácter de *perfección* - incluida aquella "libertad" -el mal parecía pleno de *sentido*.
- 3) ella da al hombre un *saber* sobre los valores absolutos y le procura un *conocimiento* adecuado de lo que, precisamente, es lo más importante [...]⁴⁴

En este sentido, la moralidad permite al individuo tener ciertas seguridades, obtener poder sobre el devenir -a partir del conocimiento-, sobre sí mismo -en tanto se forja una identidad-, y sobre los demás -en la medida de la utilización de la moral como instrumento de manipulación gregaria. Esto último se evidencia en el análisis que realiza Nietzsche de la figura del sacerdote, el máximo odiador de la historia pero también el "rico de espíritu"⁴⁵ quien, en virtud de su debilidad frente al guerrero, ha cultivado un mundo interior de valores generados por reacción. El sacerdote es un decadente, pero posee la astucia necesaria como para sutillar los elementos de poder: en este sentido, siendo enfermo, posee la posibilidad de "dirigir" a otros enfermos, modificando la dirección del resentimiento y convenciendo a los demás de que ellos mismos -pecadores- son los causantes de su enfermedad. La proposición del sacerdote es el "ideal ascético", generado por una tendencia nihilista: una voluntad de nada, porque el hombre prefiere querer la nada antes que no querer.⁴⁶ A partir de la moral de la negación de la vida que sustenta este ideal, el sacerdote

⁴⁴ NF 1885-1887, KSA 11,5 [71], "Der europäische Nihilismus", p. 211.

⁴⁵ El análisis de la figura del sacerdote y su manipulación gregaria de los hombres es llevado a cabo sobre todo en *GM*, donde se da la caracterización de su psicología a partir de la oposición al guerrero, y, en el tercer tratado, se establece el uso "gregario" que hace del ideal ascético.

⁴⁶ "¡...todo esto significa [...] una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una voluntad!...Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer...", *GM*, KSA 5, III,28, p. 412.

puede manipular a los hombres en función de sus intereses como miembro de una institución.

Pero la moral lleva en sí misma los elementos que la destruirán: la *veracidad* misma que la moral alienta descubrirá "su teleología, su perspectiva interesada".⁴⁷ En forma semejante a Dios, que muere por las mismas virtudes que promociona, la moral lleva en sí el germen de su destrucción, de su conversión en *nihil*. Sin embargo, la situación que se genera luego de la destrucción de esa posición basada en valores absolutos que era la moral, es, a su vez, otra posición "esquemática", "extrema", absoluta, si se quiere:

Pero las posiciones extremas no son reemplazadas por posiciones moderadas, sino por nuevas posiciones extremas, pero *inversas* (*umgekehrte*). Es así que se cree en la inmoralidad absoluta de la naturaleza, en la ausencia de fin y de sentido de las *afecciones* psicológicamente necesarias, desde que la creencia en Dios y en un orden esencialmente moral ya no es sostenible.⁴⁸

Este arribar a otra forma extrema es, según mi interpretación, el peligro del espíritu libre que ha derrocado con su crítica todas las *arkhaí* y se encuentra en el sin sentido absoluto de la anarquía total, en el que todo fin y todo sentido es desechado en forma absoluta.

3.2. Desenmascaramiento de la filosofía decadente: las *arkhaí*.

*¿Cómo pude perder aquel preciso
Orden de humildes y queridas cosas,
Inaccesibles hoy como las rosas
Que dio al primer Adán el Paraíso?*

J.L.BORGES, "Adrogué".

El análisis del espíritu libre aplicado a la metafísica señala el carácter de "monotono-teísmo" de los sistemas filosóficos decadentes. Cuando los griegos se plantearon la pregunta por el ser

⁴⁷ NF 1885-1887, KSA 11, 5 [71], p.211.

⁴⁸ Id. ant., p. 212.

de los entes, la respuesta a dicha pregunta siguió los caminos de la *arkhé*, del fundamento. En la *Metafísica* de Aristóteles, la "ciencia buscada" (la *sophía*, a ciencia del ente en tanto ente, la *theologia*) trata de las *arkhaí*.⁴⁹ *Arkhé* es "lo primero de donde" (*prōton hōthen*), ese principio primero, único, fundamentado en sí mismo, "*arkhé* primera y soberana" es el *Theós*. Como señala Heidegger,⁵⁰ el problema del fundamento es una cuestión central de la metafísica, aún cuando no sea abordado directamente. Por ejemplo, Kant no se ocupó demasiado explícitamente por el tema del principio de razón suficiente ("modelo" de fundamento para la modernidad) y, sin embargo, el problema de la fundamentación está en el centro de la temática de la *Kritik der reinen Vernunft*.

Un representante del racionalismo crítico como Albert hace referencia al trilema de Münchhausen para indicar a dónde conduce la búsqueda del fundamento cierto que caracteriza a toda filosofía. Las posibilidades son tres: 1. regreso al infinito, 2. círculo lógico y 3. interrupción del procedimiento, siendo esta tercera la posición comúnmente adoptada por los filósofos.⁵¹ Esto significa

⁴⁹ La idea de *arkhé* como *prōton hōten* es de *Metaphysica* A 1013 a 18, y en *Metaph.* K1064 b1 esta *arkhé* es identificada con el *Theós*. La idea de la metafísica ocupada en las primeras causas y *arkhaí* aparece en *Metaph.* A 1 981 b28-29.

⁵⁰ HEIDEGGER, M., "Wom Wesen des Grundes", en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1967, trad. *La esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica?*, trad. X. Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX, p. 61.

⁵¹ ALBERT, HANS, *Tratado de la razón crítica*, trad. R. Gutiérrez Girardot, Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 20ss. Como señala POPPER en *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, trad. García Trevijano, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 116 ss., la mayoría de los filósofos han considerado que el ideal de la racionalidad es el de un conocimiento final y justificado, es decir, fundamentado. Para ALBERT, la búsqueda del fundamento implica siempre dos tendencias: la tendencia a la verdad concebida como "algo que se alcanza" y se posee y la tendencia a la seguridad. La búsqueda de la certeza es la búsqueda del "punto arquimédico", el punto de partida firme para el conocimiento. La búsqueda de este principio halla su expresión en el principio de razón suficiente, que a nivel metódico se convirtió en modelo de toda racionalidad y que implica la búsqueda de un fundamento seguro que pueda ser reconocido por todos. Esto supone un postulado: el del monismo teórico, ya que en el intento de alcanzar el fundamento seguro se tiende hacia una respuesta que se considera verdadera y cierta, rechazándose las demás como falsas. En esta concepción de la racionalidad -optimismo racionalista- sólo puede existir una teoría verdadera y cierta. A partir de la observación del panorama filosófico europeo posterior a la II Guerra Mundial, Albert extrae la conclusión de que la razón se ha ido neutralizando progresivamente, acrecentando el abismo entre conocimiento y decisión. Tanto las corrientes filosóficas

que se considera como verdadera cierta afirmación más allá de la cual no se puede seguir preguntando, afirmación que se postula como autoevidente, autofundamentada, obtenida por un conocimiento inmediato, etc. Para Albert, este principio es un *dogma*, y la búsqueda de un fundamento seguro según el modelo del principio de razón suficiente conduce inexorablemente a este trilema y a la elección preferencial de la tercera situación.

La teoría del conocimiento que impulsa esta búsqueda es según Albert la teoría basada en un modelo de revelación según el cual la "verdad es revelada" y se hace presente. Esta teoría genera un dogmatismo autoritario, que encomienda la tarea de preservación de la verdad a ciertos individuos, encargados de dar las interpretaciones normativas correspondientes. Para Albert, la búsqueda del fundamento seguro siempre termina en una decisión: la de la autoridad que determinará qué es lo verdadero y qué es lo falso. Porque la aplicación del principio de razón suficiente hasta sus extremos llevaría a la situación inevitable de regreso infinito, o bien a una crítica del punto arquimédico logrado, que echaría abajo las bases del sistema. Por ello, las certezas en estos sistemas son fabricadas, e implican la inmunización de ciertas convicciones que se sustraen a la crítica.⁵²

"objetivas" (filosofía analítica y positivismo) como aquellas posiciones en las que predomina el "subjetivismo (filosofías hermenéuticas y existencialismos), contribuyen de manera directa o indirecta a esta neutralización de la razón. Las filosofías que eluden las explicaciones y la crítica, se transforman en descripciones que respetan lo dado, que no indican "cuáles son los problemas que con su ayuda se pueden solucionar mejor", ALBERT, *op.cit.*, p. 198. Para Albert, la razón debe ser activa, crítica, y por eso el racionalismo crítico intentará unir racionalidad y compromiso, conocimiento y decisión, contrariamente a la tendencia general de la filosofía occidental, separadora de ambos ámbitos. Pero esta razón crítica de Albert no es una razón segura (como la razón que arriba a la tercera posición del trilema), ya que la seguridad es la actitud propia de todo dogmatismo.

⁵² Esta referencia a ALBERT no implica, en manera alguna, seguir las consecuencias de sus críticas en su aplicación del modelo científico a la filosofía. La aplicación del falibilismo consecuente popperiano al ámbito ético se basa en una serie de supuestos que implican, desde mi punto de vistas, "seguridades autofabricadas" tan criticables como las que ALBERT y POPPER les adjudican a la filosofía. Por ejemplo, la posibilidad de aplicación del racionalismo crítico a la ética está dada, entre otras causas, por el hecho de que de la observación del logro del éxito en el ámbito de la ciencia por aplicación del método conjetural, podemos inferir el mismo éxito para la resolución de los problemas prácticos. ALBERT critica a GADAMER señalando que su ontología

Como señala Schürmann,⁵³ para la metafísica que concibe el pensar como aseguramiento de un fundamento, el obrar implica un ajustar las acciones públicas y privadas a dicho fundamento. De este modo la acción adquiere su *télos* desde la misma *arkhé* que es el elemento ordenador y jerarquizador de las categorías ontológicas. Es desde las *arkhaí* que la acción se legitima y puede ser valorada como moralmente buena o mala.

Pero estas *arkhaí* determinan también una economía propia, el *nomos* que rige el *oikos* es el mismo fundamento que como *principium-princeps* se transforma en "autoridad", en determinación de jerarquías, en administrador de justicia. Cuando se pretende deconstruir la metafísica (en términos nietzscheanos, "destruirla" con el martillo), la ubicación histórica de esas *arkhaí*, su "desacralización" a partir de la mostración de su "origen" ("humano, demasiado humano") genera "un lugar vacío desertificado por las representaciones sucesivas de un *fundamentum inconcussum*".⁵⁴

Según Schürmann, las postmetafísicas destructoras no pueden ser más que an-árquicas: este anarquismo es la consecuencia de la pérdida de las *arkhaí*, y no de un simple desplazamiento de las mismas. En efecto, podría decirse que el anarquismo a la manera de Bakunin, por ejemplo, no es verdadero an-arquismo, en tanto existe solamente un desplazamiento del *principium-princeps* de un lugar a otro. En cambio, las metafísicas an-árquicas, a partir de su análisis histórico, de la genealogía que sitúa las *arkhaí* en determinado tiempo y lugar, arrancándolas de los supuestos mundos

sustraer de la crítica ciertos materiales de convicción, tradiciones y formas de vida considerados como datos últimos. ¿No sería aplicable esta crítica al propio ALBERT, que sustraer de la crítica el valor de la ciencia como modelo? En el sentido de la crítica nietzscheana a las *arkhaí*, estos miembros de una nueva *Aufklärung* encargada de disolver el oscurantismo dogmático aplicando la razón al mundo práctico, serían también buscadores de "fundamentos" a pesar de su crítica, y su fundamento último se hallaría en la ciencia.

⁵³ REINER SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, du Seuil, 1982 pp. 11 y ss. En lo que sigue, voy a utilizar algunas de las categorías interpretativas de este autor. Las líneas generales de mi planteamiento sobre el pensar y el actuar desde las *arkhaí* son deudoras de este excelente trabajo de SCHÜRMAN.

⁵⁴ SCHÜRMAN, R., *op.cit.*, p. 14.

trascendentes y/o trascendentales en que se encontraban y haciéndolas producto de un conjunto de reglas filosóficas "con historia", dejan el pensar sin fundamento y al obrar sin *télos*. Esto significa un replanteamiento acerca de la posibilidad de otra forma de pensar que no implique "explicar" por el fundamento, y plantea la cuestión (¿imposible?) de un obrar sin *finalidad*. En la medida de su intento destructor, el nihilismo integral representa una forma de filosofía an-árquica pero que no se plantea todavía la pregunta por "otra forma de pensar", ya que "pensar" para el espíritu libre es, fundamentalmente, criticar, es decir, derrocar *arkhaí*.

El hecho que las *arkhaí* funcionen como *principium-princeps* está indicando la estrecha relación que existe entre metafísica y violencia. La conexión ética-metafísica es el eje interpretativo de Nietzsche en la tarea asumida como "filosofía del martillo". Así como todo discurso moral se basa en ciertas ideas últimas metafísicas, a esas ideas se arriba por el camino moral. Kant es, para Nietzsche, expresión de este círculo metafísica-moral: por "haberse apoderado subrepticamente de la cosa en sí", cayó en manos del imperativo categórico, el cual lo llevó a extraviarse en las ideas de Dios, alma, libertad e inmortalidad.⁵⁵ En *Morgeröthe* la violencia se asocia con un intento de imposición de la propia tiranía del filósofo, que busca un enigma y en una fórmula sencilla unifica y condensa el problema del mundo:

Así era la filosofía un tipo de la más alta batalla para implantar la tiranía del espíritu (*die Tyrannesherrschaft des Geistes*).⁵⁶

En su búsqueda fisiológica, Nietzsche considera que esta tiranía es la del propio pensamiento del filósofo, tiranía atribuida al deseo de organizar el mundo en torno al hombre, en general y en primer lugar, y en torno al propio filósofo, en segundo lugar. Esto permite concentrar los problemas en fórmulas sencillas y convertirse en el "descifrador de enigmas del universo". Spinoza representa un ejemplo de esta producción a partir de sí mismo: como la araña (*Spinne*), ha sacado de su

⁵⁵ *FW*, *KSA* 3, 335, p.562.

⁵⁶ *M*, *KSA* 3, 547, p. 318.

"interior", en la oscuridad cavernosa de lo alejado de la vida, la fuerza para crear un tejido conceptual sistemático y ordenado para atrapar la realidad. Todo lo que cae en la red del filósofo queda fijado, estatizado, para que el filósofo-araña pueda aplicarle su veneno y quitarle el último resto de vida.⁵⁷

La violencia sigue un doble camino: en la búsqueda de nociones últimas, la imposibilidad de convivencia con lo caótico, con el devenir, impulsa a la formulación de universales que reducen lo particular -y aquí, "reducir" es anular lo particular *qua* particular- y, de manera semejante, los "deberes" morales implican un total desconocimiento del carácter único del acto a favor de una pretendida universalidad que se desea imponer a los individuos. Toda acción tiene el carácter de "única"- no existen "actos semejantes"-⁵⁸ y por eso el hombre que se considera "incomparable" -en virtud de su *Wille zur Macht* - se dicta sus propias leyes.

Esta violencia doble (ética: deberes, metafísica: fundamentos) es la que posibilita el ejercicio de la violencia también a nivel social. Según Vattimo,⁵⁹ la negación del instinto metafísico de fundamentación se evidencia en la negación nietzscheana de la libertad, libertad necesaria para la justificación del dominio social mediante la justicia punitiva. La negación de la libertad humana es un tema del Nietzsche "espíritu libre", tema que en obras posteriores encuentra su expresión en la temática del "azar".

La idea de libertad como libre arbitrio de la voluntad se halla en íntima conexión con la noción de responsabilidad y un mundo de relaciones sociales regulado por el derecho y la justicia punitiva. El carácter violento de la metafísica anhelante del fundamento se expresa en el plano ético-social y jurídico en el carácter violento de la justicia punitiva, basada precisamente en las nociones de libertad (posibilidad de falta) y responsabilidad (posibilidad del

⁵⁷ PAUTRAT, B., en *Versions du soleil*, Paris, Seuil, pp. 175 ss., analizando *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne* compara en este sentido la araña y la abeja. Desde el punto de vista de la creación, el producto de ambos artrópodos es admirable, pero mientras que la abeja se mueve en el ámbito del aire libre, la araña teje en cavernas y rincones oscuros. La abeja y su producto, la miel, se relacionan con abundancia de la "virtud que se da", en tanto la tela de la araña sólo sirve para la supervivencia de la misma.

⁵⁸ *FW*, KSA 3, 335 pp. 560 ss.

⁵⁹ VATTIMO, G., *Il soggetto e la maschera* (en adelante, *SM*), Milano, Bompiani, 1990, pp. 122 ss.

castigo). Como indica Vattimo,⁶⁰ la negación nietzscheana de la libertad del querer no implica el "fatalismo" -forma puramente determinista-mecanicista -, sino el reconocimiento de que la "mala conciencia" no es más que el último producto de las construcciones morales y metafísicas nacidas del deseo de seguridad. La mala conciencia es la expresión de todo un proceso que se inicia con la búsqueda de lo permanente por temor al devenir (y en este sentido, a la "violencia" de lo múltiple con sus exigencias) y acaba en una noción que posibilita el ejercicio de la violencia a nivel social.⁶¹ La mala conciencia, como interiorización de los instintos de crueldad que ya no pueden ser exteriorizados, permite el ejercicio de la violencia del hombre contra sí mismo y contra los demás a partir de la noción de justicia punitiva.⁶²

La legitimación, sea a nivel teórico, sea a nivel práctico-social, implica seguridad. Cuando existe un primer principio que ordena y da sentido al todo, cuando se puede decidir el valor de una acción midiéndola en su distancia o acercamiento a ese principio, se crea una sensación de seguridad que "aquieta la conciencia". Por eso el temor al devenir (al cambio del patrón de medida, a lo inesperado) genera los mundos religiosos y metafísicos. Se produce de este modo la paradoja según la cual el instinto de debilidad, la búsqueda de apoyos y sostenes se expresa en un ejercicio de violencia, como imposición de un principio que gobierne esa voluntad débil:

⁶⁰ VATTIMO, *SM*, p. 122.

⁶¹ La noción de "mala conciencia" es desarrollada en *GM*, *KSA* 5, II, 16, pp. 321-324. La mala conciencia se diferencia del resentimiento en la medida en que éste genera, en primer lugar, valores para compensar la debilidad de los esclavos, sólo en un segundo momento aparece la "mala conciencia" como creación de un verdadero "mundo interior". "Del resentimiento a la conciencia hay pues solución de continuidad. NIETZSCHE habla de ruptura (*Bruch*), de salto (*Sprung*)", señala MOREL, G., *Nietzsche*, ed.cit., T.II, pp. 115 ss.

⁶² VATTIMO, en *SM*, señala "Quello che sul piano metafisico è la ricerca del fondamento, sul piano etico-sociale e giuridico diventa la ricerca del responsabile: i caratteri violenti della giustizia punitiva [...] corrispondono al carattere di violenza che appartiene specificamente alla metafisica", p. 122.

..es aquel mismo instinto de debilidad que, si no crea las religiones y las metafísicas y principios de toda clase, al menos los conserva.[...]..cuanto menos capaz de mandar es uno , con más ahinco busca alguien que mande con severidad, un dios, un príncipe, un estado, un médico, un confesor, un dogma, una norma...." ⁶³.

La noción de verdad como certeza representa un claro ejemplo de esta necesidad: cuando Descartes busca un punto arquimédico para el conocimiento, el reclamo corre parejo al *conatus* spinoziano, como voluntad de conservación .⁶⁴

⁶³ *FW*, *KSA* 3, 347, p.582 , trad. p.347.

⁶⁴ La importancia del pensamiento de SPINOZA para NIETZSCHE debe ser valorada en su justa medida, evitando comparaciones precipitadas. En primer lugar, NIETZSCHE no conoció la filosofía de Spinoza de "primera mano", sino a partir, en primer término, de la lectura de KUNO FISCHER y, en una etapa posterior , de TRICHMÜLLER. Su primera impresión , por el año 1881, fue de cercanía al pensador judío "¡Estoy totalmente asombrado, totalmente encantado!;Tengo un predecesor , y cuál! Casi no conocía a SPINOZA [...] No sólo su tendencia total es similar a la mía -el hacer del conocimiento el más fuerte afecto-, sino que yo me reconozco en cinco puntos principales de su doctrina, ese pensador , el más anormal y solitario, está cerca mío en estas cosas: él niga la libertad de la voluntad-; los fines-; el orden ético del mundo-; lo no-egoísta-; el mal-; si también es cierto que las diferencias son tan grandes, eso se debe a las diferencias del tiempo, la cultura , la ciencia. In summa: mi soledad [...] es a veces una soledad de dos (*eine Zweisamkeit*) ¡Maravilloso!" (*BKSA* 6, Nº 135. *An Franz Overbeck in Basel*, Sils-María, 30 de julio de 1881, p. 111). Lo que hay que tener en cuenta es qué significa para NIETZSCHE, en 1881, esta "pasión por el conocimiento" y, en segundo lugar, cuál es la forma en que SPINOZA aparece reflejado en las obras de este período. La "pasión por el conocimiento" es la fuerza que en esta etapa del nihilismo integral le permite al filósofo alemán atacar las "grandes verdades" de la religión y la metafísica, pasión que en obras posteriores, como *Za se va* a transformar en "sabiduría salvaje". Por otro lado, el reconocimiento de que el conocimiento es un afecto, una forma de expresión de la voluntad de poder, es lo que le va a permitir a NIETZSCHE realizar toda su crítica a los "grandes ideales" del saber pretendidamente aséptico que no reconoce su relación con la fuerza de la voluntad de poder. La forma en que es recepcionada la figura de SPINOZA en las obras de este período es precisamente "como figura" : la imagen del pensador solitario, calificado de ateo por su comunidad y expulsado de la misma. Estas características que hacen de SPINOZA un "genio" son las mismas que NIETZSCHE arrastra con su existencia errante por Europa: también él ha perdido su "círculo" y es un solitario. Esta caracterización de SPINOZA como genio puede verse en: *MA* I, *KSA* 2, 157, pp. 147-148 (genio científico, junto con Kepler), *MA* I, *KSA* 2, 475, p. 310 (sabio íntegro), y *M*, *KSA* 3, 497, p. 292. Sin embargo, ya en la *FW* 372, *KSA* 3, pp.623-624, SPINOZA aparece relacionado con la "sanguijuela" que se adivina detrás de toda construcción metafísica, sanguijuela que comienza atacando los

La crítica desde la filosofía del martillo, en el nihilismo integral, genera un estado de an-arquía en sentido total: se han perdido todas las *arkhai* a partir de una destrucción despiadada y violenta de las mismas. La crítica se realiza desde la asunción temporaria de las máscaras de diversos sistemas que también luego serán criticados, y la anarquía parece, a veces, errancia y detención en fundamentos criticados que quedaron suspendidos en el vacío de la falta de sistema justificador, y que luego también deben ser expulsados.

3.3. El nihilismo integral aplicado al ámbito del lenguaje.

Es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) pueda parecerse mucho al universo.

J.L.BORGES, "Avatares de la tortuga".

La búsqueda del origen conduce, en el ámbito del lenguaje, a las convenciones :

Ahora se fija aquello que ha de ser en adelante "verdad", es decir, se inventa una designación regularmente válida y obligatoria de las cosas, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad...⁶⁵

sentidos y no deja más que el ruido que producen al chocarse los huesos y las categorías (en *Za IV* el científico que estudia el cerebro de la sanguijuela, permite que la misma le quite su sangre en aras de la búsqueda de la verdad). Así del "*amor intellectualis dei*" spinoziano sólo queda ruido de huesos, absorbida toda la sangre: "Filosofar es una especie de vampirismo". La imagen de SPINOZA araña aparece en *GD*, *KSA* 6, "Streifzüge eines Unzeitgemässen", 23, p. 126, trad. p.101: "Nada es menos griego que la telaraña conceptual tejida por un eremita, el *amor intellectualis dei* a la manera de Spinoza."; y en *AC*, *KSA* 6, 17, pp. 183-4, trad. pp. 42-43, donde se indica que los metafísicos, "los albinos del concepto", tejieron su tela de araña alrededor de Dios hasta que éste mismo se convirtió en metafísico y araña, y "A partir de ese momento también el tejió a su vez la telaraña del mundo sacándola de sí mismo-*sub specie Spinozae*".

⁶⁵ *WL*, *KSA* 1, p. 877. Cito por la traducción de L. Piossek Prebisch, en *Discurso y realidad*, San Miguel de Tucumán, Vol II, Nº 2, marzo 1987, pp. 69-83. La cita corresponde a la p. 73.

En el descubrimiento del carácter convencional del lenguaje y la génesis de la palabra en la "copia de sonidos de una excitación nerviosa", queda roto el nexo que el nihilismo decadente encontraba entre concepto y cosa. Las clasificaciones y designaciones son desenmascaradas como arbitrarias, y como productos de remetaforizaciones. Sin embargo, lo criticable no tiene que ver con este doble carácter, sino con la atribución para las mismas de una propiedad de "adecuación" con una pretendida "cosa en sí", por un lado, y con el no reconocimiento de su índole de "constructos", por el otro.

Sin lugar a dudas, es necesaria la capacidad humana de creación de metáforas (*Metapherbildung*) para que el hombre pueda expresarse desde la múltiple singularidad de lo diferente. Sin lugar a dudas, también es necesario "solidificar" la diferencia accediendo a la formación de conceptos. Pero la crítica se ensaña con el olvido de estas "necesidades" y con su enmascaramiento a partir de atributos como "verdadera esencia de las cosas", "verdad eterna", etc.

Precisamente el descubrimiento del carácter de "producto" del lenguaje transforma el concepto de verdad:

Dentro de este juego de dados de los conceptos, "verdad" significa usar cada dado para lo que está designado; precisamente contar sus puntos, hacer correctas clasificaciones...⁶⁶

La verdad así desmistificada se relaciona con el acuerdo según convenciones, acuerdo que le permite al hombre pensar, actuar y expresarse en ese "campo movedizo" que es la vida, construyendo "catedrales de conceptos". Lo admirable en el hombre es este poder constructivo; lo criticado por Nietzsche, el olvido de la fuerza productiva con respecto a lo producido, y la idea de un conocimiento puro asegurador de *arkhaí*.

En lo que respecta al lenguaje, la muerte de Dios-gramática arrastra consigo una anarquía desorientadora para el que se acerca por primera vez a los textos nietzscheanos de la época en que ha asumido el nihilismo integral. El lector se encuentra con argumentaciones, pseudo-argumentaciones y contra-argumentaciones, argumentos demasiado débiles como para no pensar que han sido

⁶⁶ WL, KSA 1, p. 882, trad.cit., p. 77.

construidos adrede en esa forma, etc. Por otro lado, la constante ironía también desorienta al lector de filosofía, y es habitual que en este punto se hagan críticas a Nietzsche como argumentador y "lógico". Sin embargo, dichas críticas desconocen cuál es la tarea que se ha propuesto el filósofo alemán en esta etapa del nihilismo integral: destruida la noción de Dios y el lenguaje divinizado y transparente, caemos en una anarquía lingüística que muestra, por el absurdo, el carácter provisorio y producido de toda argumentación y de todo lenguaje. El usar distintos "lenguajes" como el de la metafísica, el de la ciencia, etc., implica desjerarquizar un posible lenguaje paradigmático, reconocer tanto la posibilidad de distintos juegos lingüísticos como el carácter provisorio de los mismos.

La "violencia" que caracteriza a los principios supremos⁶⁷ es enfrentada ahora con otra violencia: el conocimiento es lucha encarnizada contra los deberes y principios sagrados que han subyugado al hombre durante milenios. Y también el "resultado" de este conocimiento arriba a la constatación de una "injusticia" presente en el perspectivismo, pero reconocida como tal:

Tenías que aprender a percibir el elemento de perspectiva de toda apreciación: la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que concierne a la perspectiva [...] Tenías que aprender a percibir lo que hay de injusticia *necesaria* en todo Pro y todo Contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por la perspectiva y su injusticia.⁶⁸

La perspectiva es "injusta" porque debe necesariamente "recortar" un aspecto de lo que va a interpretar, pero su "injusticia" es distinta de la violencia ejercida por los principios supremos, ya que dichos principios son "injustos" sin reconocerlo, y autopostulándose como "justos".⁶⁹ La labor del

⁶⁷ Aquí utilizo el término "violencia" para referirme a esa característica de las *arkhai* de convertirse en principios determinadores y subyugadores de toda la realidad, tal como lo desarrollo más explícitamente en los apartados correspondientes.

⁶⁸ KSA 2, MA, "Vorrede", 6, p.20.

⁶⁹ Sin embargo, los conceptos nietzscheanos siguen ejerciendo violencia. Como señala GLUCKSMANN, A., en "Premeditaciones nietzscheanas", en *Eco.Revista de Cultura de Occidente*, "Nietzsche, 125 años", Bogotá, N°s 113-115, sept-oct-nov 1969, tomo XIX/5-6-7,

espíritu libre muestra de qué manera cada apreciación valorativa de cada sistema metafísico o religioso es dependiente de un "punto de vista" que tiene que ver con la voluntad de poder. Ahora bien, esto es precisamente lo que no reconocen dichos sistemas y, aún más, lo niegan en la presentación de sus propios principios como "objetivos", "asépticos", etc.

Frente a la idea de "totalidad" que encierran dichos sistemas, el perspectivismo se presenta como un conocimiento pluralista, que reconoce en la categoría de "totalidad" una sombra más del dios muerto. La ruptura de la totalidad trae consigo el vértigo del fragmento: la escritura se hace aforística, los textos son cortos, no sistematizables, no conciliables. No se busca la conciliación, sino la asunción de la "filosofía trágica", que acepta los conflictos en la disparidad inconciliable de los términos, en el carácter irresoluto de las mutuas negaciones.

A la tragedia se une la comedia, porque a lo largo de las reflexiones del espíritu libre en el nihilismo integral aparece otra característica, que es la posibilidad que el mismo tiene de reírse de lo antes venerado, de aplicar una mirada irónica hacia los viejos dioses y los deberes. Por eso, para desagrado y horror de los filósofos que buscan la "seriedad", Nietzsche recurre, en último lugar, a la risa. Estas nociones -dios, lenguaje, yo, sujeto- están tan afianzadas en el ánimo de los hombres necesitados de venerar que toda argumentación se torna inoperante. Por ello es necesario reír para desacralizarlas.⁷⁰

trad. de C.Rincón, pp. 648-680, "La violencia nietzscheana [...] es semántica en el sentido de que no invierte simplemente los valores dentro de una oposición (al privilegiar lo sensible por sobre lo inteligible, por ejemplo) sino que rechaza la oposición y el sistema de conceptos que la presiden", (p. 650).

⁷⁰ En *SM* pp. 154 ss., VATTIMO desarrolla la idea de que a partir de la liberación de la *ratio* se hace posible la liberación del instinto de comedia, por ello la liberación de lo simbólico que acomete el espíritu libre lleva el sello de la ironía y la risa. Sobre la relación del aforismo con el humor, también puede verse DELEUZE, G., "Pensée Nomade", en AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui?*, Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, Paris, U.G.D'E, 1973, pp. 159-174, especialmente pp. 170-171.

3.3.1. Crítica, multiplicidad de lenguajes y "superación".

La ruptura de las totalidades genera la fragmentación, de lo aforístico con su carácter no sistematizable, incluso contradictorio. Un aforismo contradice el contenido del anterior en la asunción de la "filosofía trágica" que, en los antípodas de Hegel, no busca la conciliación sino la asunción de la incomparabilidad e inconciliabilidad de las negaciones.

La caída de las *arkhaí* y la muerte del lenguaje paradigmático nos sume en una multiplicidad an-árquica de lenguajes, y el hecho de que Nietzsche utilice lenguajes de distinto tipo con fines refutativos, está denotando esta multiplicidad.⁷¹

Sin embargo, Nietzsche está "criticando", y la crítica es asociable con la idea de "superación": si se critica, es porque se considera que existe una "verdad" desde la cual se critica -¿un nuevo punto arquimédico, una nueva *arkhé*? En efecto, si Nietzsche quiere "superar" la modernidad y su forma de realizar este intento es mediante la utilización de la crítica, se plantea el interrogante sobre si no es adjudicable a nociones como "superación" y "crítica" el carácter de categorías modernas por excelencia. ¿Querer "superar" la modernidad no es pretender ser más "moderno" que los "modernos" dominados, precisamente, por la noción de superación y de "esclarecimiento"?

Koselleck caracteriza la modernidad a partir de ciertos conceptos como *Neuzeit*,⁷² aceleración del progreso y temporalización de la historia. En el siglo XVIII el presente se percibe como un "tiempo de transición" entre un pasado oscuro y un futuro luminoso, es un tiempo nuevo y acelerado que permite que el género humano mejore y progrese. Si el futuro está abierto,

⁷¹ Según REY, J.M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971, la oposición nietzscheana a la metafísica tradicional "monista" se evidencia especialmente en su referencia a las multiformes estructuras sintácticas en que se articula nuestro lenguaje. En este sentido, la *genealogía* es la "deconstrucción" de las estructuras lingüísticas de la metafísica. Desde el punto de vista en que estoy abordando el tema, dicha "deconstrucción" mostraría la an-arquía en que se cae cuando es desenmascarado el "dios-gramática".

⁷² KOSELLECK, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. Para el análisis del tiempo nuevo (*neue Zeit*, que precede a *Neuzeit*), véase de esta obra "*Neuzeit zur Semantik moderner Bewegungsbegriff*", pp. 300 ss.

entonces es posible "hacer" la historia (de allí la idea de temporalización o disponibilidad de la misma, y la posibilidad de "superar"). La modernidad, a partir de estos conceptos, se define por un estrechamiento del espacio de experiencia que genera un futuro cada vez más lejano y un pasado muerto. Lo que importa, desde el punto de vista de la superación, es la tendencia a alejarse del pasado como producto desechable, posibilidad dada por la idea de progreso.

Según Vattimo, desde *Humano, demasiado humano* Nietzsche procede a la disolución de la modernidad a partir de una radicalización de las tendencias propias de la misma.⁷³ No existe la posibilidad de "superar" la modernidad ya que la categoría de superación es típicamente moderna, ya sea desde el punto de vista temporal (la necesidad de novedad constante), ya sea desde el punto de vista de "superación" crítica. La radicalización emprendida por Nietzsche consiste en una crítica de los valores modernos mediante "reducción química", reducción que conduce a la disolución del mismo valor de verdad en nombre del cual se realizaba dicho análisis químico. La tarea de las obras del nihilismo integral estriba, más que en un trabajo de *superación crítica*, en una labor de *muestra* de la multiplicidad y variedad del origen y en una desacralización del mismo.

Considero que el aspecto diferenciador del nihilismo integral con respecto a una crítica superadora se halla en la comprensión de que la concepción genealógica que conduce esta "crítica" no tiende a la búsqueda de un "origen" único explicativo.

En este sentido, se diferencia de toda labor arqueológica que fuera despejando las distintas capas o conjuntos de fuerzas para acceder a "un" origen. Se podría decir que, en el caso de Nietzsche, en esa labor de "despeje" cada capa va revelando orígenes diversos, múltiples, azarosos e insignificantes. Todo esto tiende a "desacralizar" esos ideales cuya genealogía se intenta y a encontrar, más que un punto último explicativo de la generación de los mismos, un "devenir".

⁷³ VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, trad. J.L. Etcheverry, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 24 y *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 147 ss.

La actitud corriente de la filosofía consiste en colocarse ante "el mundo de la experiencia" como ante un cuadro que representa invariablemente la misma escena, escena que debe ser explicada por remisión a la causa (razón suficiente), la que es caracterizada como lo incondicionado, la "cosa en sí" que fundamenta el mundo de la apariencia.⁷⁴ Lo que los metafísicos no han tenido en cuenta es que ese cuadro está en devenir, y lo que descubre el espíritu libre -utilizando las armas que le proporciona la ciencia- es que el "mundo" no es más que un conjunto múltiple de errores que nacieron poco a poco y se fueron entrelazando y enredando. El considerar el objeto de estudio "en devenir" es precisamente lo que distingue a la genealogía como método que afronta el presente como "producto" de un largo pasado, y se encuentra con "orígenes" diversos -y no únicos- del mismo.⁷⁵

A este carácter múltiple del origen se suma el descubrimiento del poco valor del mismo. En este sentido, el espíritu libre encontrará el origen de los sentimientos, ideales y deberes más sacros en las casualidades más azarosas. Por ejemplo, la brevedad de la vida humana es la "causa" de que consideremos que el hombre posee un carácter más o menos inmutable; ⁷⁶ el valor de las instituciones no se basa en "razones" sino en la fe que se les concede: ⁷⁷ de este modo, la genealogía nos enfrenta con los orígenes más absurdos como generadores de las ideas más sublimes.

⁷⁴ MA I, KSA 2, 16, pp. 36-38.

⁷⁵ Véase MURIN, Ch., *Nietzsche Problème. Généalogie d'une pensée*, ed. cit., quien parte del convencimiento de que la interpretación de la vida y la obra de NIETZSCHE no puede ser considerada como un "doble" asunto, y constatando la inseparabilidad de los contenidos vividos y su tematización, decide utilizar el método genealógico como "único útil epistemológico apto" (p. 13) para acceder al pensamiento de NIETZSCHE. En este sentido, el método genealógico nietzscheano es aplicado al mismo NIETZSCHE, quien sólo puede ser interpretado, según MURIN, con sus propias categorías.

⁷⁶ Aquí entrecorillo "causa" porque en última instancia se han abandonado los intentos explicativos por remisión a las "causas" - en la medida en que son intentos fundacionales- y lo que hace el espíritu libre es "describir" estados de fuerzas que se configuran de determinadas maneras. Esta referencia a la relación de la brevedad de la vida con el carácter inmutable del hombre se halla en MA I, KSA 2, 41, p. 65.

⁷⁷ MA I, KSA 2, 227, p. 191.

Por eso en *Morgenröte* Nietzsche señala que en la base de la genealogía se halla la idea de la insignificancia del origen. La "insignificancia" sólo puede ser asumida por la risa: perdidos los significados sacros, reencontrada la voluntad de poder, la sacralidad de lo sacro no desaparece mediante argumentación o prueba empírica alguna. De allí que la ciencia deba convertirse en "Gaya",⁷⁸ en un saber jovial liberado de las ataduras de lo que inspira veneración.

El tipo de "saber" que a partir de aquí se engendra es un "saber" experimental, que puede asumir su carácter de provisoriedad y la posibilidad de errar sin culpas (lo que no podía aceptar el hombre metafísico era, precisamente, el peligro del error).⁷⁹ En este carácter experimental, la filosofía pierde su antigua solemnidad y eternidad, y se transforma en una filosofía histórica, que puede tener en cuenta la contingencia más allá de una mera consideración negativa de la misma. Por el contrario, lo

⁷⁸ Como señalé en una nota del capítulo anterior, el "gay saber" era el arte de los trovadores. Este arte nace en el siglo XI con Guillermo IX de Poitiers (duque de Aquitania) y alcanza su apogeo en los siglos XII y XIII en las tierras de Oc, llegando su influencia hasta España, Portugal, Italia y Alemania. El arte de los trovadores era el arte de expresarse por *tropos* y, en lengua de Oc, de "entrebescar les motz" (embrollar el sentido de los términos). Creo que estos versos de Guiraud de Borneilh señalan, en parte, el mismo propósito de NIETZSCHE al escribir aforismos: "Que sens eschartatz/Adui pretz e'l dona/Si com l'ochaizona/No-sens eslaissatz;/Mai be cre/Que ges chans, ancse,?No val al comensamen/Tam com pois,can on l'enten".(Un sentido rebuscado/tiene tanto más precio/si se le reprocha ser/un contrasentido enmarañado;/creo firmemente/que jamás canto alguno/vale a primera vista/tanto como luego, cuando se comprende.) Mezclando leyenda, mezclando datos, podríamos decir, con DE SEDE, G., *Le tresor Cathare*, Paris, R. Juilliard, 1967, que el 'gay saber' es la lengua del grajo, "que sabe disfrazarse", es el 'galimatías hábil para embrollar las palabras", es también "la lengua de los pájaros" -no olvidemos al príncipe *Vogelfrei*-, "lengua de retóricas hábiles en *arguer*, en manejar los argumentos, las llaves que abren las puertas cerradas".

⁷⁹ Como señala VATTIMO en *SM*, pp. 157 ss., en la medida en que el conocimiento ya no está implicada la posibilidad de salvación del individuo, el hombre puede asumir la tentativa y la errancia. En este sentido, VATTIMO cita el parágrafo 17 de *MA II*, (*KSA 2*, p. 386) en el que NIETZSCHE señala la posibilidad que tiene el historiador, frente al metafísico, de poseer muchas almas mortales. Mientras que el interés de los metafísicos se relaciona con la preservación de una identidad, de un alma inmortal, la posibilidad nueva que se le abre al espíritu libre es la de "albergar" muchas almas, muchas máscaras, y todas ellas mortales.

contingente, lo histórico, lo singular es el objeto propio de la búsqueda del espíritu libre. Por ello señala Nietzsche que en la crisis sufrida por el espíritu libre con respecto a los valores sagrados, recupera la mirada para lo más próximo y cercano: lo singular que antes se encontraba subsumido bajo la mediación de la razón. Por esta razón se hablará de lo más inmediato, de lo que los filósofos no han querido hablar por considerarlo intrascendente.

Creo que aquí se delinear los dos grandes peligros del espíritu libre: la errancia constante -con el peligro de caer en una "fe más estrecha" - y el no reconocimiento de la necesidad de la mediación en el amor desmesurado a lo "inmediato". De allí que el espíritu libre sea considerado como "figura de tránsito", porque el mayor peligro en el escepticismo consiste en llegar a ese *Nein-thut*, horrible de ser pensado.⁸⁰

3.4. La ciencia y la conciencia: de la desmistificación de lo otro a la desmistificación de lo mismo.

En toda esta labor del nihilismo integral "ciencia" y "conciencia" aparecen con un peculiar sello de ambigüedad: en un aforismo son exaltadas, en el siguiente son denostadas. Como armas, son aplicadas al desenmascaramiento de "lo otro" de ellas mismas, pero al final del camino se desmistifican a sí mismas.

Es cierto que cuando Nietzsche habla de "ciencia" en las obras de este período, está haciendo referencia más a un método que a una *epistème* en particular. Sin embargo, también es cierto que Nietzsche estaba muy interesado en las *epistemai* de su propia época y que en algún momento, con ocasión de la idea del eterno retorno, pensó en dedicarse a las ciencias por un período largo.⁸¹

⁸⁰ JGB, KSA 5,, 208, p. 34. Este *Nein thut* es el "horror" del espíritu libre que va a hacer necesario el paso a la creación de valores, en lo que NIETZSCHE llama el "nihilismo futuro".

⁸¹ Muestra de su interés en las ciencias de su época son los libros que leía. En la época en que está escribiendo *FW* le pide a su constante proveedor de material de lectura, su amigo Overbeck, que le envíe un escrito del darwinista OTTO CASPARI, otro de ADOLF FICK (neocriticista de orientación fisiológica), el libro sobre "la

En relación al primer aspecto, Morel señala que los espíritus libres y los científicos tienen en común la desconfianza con respecto a todas las ideas preconcebidas y el "amor a las cosas verdaderas".⁸² En este sentido, las "cosas verdaderas" son los orígenes verdaderos que se encuentran detrás de las virtudes, los deberes, los ideales, las normas.

Por esta aproximación es que Nietzsche mismo se caracteriza, a veces, como "moderno", cuando la idea de modernidad es precisamente una de las más criticadas por él:

Somos cautelosos, nosotros los hombres modernos, frente a las convicciones últimas; nuestra desconfianza está al acecho frente a los encantamientos y astucias de la conciencia que se encuentran en cada firme creencia [...]⁸³

Cuando el espíritu libre se considera científico, en realidad está haciendo referencia más a un método que a una disciplina, método que une a la vez caracteres de las ciencias empíricas y de la arqueología y la historia. Sin embargo, la ciencia también requiere desmistificación, la cual sigue las huellas de la crítica al "grosero positivismo", a la especialización, al "monoideismo y falta de perspectivismo, a la fe científica", a la pretensión de "saber objetivo", entre otros puntos. En todos estos sentidos, la ciencia es una sombra más de Dios.

fuerza" de VOGTS, la revista *Kosmos* (una revista darwinista-häckeliana), entre otros textos. Véase JANZ, *Friedrich Nietzsche*, T III, pp. 66-67. También hay que tener en cuenta que el vocabulario nietzscheano responde en el uso de varios términos a nociones que utiliza la ciencia de su época (de la misma forma en que señalé el uso que realiza de términos provenientes de la literatura y la política como "nihilismo", *décadence*, etc.). Los términos que utiliza y que estaban en uso en el lenguaje científico son *Wille zur Macht*, *quanta*, *Wiederkunft* *Ewigkeit*, y todos los términos biologicistas -que utilizaban los darwinianos- para caracterizar la *Wille zur Macht*: conservación, reacción, etc. Por otro lado, NIETZSCHE pensaba estudiar ciencias, como le señala a ROHDE en carta de mitad de julio de 1882, *BKSA* 6, N°267, p. 226, en la Universidad de Viena, para lograr ciertos propósitos a los que pensaba dedicar su vida (por la fecha, podemos pensar en la idea del eterno retorno y el intento de "fundamentación" científica del mismo).

⁸² MOREL, *op.cit.*, T II, p. 178.

⁸³ *FW*, *KSA* 3, 375, p.627.

Mientras que en *Menschliches, Alzzumenschliches* la ciencia es el tribunal ante el cual la religión y la metafísica intentarán, en vano, defenderse, ya en *Unzeitgemäße Betrachtungen II* ⁸⁴ la "disección científica" aparece como uno de los medios de conversión del hombre en "una abstracción que camina" y en la III de las *Unseitgemäße Betrachtungen* la ciencia es considerada "fría y seca" señalándose, además, los peligros de la especialización.⁸⁵ Estos peligros se relacionarán, en obras posteriores, ⁸⁶ con la dificultad de obtener una "perspectiva múltiple" o "perspectiva de pájaro" más allá de la "pequeña visión de rana" del especialista.

El carácter de negación de lo vital de la ciencia, representado en la sangüijuela que le extrae su sangre al científico en *Also sprach Zarathustra*, se evidencia también en la lectura de un libro científico, en el que se intuye "algo oprimido que oprime", y se adivina al científico especialista en su vanidad ⁸⁷ respecto "al rincón en que se ha puesto a hilar su tela de araña".

Todas estas críticas aparecen con mayor fuerza en las obras del segundo período del nihilismo integral, posterior a la redacción de *Also sprach Zarathustra*. Una "nueva visión" permite criticar más ardua y combativamente las armas que antes se utilizaron, y por eso las más importantes desmistificaciones de la ciencia se encuentran en el *Zarathustra* y en *Genealogie der Moral*. Sin embargo, como lo he señalado, ya en *Die Fröhliche Wissenschaft* aparecen algunos aspectos de estas críticas, y es que en esta obra la ciencia se ha tornado "jovial" y tal vez por ello puede también burlarse un poco de sí misma. En el párrafo 373 de este escrito, titulado "La

⁸⁴ Esta segunda *UB*, titulada *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (HL)*, *KSA* 1, pp. 243-334, es del año 1873.

⁸⁵ La tercera *UB* es la referida a SCHOPENHAUER (*SE*), *KSA* 1, pp. 325-437, y en ella, de la misma forma que en la cuarta, *Richard Wagner in Bayreuth*, NIETZSCHE establece la diferencia entre la cultura presente -de la que la especialización forma parte esencial- y una cultura futura, centrada en torno a la figura del genio (en estos casos, Schopenhauer y Wagner). Guiado todavía por las categorías de la metafísica de artista de la primera obra, NIETZSCHE considera al genio como el intermediario entre el Uno primordial y los hombres de su tiempo. En oposición a la ciencia de su época, esta cultura "intempestiva" se caracterizaría por la unidad -frente a la fragmentación de la especialización.

⁸⁶ Véase *JGB*, *KSA* 5, 205, pp. 132-133, trad. p. 142.

⁸⁷ *FW*, *KSA* 3, 366, p. 614-616.

ciencia como prejuicio" señala Nietzsche precisamente el "error" de los científicos de pretender que su conocimiento represente exactamente al mundo:

¿Queremos realmente dejar que se degrade de esa manera la existencia a ser un ejercicio de calculistas y a un arrellanarse de los matemáticos en su cuarto (*Rechenknechts-Uebung und Stubenhockerei für Mathematiker*)? Ante todo, no se la debe querer despojar de la pluralidad de sentido de su carácter:; eso exige el buen gusto, señores míos, el gusto del respeto frente a todo lo que va más allá de vuestro horizonte! Que sólo sea correcta una interpretación del mundo [...] una interpretación tal que permite contar, calcular, pesar, ver y palpar, y nada más, eso es una torpeza y una ingenuidad, suponiendo que no sea una enfermedad mental ni un idiotismo.[...] Una interpretación "científica" del mundo, como vosotros la entendéis, podría ser por consiguiente, inclusive, una de las más estúpidas, esto es, la más pobre en sentidos de todas las interpretaciones posibles del mundo.⁸⁸

Frente a esta pobreza de perspectivas de la ciencia, el espíritu libre accede a la multiplicidad, y esto es lo que lo va a diferenciar, en definitiva, de todo científico.⁸⁹ Por otro lado, el filósofo del nihilismo integral intenta sustituir "verdades científicas" por "ficciones reguladoras", romper el nexo entre el conocimiento y la verdad absoluta para devolverle valor a las verdades científicas en tanto "hipótesis" -colocadas siempre "bajo la policía de la desconfianza" ("unter die Polizei des Misstrauens").⁹⁰ Porque la creencia en la ciencia puede ser

⁸⁸ *FW*, *KSA* 3, 373, pp. 625-626. La crítica está dirigida fundamentalmente a los mecanicistas, pero es aplicable a toda concepción científica que considere "una" interpretación como verdadera. La crítica al aspecto calculador es interesante de tener en cuenta para oponerla a la concepción heideggeriana de la voluntad de poder como meramente "calculante".

⁸⁹ Como indica el párrafo 374 de *FW*, *KSA* 3, pp. 626-627, el mundo se le torna infinito al espíritu libre en la medida en que acepta que él incluye en sí mismo muchas interpretaciones.

⁹⁰ *FW*, *KSA* 3, 344, p. 575. Lo que NIETZSCHE critica en este aforismo es el otorgamiento, para las verdades científicas, del mismo *status* epistemológico que tenían las *arkhai* en la metafísica. El considerarlas como "ficciones reguladoras" las convertiría en "errores útiles" y las desligaría de esa relación necesaria con una

desenmascarada como "metafísica" en la medida en que se pretende hallar por su intermedio un fundamento tan seguro como el que busca la filosofía decadente.⁹¹

Así como la ciencia pasa de la desmitificación de lo otro a la desmitificación de sí misma, otro tanto se puede señalar con respecto a la noción de "conciencia". La conciencia se torna sospechosa, ya que pareciera ser el "lugar" al que se remiten la moral y la filosofía que son criticadas. El "espíritu libre", en su labor desenmascaradora, se asemeja demasiado al hombre "esclarecido" de la *Aufklärung* que podía criticar los "viejos mitos" haciéndolos conscientes por obra de la razón. "Desenmascarar" y "llevar a la conciencia" parecieran sinónimos. Sin embargo, por otro lado, Nietzsche ha criticado ese "hecho interno" que es la conciencia como invención de los sacerdotes interesados en generar culpabilidad.

El problema de la conciencia se muestra como tal cuando el hombre percibe que podría pensar, sentir, incluso actuar, sin necesidad de que los elementos del pensamiento, el sentimiento, etc., "entren en la conciencia".⁹² La conciencia actúa como "espejo": es el "lugar" en el que se reflejan todas aquellas actividades.

En este sentido, como todo concepto forjado por el hombre, tiene una génesis. La conciencia es una red de conexiones necesarias para la comunicación, es un producto social surgido de la necesidad del hombre de hacer saber a los demás sus problemas: para poder anunciarlos, debió "saberlos" el mismo hombre en primer lugar. Ese "lugar" que permitió el autoconocimiento de las propias necesidades fue la conciencia. La conciencia es la muestra de una "parte" del pensamiento: la que "acontece en palabras",⁹³ de modo tal que el

pretendida verdad absoluta y con un conocimiento "cierto" de la realidad.

⁹¹ El 347 de *FW*, *KSA* 3, pp. 581-583 analiza la necesidad de creer de los hombres, y en este análisis el "anhelo de certeza" de los positivistas se convierte en el mismo anhelo de apoyo que, si no crea religiones, "las conserva".

⁹² *FW*, *KSA* 3, 344, p. 590.

⁹³ En *NF 1885-1887*, *KSA* 12, 7 [9], pp. 294-297, NIETZSCHE alude a la conciencia como un desarrollo tardío frente al mundo sensible, más sutil y diverso, que le proporciona el elemento "material" a dicha conciencia. Los "procesos internos" son considerados "generadores de error", pero la vida solamente es posible gracias a

desarrollo de la conciencia y el desarrollo del lenguaje transitan las mismas sendas. Pero en la medida en que la conciencia se halla determinada por esta necesidad de comunicación se relaciona con los aspectos gregarios del hombre: el conocerse a sí mismo interesa sólo en relación con la comunidad. De modo tal que la conciencia es un error útil para la comunicación, sin embargo, lo que observa el espíritu libre en la Europa de su tiempo es una creciente sobrevaloración de la misma, lo que indica que los hombres han reducido todo a lo "especular" y a lo que puede ser "señal de rebaño". La superfetación de la conciencia corre paralela con la sobrestimación del lenguaje, y ya he señalado anteriormente de qué manera Dios y la gramática se hallan unidos.

Por esto, la utilización de la conciencia cumple una función muy similar a la de la ciencia en estas obras: ambas son utilizadas como "errores útiles" cuando son necesarias, y abandonadas o desmitificadas a su vez, sobre todo en la medida en que resultan sobrevaloradas como "perspectiva única".

4. EL NIHILISMO INTEGRAL: PENSAR SIN *ARKHE*, OBRAR SIN *TELOS*: EL PELIGRO DE LA ERRANCIA INFINITA.

*Mi vida que no entiendo, esta agonía
De ser enigma, azar, criptografía,
Y toda la discordia de Babel.*

J.L.BORGES, "Una brújula".

El nihilismo integral es considerado por Nietzsche como una forma completa del pesimismo de la fortaleza. A diferencia de los pesimismos de la debilidad (Schopenhauer, historicismo, budismo), los así denominados "pesimismos de la fortaleza" no recaen en la afirmación de un fondo nouménico o en una negación por debilidad, sino que se presentan como fuerzas destructoras, que pretenden eliminar los ideales hasta sus últimas consecuencias. Pero Nietzsche establece dos tipos de pesimismo de la fortaleza: un pesimismo incompleto (anarquismo, wagnerismo, romanticismo) que no

estas fuerzas restrictivas y a la vez creadoras de perspectiva. Todo evento último se da como "signo" en tanto significa el "pasaje" de lo dado sensiblemente por estas fuerzas perspectivísticas. En la medida en que ejerce la "coordinación" y pasaje al sistema de signos del material múltiple de las impresiones, la conciencia se ve alejada de lo corporal como centro de la voluntad de poder.

logra realizar la destrucción hasta el final, y un pesimismo completo, que, a su vez, admite dos formas: el escepticismo (y en este punto se encontraría el nihilismo integral) y el nihilismo futuro. Mientras que el pesimismo de la debilidad necesitaba "justificar el mal", el pesimista de la fuerza ya no busca justificaciones: el mundo se le presenta como azaroso, sin Dios y termina en una afirmación de este mundo, con todos sus azares. Pero el anarquismo, que da un paso más allá del socialismo en la medida en que derrota esa otra sombra de Dios que es el estado, es una forma incompleta del pesimismo de la fortaleza. El anarquismo no llega a las últimas consecuencias: allí arriba el nihilismo integral, pero allí también encuentra su peligro.

El espíritu libre se presenta como aquel expatriado que deja su hogar, su país y su fe, y se lanza a la aventura de experimentar con todos los valores. Cuando Zaratustra se encuentra con su sombra, su pasado de espíritu libre, ésta aparece como el viajero eterno, errante, arrastrado por todos los vientos, que ha experimentado todo sin prohibición alguna:

"Nada es verdadero, todo está permitido": así me decía yo para animarme [...] ¿Tengo yo -todavía una meta? [...] -¿Dónde está *mi* hogar? Por él pregunto y busco y he buscado, y no lo he encontrado. ¡Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ningún sitio, oh eterno -en vano!⁹⁴

El espíritu libre que ha derrocado con su crítica todas las *arkhaí*, que ha utilizado argumentos, contrargumentos, ironías y...la risa para destruir los grandes sistemas metafísicos, cae en el vértigo de la an-arquía conjuntamente con la caída de los principios. Este vértigo es el del sin-sentido -y éste es el *nihil* del nihilismo integral-, el sin-sentido que queda cuando se deconstruyen los sistemas basados basados en los "falsos" sentidos que necesitaron crear los decadentes desde la negación, para evitar, a su vez, el riesgo de caer en la vorágine del devenir.

⁹⁴ Za, KSA 4, "Der Schatten", pp. 338-341, trad. pp. 366-367. Así como el peligro del espíritu libre, en la consideración de que todo es falso, consiste en la posibilidad de la caída en una fe más estrecha, desde el punto de vista del amor, existe un peligro semejante: "¡Y guárdate también de los asaltos de tu amor! Con demasiada prisa tiende el solitario la mano a aquel con quien se encuentra", Za, KSA 4, "Vom Wege des Schaffenden", p. 82, trad. p. 103.

Pero la pérdida de toda meta encierra el peligro de querer detenerse en cualquiera:

¡Ten cuidado de no caer, al final, prisionero de una fe más estrecha todavía, de una ilusión dura, rigurosa! A ti, en efecto, ahora te tienta y te seduce todo lo que es riguroso y sólido.⁹⁵

Esta es la amenaza que se cierne sobre el nihilismo integral, porque no se puede vivir en la pura anarquía o en el puro sin-sentido. Es necesario construir sentidos posibilitadores del vivir desde una actitud creativa: esta tarea la acometerá el filósofo artista.

⁹⁵ Za, KSA 4, "Der Schatten", p. 341 trad. p. 367.

IV

Nihilismo

futuro.

IV. EL NIHILISMO FUTURO

1. DE LA ANARQUIA A LA CREACION DE SENTIDOS.

*Cuentan que Ulises, harto de prodigios,
llovió de amor al divisar su Itaca
Verde y humilde. El arte es esa Itaca
De verde eternidad, no de prodigios.*

*También es como el río interminable
Que pasa y queda y es cristal de un mismo
Heráclito inconstante, que es el mismo
Y es otro, como el río interminable.*

J.L.BORGES, "Arte Poética".

La filosofía del nihilismo decadente es la filosofía del bien y del mal, con valores estatuidos desde siempre (por un Dios, un *a priori*, un imperativo), a los que los hombres deben ajustar sus acciones.

La filosofía del nihilismo integral se ubica "más allá del bien y del mal" y más allá de las *arkhaí*. En la medida en que se realiza un análisis histórico-genealógico desenmascarador de los fundamentos que organizan los sistemas filosóficos, esos fundamentos pierden su vieja autoridad y se tornan débiles los lazos que los unían con todo lo que de ellos dependía: moral, costumbres. Con su "perspectiva de pájaro", el espíritu libre puede acceder al "origen" de estos valores -en forma opuesta a los metafísicos, que siempre parten de la moral como "dada" e intentan fundamentarla. El "*jenseits von Gut und Böse*" del nihilismo integral es el del "todo vale", porque la tarea que aquí se acomete es la desmistificación, y en esa tarea se muestra que el ideal más alto como el más bajo tienen un origen "humano, demasiado humano": si no existe ningún criterio que permita atribuir más valor a un ideal que a otro, "nada es verdadero y todo está permitido" (en tanto deberes, mandatos, normas, imperativos, pierden su sentido).

El espíritu libre que ha percibido el acontecimiento de la muerte de Dios y todo lo que con esa creencia se destruye, se encuentra ante un horizonte infinito, en el que "todo" es posible, en la medida en que "nada" ordena.

"Tanto hay de desconfianza, tanto hay de filosofía"¹ era la consigna del espíritu libre, y esta consigna aplicada a todos los ámbitos mostró que el mundo es no-divino, inmoral, inhumano (*ungöttlich, unmoralisch, unmenschlich*) y que las características opuestas a éstas que siempre se le habían atribuido tenían que ver con una interpretación hecha desde la debilidad. De este modo, la religión, la moral, la filosofía han quedado desenmascaradas como sustentos de las creencias, pero al quitarles su piso fundamentador se genera un estado de an-arquía total y falta de apoyo que suscita una caída interminable en el sin sentido. Por ello el espíritu libre es lo opuesto al creyente que necesita apoyos, y al dejar atrás toda creencia está capacitado "para poder sostenerse sobre cuerdas flojas y débiles posibilidades y a bailar incluso al borde de los abismos".² Este abismo es el de la des-fundamentación total, el *Ab-grund* de la falta total de *Gründe*.

Pero el espíritu libre no puede realizar su tarea de crítica desde la ausencia total de criterios: si bien intenta destruir *todos los fundamentos*, en cada caso debe utilizar un criterio que guíe su crítica: la razón, la ciencia, etc. "Verdades" asumidas provisoriamente le permiten criticar las "verdades absolutas".

En este sentido, el hombre del martillo tiene que asumir la "verdad" como aquel "error" que será "útil" para su crítica.³ La verdad absoluta del nihilismo decadente ha quedado desenmascarada como "pseudo-verdad", pero el espíritu libre, en su crítica, se maneja con un criterio de verdad dado por la "utilidad". Reconociendo que no pueden existir las "verdades" -porque el devenir es no-formulable- se consideran "errores" las falsificaciones que pretenden "regularizar" lo deviniente. Pero

1 *FW, KSA* 3,346, p. 580: "So viel Misstrauen, so viel Philosophie".

2 *FW, KSA* 3, 347, p.583. Para concluir este aforismo, agrega Nietzsche: "Ein solcher Geist wäre der *freie Geist par excellence*".

3 Para el tema de la "verdad" y los distintos sentidos que asume en la obra de NIETZSCHE, véase GRANIER, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seuil, 1966. Dos significados básicos, según GRANIER, se le pueden otorgar al término "verdad": "verdad como error" y "verdad originaria". La verdad como error asume dos formas: la pseudo-verdad metafísica, (la verdad de los buenos y los justos), y la verdad pragmática (el error útil). La verdad "originaria" es la verdad del devenir, el peligro constante para el hombre, simbolizada en las imágenes del Laberinto, el enigma de la esfinge, etc.

entre esos errores algunos son útiles en tanto permiten la vida: de estos errores hará uso el espíritu libre en su tarea destructora - errores inútiles al extremo serán las verdades metafísicas que niegan lo vital.

El filósofo del nihilismo integral utiliza esos errores como "máscaras" que debe asumir temporariamente para poder criticar, pero cuya falsedad reconoce. Las máscaras impiden la perspectiva única y dan al espíritu libre una visión más amplia de los problemas, en la medida en que los mismos pueden ser abordados desde distintos puntos de vista. Pero ¿qué ocurre una vez que las distintas máscaras han sido utilizadas, una vez que el filósofo se encuentra con la "desnudez" de la falta total de fundamentos, una vez que se enfrenta directamente con el abismo? ¿Qué ocurre cuando el "más allá del bien y del mal" es experimentado como la ausencia absoluta de ataduras, como la posibilidad de la acción humana sin sentido alguno? El peligro del abismo no es el de "bailar en los bordes": el peligro del abismo consiste en que el temor a la caída genere un suelo más fundamental que el que se había abandonado. El peligro de la errancia infinita en la desfundamentación se halla en el intento de "descansar" en otro fundamento más unilateral que el dejado atrás.

Por eso el "*jenseits*" que se experimenta en la etapa del nihilismo integral es el "más allá" absoluto: más allá del bien, del mal, de los fundamentos, de las *arkahí*, de las normas, es la *nada* absoluta de la valoración, el *nihil de los nihil* en tanto *nada* es fundamento -y nada puede serlo. Este *nihil*, según mi parecer, funciona como concepto límite,⁴ : es el *nihil* del caos, de la verdad originaria, del Laberinto del que no se puede hablar, del secreto que sólo Dionysos conoce y, a veces, susurra a Ariadna.⁵

⁴ Desarrollo esta idea a partir de la suposición de un "cuarto" nihilismo en NIETZSCHE, en mi artículo "Nietzsche, la moral y el nihilismo", *Cuadernos de Ética*, Buenos Aires, Nº9, 1990, pp. 7-25. Abordo el tema aquí mismo, *infra*.

⁵ La referencia a una "verdad originaria" parece un retorno a la metafísica criticada. ¿No se ha criticado, acaso, todo "origen" último en el nihilismo integral, desenmascarándolo como producto utilizado para establecer jerarquías onto-axiológicas, y justificar la "violencia" moral? Utilizo el concepto de "verdad originaria" para referirme a la noción de un "concepto límite". Así como en la filosofía de WITTGENSTEIN existe aquello "de lo que no se puede hablar", en el pensamiento de NIETZSCHE ese lugar lo ocupa el caos, el devenir, porque es lo "no formulable" que opera como límite de toda interpretación. Se podría objetar que éste es el *Theós* por

Para evitar a la vez el conflicto del peligro de la caída infinita, en un extremo, y del aseguramiento de un fundamento más sólido que los anteriores, se hace necesaria la *creación de sentidos* desde una postura perspectivística. El espíritu libre que voló más allá de todos los condicionamientos y fundamentos, el inmoralista, el león que destruyó valores, ⁶ debe transformarse en filósofo-artista, en creador de valores, en niño que juega el juego del mundo.⁷

El "nómada" que ha abandonado su patria, su religión, su tradición, debe detenerse, aunque más no sea en forma provisoria. La lengua que ha reconocido que las palabras son falsificaciones no puede perderse en la ausencia total de palabras,⁸ el pensar que ha comprendido que las *arkhaí* limitan y clausuran las posibilidades de perspectivas no puede errar constantemente en la falta de fundamentos, el obrar que percibe que el *télos* es una invención fabricada no puede perderse en la falta de acción.

Entonces, analizando con más detenimiento la labor crítica del espíritu libre, se puede observar que ha utilizado ciertos

excelencia, la *arkhé* última suprema. Sin embargo, este *caos* no cumple ninguna de las funciones de las *arkhaí*, no ordena nada, no sistematiza y, sobre todo, no se presenta como "lo otro" en el que toda construcción hallaría su "significado", su sentido. El lenguaje de NIETZSCHE no encuentra su significado en ese caos, se mantiene dentro de sus límites, pero al "mantenerse" en ellos, "muestra" ese caos del que no habla. CACCIARI, M., en *El Angel necesario*, trad. Z.González, Madrid, Visor, 1989, señala que los Angeles de RILKE "se revelan como los demonios infranqueables del límite" (p. 30). En este sentido, los ángeles rilkeanos obran como los límites del lenguaje, y por eso "nada dicen", han quedado mudos, pero "muestran".

⁶ La imagen del león es de "Von den drei Verwandlungen", *Za, KSA* 4, p. 30, trad. p. 50. El león es libre "de", y debe enfrentarse con el "dragón" de la moral (el que custodia a la princesa-*arkhé*), que brilla con los valores ya creados -impidiendo toda futura creación. Pero siendo "libre de" esos valores, el león no es aún "libre para" crear nuevos valores, lo que podrá hacer el niño, generando valores desde la inocencia.

⁷ La imagen heraclítea del "niño que juega" (frag. 52) se relaciona con la inocencia del devenir, que carece de fines y causas.

⁸ Como se perdió en la ausencia de palabras el NIETZSCHE de los últimos diez años que, poco a poco, sustituyó el habla coloquial por fórmulas que repetía constantemente, luego por gruñidos y, finalmente, se sumió en el silencio total. Sobre los últimos años de NIETZSCHE véase JANZ, *op.cit.*, Tomo IV.

criterios como los de fuerza y debilidad. A partir del análisis de las máscaras asumidas por el espíritu libre, se va delineando una noción que en *Also sprach Zarathustra* es denominada *Wille zur Macht* y que cumple, junto con *Übermensch* y *ewige Wiederkunft*, la función de un error útil como "simulacro" o "gran ficción". El simulacro es una "teoría" interpretativa, despojada de los atributos de una teoría metafísica: remisión a un fundamento-fundante, necesidad de sistematización rígida, atemporalidad, etc. Si sobre algo se "sostiene" el simulacro es sobre un fondo-desfondado, el caos, *Abgrund* de toda posibilidad interpretativa. Ese fundamento abismal señala constantemente la imposibilidad de la fundamentación última y del establecimiento de un *principium-princeps* como único rector de la realidad. Por el contrario, la interpretación asume la posibilidad de lo múltiple y lo provisorio, el riesgo del pensar que se aleja de las seguridades fundantes y los abrigos refundacionistas, y de todas las vías unilaterales. Un sistema estructurado según una *arkhé* fundante no permite más que una lógica unidireccional, en el caso de la voluntad interpretativa, el pensamiento se arriesga a la posibilidad de "otra lógica" que no signifique reducir el pensar a una tarea de remisión a un fundamento. Precisamente lo propio de la voluntad de poder como voluntad interpretante consistirá en la posibilidad del perspectivismo, la multiplicidad de "puntos de vistas" que se crean y destruyen constantemente, reorganizándose en cada momento.

2. WILLE ZUR MACHT: DE LO EXOTERICO A LO ESOTERICO.

2.1. La interpretación de la voluntad de poder.

"Wille zur Macht" no representa una creación terminológica de Nietzsche para caracterizar una idea sino que, como en el caso del nihilismo, de la *décadence* y de tantos otros términos, era una expresión de uso corriente en su época, utilizada en los ámbitos de la física, la biología y las ciencias naturales.⁹ En este sentido,

⁹ Véase, por ejemplo, el póstumo de 1887, *NF 1885-1887*, KSA 12, 9 [92], p. 387: "Lieb<mann> p.11/ Dynamis „reale Tendenz zur Aktion", noch gehemmt, die sich zu aktualisieren versucht/„,Wille zur Macht“ „Spannkraft“/„aufgesammelte und aufgespeicherte Bewegungstendenz". Este fragmento está constituido por citas del libro de LIEBMANN, OTTO, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, de 1882, que se encuentra en la biblioteca personal de NIETZSCHE. Como se

y de la misma forma en que ocurre con los otros términos mencionados, Nietzsche toma una palabra que permitía un rápido acercamiento a las nociones que ella representaba a partir de una comunidad del uso, pero le imprime un tono de "alejamiento" en la medida en que recrea los sentidos contenidos en la misma. Este "juego" con los términos se puede considerar característico de toda la obra de Nietzsche, juego que ubica a los mismos en una comunidad de hablantes con un cierto sentido usual y consensuado y, a la vez, los aleja de dicha comunidad y los inserta en otra historia de sentido, en otra perspectiva, para mostrar, tal vez, el trabajo de sedimentación y ruptura constante que se produce con las palabras y para oponerse, quizá, al otro juego, al "juego de los juegos" de los metafísicos, que tienden a dar al dominio del lenguaje un carácter único, antiperspectivista, fijado para siempre.

Durante mucho tiempo, la noción de *Wille zur Macht* originó interpretaciones de lo más diversas, y constituyó el punto nodal de las divergencias en torno a la filosofía de Nietzsche. Desde Brandes,¹⁰ la voluntad de poder comienza siendo interpretada como una sustitución de la voluntad de vida de Schopenhauer y de la "struggle for life" de Darwin, destacando el hecho de que la lucha se realiza por el poder, y no por la vida.

Dilthey colocó a Nietzsche en la línea de los seguidores de Schopenhauer -junto con Tolstoi y Emerson, entre otros-, aquellos que hacen una concesión esencial a la vida en sus reflexiones, vida que no puede ser "alcanzada" por la forma de razonar tradicional de la filosofía.

A partir de allí, la caracterización de Nietzsche como "filósofo de la vida" e "irracionalista" se tornó corriente, por lo menos hasta la primera mitad de este siglo, y la voluntad de poder fue leída en clave vitalista, otorgándole -o no, según el intérprete-

ve, la temática de la voluntad de poder y las fuerzas formaba parte del lenguaje científico de la época.

¹⁰ BRANDES es el primer "difusor" de la obra de NIETZSCHE, a partir de una serie de conferencias que dictó en 1888 en Copenhague. BRANDES coincidía con el filósofo alemán en su crítica al cristianismo (lo atestiguan *Petrus, Urkristendom -Cristianismo primitivo-* y *Sagnet on Jesus -El mito de Jesús-*) y a la moral, y en su valoración de la vida de los antiguos griegos (*Hellas*). Su interpretación de la *Wille zur Macht* está en *Nietzsche. Un estudio sobre el radicalismo aristocrático*, trad. J. Liebermann, Buenos Aires, Tor, 1927, pp. 83 ss.

un matiz y un contenido más o menos metafísico.¹¹ En la interpretación de Bäumler,¹² la voluntad de poder se transforma en el elemento central de la filosofía de Nietzsche, tan central que este autor nacionalsocialista termina por eliminar el tema del eterno retorno, como aspecto puramente "personal" en el "sistema" nietzscheano. La voluntad de poder señala el carácter del mundo heraclíteo y la justicia más alta, la que puede superar el bien y el mal. Desde el punto de vista político la voluntad de poder es el elemento que permitirá, en su expresión en la guerra, formar el "estado del hombre nórdico". En la interpretación del nazismo, la voluntad de poder se transforma en voluntad de dominio y apropiación "de lo otro".

Para Heidegger -cuya interpretación intenta contraponerse a la de Bäumler- la voluntad de poder tendrá un marcado acento metafísico,¹³ en tanto para otros autores, como por ejemplo, Müller-Lauter¹⁴ es un *pathos* opuesto a la voluntad de verdad. A partir de los años '60 y, sobre todo en Francia, la voluntad de poder comenzará a ser considerada fundamentalmente como fuerza interpretativa.¹⁵

¹¹ Hago esta aclaración porque desde DILTHEY, como señala VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. J.BINAGHI, Barcelona, NeXos, 21990, pp. 10-12, surge una interpretación de NIETZSCHE más como literato que como filósofo, que se ha referido al tema de la vida desde un abordaje no metódico sino "sugerente" o "expresivo".

¹² WISSER, R., en "Friedrich Nietzsche: malentendidos de una vida filosófica", en *Folia Humanística*, Barcelona, tomo III, Nº 26, febrero de 1965, pp. 105-117, y Tomo III, Nº 27, marzo 1967, pp. 221-236, señala las distintas apropiaciones que se han hecho del pensamiento de NIETZSCHE, y entre ellas se refiere a la de BAÜMLER, A., autor de *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931, en la primera parte de su artículo, pp. 111-112. Lo que BAÜMLER alaba en NIETZSCHE, desde el punto de vista político, es su ataque avasallador contra Occidente, por eso para él el saludo "Heil, Hitler" es también un saludo al filósofo, el "Sigfrido del norte germánico".

¹³ Desarrollo con amplitud este tema en el capítulo siguiente.

¹⁴ MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Belin-New York, W. de Gruyter, 1971. En esta interpretación de la voluntad de poder como *pathos* se excluye de la misma todo carácter de ser.

¹⁵ FIGL, J., en *Interpretation als Philosophisches Prinzip. F.Nietzsches universelle Theorie der Auslegung im späaten Nachlass*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1982. Los franceses que siguieron las sugerencias de DERRIDA en su seminario sobre NIETZSCHE de los años '60 tienden a esta interpretación de la

Más contemporáneamente, la interpretación de Cacciari descubre los elementos racionales de la voluntad de poder¹⁶ y Vattimo se interesa fundamentalmente en las relaciones entre voluntad de poder y arte. La interpretación que voy a desarrollar en las líneas que siguen apunta a despojar a la voluntad de poder de las connotaciones metafísicas -en el sentido en que se las atribuye Heidegger- y a destacar precisamente los dos elementos indicados por Vattimo y Cacciari, si bien desde otras perspectivas: el aspecto racional y la vinculación con el arte.

2.2. La voluntad de poder como simulacro: el nuevo pensar.

Nietzsche caracteriza el concepto de *Wille zur Macht* a partir de símiles biológicos, y los términos que utiliza (protoplasma, instinto, acción, reacción, etc.) pueden llevar a pensar en una interpretación biologicista de la realidad. Sin embargo, el filósofo alemán asume constantemente en sus referencias a la voluntad de poder la noción de símil: la ciencia biológica puede aquí prestar las "armas" más valiosas para aquello que se desea expresar, sobre todo porque Nietzsche está intentando forjar sus interpretaciones desde lo que los decadentes negaron, lo vital. Por otro lado, las referencias más extensas a la voluntad de poder se realizan en los *Póstumos*, conjuntamente con el desarrollo de la temática del nihilismo y, como ya lo he indicado, el descubrimiento fisiológico de las condiciones de debilidad o fortaleza que dan lugar a las distintas formas de nihilismo es, desde este punto de vista, esencial para la interpretación.

voluntad de poder desde una teoría del lenguaje. Ellos son KOFMANN, SARAH, *Nietzsche et la Métaphore*, Paris, Galilee, 1972, (desarrolla el tema de la formación de metáforas como actividad de la voluntad de poder); PAUTRAT, B. *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971, (señala la posibilidad de superación de los límites del lenguaje metafísico a partir de la noción de metáfora), y REY, J.M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971, quien, realizando una "lectura diagonal" de la obra de NIETZSCHE, muestra que la puesta en juego del signo es la forma nietzscheana de subvertir la metafísica.

¹⁶ CACCIARI, M., *Krisis*, ed. cit. Desde mi punto de vista, el aporte fundamental de CACCIARI se encuentra en el ámbito del lenguaje, razón por la cual haré referencia a su interpretación *infra*, al referirme al tema del lenguaje y la música.

En primer lugar, intentaré aclarar desde qué perspectiva utiliza Nietzsche los términos *Wille* y *Macht* y cuáles de los múltiples sentidos presentes en su interpretación son los que voy a destacar a los efectos de las ideas que estoy desarrollando. El término "*Wille*" fue utilizado por Nietzsche ya en *Die Geburt der Tragödie* con una significación particularmente schopenhaueriana. La voluntad de que habla Nietzsche en esta obra es una voluntad única, nouménica, irracional, originaria: es la voluntad de vivir de Schopenhauer. Posteriormente, la idea de "voluntad" en la noción de *Wille zur Macht* no sólo perderá esos caracteres sino que se opondrá a todos ellos.

La noción de voluntad de poder no tiene connotaciones monistas:¹⁷ no hay "una" voluntad de poder, sino que la misma es una pluralidad de manifestaciones, lo que Nietzsche caracterizó con el término *Herrschaftsgebilde* (formaciones de poder). Esta *Wille* tampoco es substancial, sino esencialmente multiplicidad deveniente que elude los caracteres de la *substantia* (*en sí, absoluta, fundamento*).

Como la idea de voluntad es asociada comúnmente con la psicología -como ciencia- se tiende a pensarla meramente como facultad anímica: esta imagen de la voluntad también debe ser dejada de lado.¹⁸ Y así como se rechaza la interpretación psicologista, se niega todo determinismo y teleología: la *Wille zur Macht* no es causa, ni fin, ni tiende a un fin. Tampoco apunta - como podría pensar una consideración eudemonista o hedonista- a la felicidad o al placer.

¿Y qué es el *Macht* de que aquí se habla? En primer lugar, el poder no es entendido primariamente como "dominio", como

¹⁷ Contra la interpretación monista, véase *JGB, KSA 5*, 19, pp. 31-34, trad. pp. 39-41. En este párrafo, NIETZSCHE considera que SCHOPENHAUER, con su concepción de la voluntad, obró como suelen hacer la mayoría de los filósofos: tomando un prejuicio popular y exagerándolo, en este caso, la creencia de que la voluntad es una. "A mí me parece ante todo algo complicado, algo que sólo como palabra forma una unidad" (p. 31). La concepción de la voluntad como única supone trasladar esa unidad verbal con la que es necesario designarla a la idea de la misma, olvidando que en la voluntad -entendida psicológicamente- existe una pluralidad de pensamientos, sentimientos, afectos, etc.

¹⁸ *GD, KSA 6*, "Die Vernunft in der Philosophie", 5, p. 77, trad. p. 49: "Al comienzo está ese grande y funesto error de que la voluntad es algo que produce efectos,- de que la voluntad es una facultad...Hoy sabemos que no es más que una palabra"..

pretendieron las interpretaciones protonazis. Esto no significa que la voluntad de poder *excluye* la idea de dominio: la voluntad de dominar es parte de la voluntad de poder, pero no representa el aspecto principal que la caracteriza. La voluntad de poder no intenta apropiarse de lo que carece, sino autosuperarse (lo que Nietzsche expresó con el concepto de *Selbstüberwindung*). Esto aleja a la *Wille zur Macht* del spinozismo (en la medida de la comprensión del *conatus* como "perseveración" en el propio ser) y del darwinismo. Numerosos fragmentos atestiguan el anti-darwinismo de Nietzsche, sobre todo por su rechazo de la mera conservación de lo viviente y por el tema de la selección de los fuertes -para Nietzsche dominan los débiles. Pero esta superación de la voluntad de poder tampoco es la *Aufhebung* hegeliana: en la *Überwindung* no se conserva, se aniquila.

El desarrollo de la noción de *Wille zur Macht* se realiza a partir de la vida, porque "No tenemos otra interpretación del ser más que el vivir".¹⁹ En la medida en que, para poder vivir en lo deviniente, el hombre tiene que adjudicar al mismo ciertos caracteres de "ser" como fijaciones temporarias, ese "ser" interpretado se presenta, en primera instancia, como "vida".

La vida es caracterizada como conjunto de fuerzas unidas por un mismo proceso nutritivo. Esta multiplicidad de fuerzas que adquiere una unidad debe resistir a las fuerzas que se le oponen, ordenar las suyas propias y realizar una "evaluación" con respecto a lo que debe incorporar y separar. Este proceso evaluativo es caracterizado, a su vez, como interpretación: los *quanta* de poder "deciden" que es aquello que puede ser asimilado para poder alcanzar más poder, para poder superarse.

En esta descripción²⁰ biológica, la acción es definida como la extensión hacia el poder y la pasión como resistencia al mismo, pero Nietzsche se encarga de señalar que en el devenir no existen causas finales, y que son los términos que estamos obligados a

¹⁹ *NF 1885-1887, KSA 12, 2 [172], p. 153: "Das 'Sein' -wird haben keine Vorstellung davon als "Leben"- Wie kann also etwas Todtes 'sein'?"*

²⁰ Quisiera destacar aquí el término "descripción": NIETZSCHE no está explicando por remisión a una causa-fundamento, sino que está "describiendo" manifestaciones de fuerza. En la medida en que se ha abandonado el esquema metafísico monotono-teísta y se ha asumido la genealogía como método, más que de explicar se trata de "mostrar" los conjuntos de fuerzas presentes en un momento dado.

utilizar los que nos confunden en la suposición de un *télos* para el actuar de todo lo viviente. Por ello no se tiende ni al placer ni al dolor: el placer es la consecuencia de un aumento de poder y el dolor es el obstáculo que la misma voluntad de poder se pone a sí misma para poder superarse.

En el hombre, el cuerpo es el que ofrece la perspectiva más amplia para referirse a la voluntad de poder. La importancia concedida por Nietzsche al cuerpo y las cuestiones con él relacionadas -la alimentación, el clima, etc-²¹ suele molestar a los filósofos tanto como la "risa" del espíritu libre. Pero Nietzsche parte del cuerpo como fenómeno "más rico" que el espíritu, el alma o el yo, porque estos conceptos han sido forjados a partir del cuerpo mismo.²²

El cuerpo del que se ocupa Nietzsche no es el *Körper* sino el *Leib*, el cuerpo viviente que se caracteriza por su aspecto activo, sobre todo porque el símil del cuerpo le permitirá caracterizar la labor del filósofo artista como creador. Y la creación es la lucha

²¹ De estas cuestiones se ocupa en varias obras, pero con mayor detenimiento en *EH*, *KSA* 6, "Warum ich so klug bin", 2, pp. 281 ss., donde se refiere a los problemas de la alimentación, la influencia del clima sobre el metabolismo, etc.

²² "Saber poco" del cuerpo es una característica de toda la filosofía decadente. En los textos de historia de la filosofía la referencia a los aspectos corporales de los pensadores no sólo es mínima, sino que es colocada como un "mero suplemento anecdótico". No se necesita saber cuál era la dieta que seguía Kant para comprender el imperativo categórico, y toda referencia al aspecto corporal se torna sospechosa de incurrir en "psicologismo", de intentar explicar aspectos de la obra del filósofo (que tiene el sello de lo "necesario") con elementos meramente azarosos y contingentes. En NIETZSCHE esta tendencia de negación de lo corporal se torna sospechosa y subsidiaria de esa otra característica de los filósofos, la de ser "taxidermistas". Los filósofos comprenden matando y rellenando de paja. Lo que NIETZSCHE va a afirmar no es que la corporalidad de HEGEL *influyó* en la *Phänomenologie der Geistes*, sino que quien escribió la *Fenomenología* "fue" el cuerpo de HEGEL, como centro de su voluntad de poder, y su "espíritu" no fue más que un instrumento de ese cuerpo, de esa voluntad. En este sentido, es necesario tener en cuenta que NIETZSCHE está constantemente escribiendo "con" o "contra" su cuerpo, haciendo frente a sus enfermedades, arrastrando su cuerpo como una carga pesada, buscando por toda Europa el clima que le posibilite escribir, la luz que permita algo de visión a sus ojos gastados. En este sentido, NIETZSCHE mismo representa la paradoja del intento de una voluntad fuerte en un cuerpo en extremo débil.

más clara contra el nihilismo, porque supone colocar sentidos en el *nihil*.²³

La importancia concedida al cuerpo se relaciona con el hecho de que la negación del mismo -junto con todo lo vital - ha sido uno de los elementos concomitantes de toda actitud decadente. La hipótesis del cuerpo -lugar por excelencia de la manifestación de la voluntad de poder- como elemento negativo, engañoso, corruptor, le ha sido necesaria al nihilismo decadente para mantener las prerrogativas del otro mundo, de lo estático, de lo siempre igual. Volver a valorar el cuerpo forma parte, entonces, del combate contra el nihilismo. Esta valoración del cuerpo no sigue los caminos de aquellos que interpretan a Nietzsche como un hedonista de la sensualidad, o un promotor del caos instintivo. Ese tipo de interpretaciones colocan a Nietzsche en una posición tan reactiva como las que critica, en el otro extremo de lo criticado, en una posición tan absoluta como la rechazada. Contrariamente, Nietzsche no propone la persecución del placer como fin, porque el placer es sólo una consecuencia del aumento del poder. Lo propio de la voluntad de poder es la autosuperación (*Selbstüberwindung*).

Esta propuesta de revalorización de lo corporal, si bien critica las nociones de alma, yo, propone "crear" otras nociones de alma. Y creo que aquí se evidencia nuevamente el carácter ficcional de la filosofía de Nietzsche, y su rechazo de los extremos: no se va "al otro lado" del alma, sino que propone "recrearla". Y es que el "error" de los metafísicos ha consistido en rechazar toda una parte del conflicto cuerpo-alma, o cuerpo-espíritu, quedándose en uno de los extremos. Enfrentando el conflicto, la propuesta de Nietzsche es "recreativa": forjemos otros conceptos de alma, aquellos que sean útiles para la vida,

²³ Aquí hablo de la creación como producción de sentidos, de acciones, de palabras. En *La historia sin fin*, de MICHAEL ENDE, cuando es necesario luchar contra la "nada" que aniquila a la tierra de fantasía, en el momento decisivo, el protagonista tiene en su poder la "forma" de impedir que la nada avance: darle un nombre a la emperatriz de Fantasía. "Nombrar" es una forma de destruir el sin sentido del *nihil*.

...no es necesario en modo alguno desembarazarse por esto de "el alma" misma y renunciar a una de las hipótesis más antiguas y venerables [...] Pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma: y conceptos tales como "alma mortal" y "alma como pluralidad del sujeto" y "alma como estructura social de los instintos y afectos" desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia.²⁴

En *Also sprach Zarathustra* se establece la distinción entre *Selbst* e *Ich*,²⁵ considerando al último un concepto creado por los filósofos: mientras que el primero goza o sufre, el segundo reflexiona sobre los medios para evitar o lograr dichos estados. El cuerpo (*Leib*) es concebido aquí como "una gran razón" (*eine grosse Vernunft*), "una pluralidad con un sentido" (*einne Vielheit mit Einem Sinne*), y la "pequeña razón", el espíritu (*Geist*) es un instrumento de esa gran razón. Esta gran razón, el *Leib*, está indicando el carácter mismo de la voluntad de poderío, pluralidad de fuerzas que deben agruparse temporariamente en torno a una unidad -un sentido- y que utiliza a la "pequeña razón" -la razón esquematizadora- como instrumento. La razón que esquematiza es instrumento en la medida en que es la que debe dar a las fuerzas una aglutinación, un carácter unitario que, sin embargo, es roto a cada momento para lograr la *Selbstüberwindung*. La fuerza creadora se encuentra en el *Selbst*, en la pluralidad, pero necesita de una razón que le proporcione unidad. De este modo, la razón no es "lo otro" del *Leib* sino el aspecto del mismo que tiende a unificar las fuerzas. Lo que ha caracterizado a la filosofía decadente ha sido la exacerbación de esa "pequeña razón" hasta transformarla en un elemento "esencial" del hombre. Esta exacerbación supone la elección de lo estático frente a lo deviniente y, en definitiva, la "fijación" última de las fuerzas en la muerte.

²⁴ *JGB*, *KSA* 5 , 12, p.27, trad. p. 34.

²⁵ *Za*, *KSA* 4, "Von den Verächten des Leibes", pp. 39-41, trad. pp. 60-61.

2.3. *Wille zur Macht* como ficción.

Pero toda "descripción" de la voluntad de poder a partir de la vida se mueve en la particular ambigüedad que señala el hecho de que, para Nietzsche,

..éste es tal vez el más poderoso encanto de la vida: sobre ella hay un velo, entretejido con oro, de bellas posibilidades, prometedor, remiso, pudoroso, sarcástico, compasivo, seductor. Sí, ¡la vida es una mujer!²⁶

Si la vida es mujer renuente a la comprensión, la voluntad de poder es una interpretación posible de la vida, un intento de descorrer el velo, o uno de los velos, del carácter deviniente de lo real, una forma de intentar captar "algo" de ese caos que se nos escapa constantemente. El carácter que le atribuyo a la voluntad de poder la ubica entre los errores útiles: la voluntad de poder - junto con el eterno retorno, el superhombre- son, según mi parecer, otros tantos errores (falsificaciones) útiles, grandes ficciones interpretativas. Este carácter le puede ser adjudicado a partir del aforismo titulado "Exotérico/Esotérico":

1. Todo es voluntad contra voluntad.
2. No existe ninguna voluntad.
1. Causalismo.
2. No existe nada como causa y efecto.²⁷

Desde una asignación del carácter de "esotérico" a todo lo comprendido en los puntos indicados con el número 2, la idea de la voluntad de poder se transforma en una "interpretación" que el filósofo artista "ubica" en el caos de lo deviniente, para poder

²⁶ *FW, KSA* 3, 339, p.569. Este aforismo, titulado "Vita femina" recuerda lo que NIETZSCHE señala en el "Vorrede zur zweiten Ausgabe", 3, de esta misma obra, con respecto al amor a la vida: "Es el amor a una mujer que nos hace dudar...", p. 350.

²⁷ *NF 1885-1887, KSA* 12, 5 [9], p. 18. Este aforismo "revolucionó" la interpretación de la voluntad de poder, a partir del "llamado de atención" sobre el mismo que realizaron COLLI y MONTINARI en la edición crítica. Para COLLI, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. R. MEDINA, México, Folios Ediciones, p.109, esta asignación del carácter exotérico para la idea de la *Wille zur Macht* explicaría las debilidades de dicha teoría, debilidades de las que el mismo NIETZSCHE era conciente.

pensar, obrar y expresarse. La *Wille zur Macht* como voluntad contra voluntad es una falsificación de carácter exotérico,²⁸ una creación posible de sentidos.

En la interpretación de Colli, este aforismo muestra el interés nietzscheano de alcanzar una "eficacia persuasiva", razón por la cual "el antimetafísico debe volverse metafísico".²⁹ Para Colli, la formulación de esta idea de la voluntad de poder toma elementos de Schopenhauer, y la misma teoría del perspectivismo puede ser interpretada como una exposición de la teoría de la representación, si bien desde una refiguración original de Nietzsche. En contraposición a esta idea, pienso que precisamente la noción de voluntad de poder -como las otras ficciones- permiten que el antimetafísico siga siendo tal, en la medida en que puede formular interpretaciones que eluden todas las características asignables a los sistemas metafísicos. La ficción es, desde mi punto de vista, la muestra de la posibilidad de forjar interpretaciones que no degeneren en la decadencia propia que ha caracterizado a la historia de esa filosofía que, bajo el lema de la objetividad y el puro conocimiento no ha hecho más que forjar "momias conceptuales", "ataúdes" desde los cuales la vida vencida podía observar a sus vencedores.

Vaihinger ha señalado la influencia de Lange, autor de *Geschichte des Materialismus* en el concepto nietzscheano de ficción,³⁰ a partir de las ideas de falsificación e invención. Lange sostiene que frente al devenir, la fantasía humana genera un mundo del ser, dando lugar al conflicto entre arte y conocimiento.

²⁸ Como señala VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, p. 91, "...la voluntad de poder [...] podría no ser sino, a los ojos de NIETZSCHE, una expresión exotérica, es decir, divulgativa, popular, de su pensamiento; a ella correspondería, en el plano esotérico, justamente lo contrario, la conciencia teórica de que 'no existe en absoluto una voluntad'".

²⁹ "¡Y pensar que durante un siglo nos hemos empeñado por penetrar en la fórmula mágica de la *voluntad de poder*, y sobre todo por juzgarla! Es casi como si Nietzsche hubiera pensado: un filósofo necesita un sistema, una forma concluida, que hable también a la intuición y proporcione ciertos puntos firmes, plásticos, inmutables, si desea alcanzar una eficacia persuasiva. El antimetafísico debe volverse metafísico", COLLI, *op.cit.*, p. 110.

³⁰ Véase el Apéndice de VAIHINGER, H., *Philosophie als Ob*, traducido como "La voluntad de ilusión en Nietzsche", trad. T. Orduña en NIETZSCHE, F., VAIHINGER, H., *Sobre verdad y mentira*, trad. L.VALDES y T. ORDUNA, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 39-90.

Este conflicto se resuelve por la vía del reconocimiento del carácter de invención del mundo, y de la relatividad de los conceptos "verdad" y "falsedad". Vaihinger realiza un rastreo de la voluntad de ilusión en la filosofía de Nietzsche, voluntad que se expresa ya desde su primera obra como necesidad de la mentira en el arte, y poco a poco va tomando el carácter de las ficciones reguladoras o errores necesarios para la vida y para el conocimiento, el que se tornaría imposible sin nociones como permanencia, cambio, durabilidad, etc.

A partir del *Zarathustra* aparece la noción de perspectiva como condición básica de toda vida. Salir del mundo de las perspectivas significa perecer. Porque el otro camino es el que consiste en arrojarse sin más al caos, al *nihil* total de la falta de sentido.

La ficción otorga al filósofo artista la posibilidad de crear sentidos, forjar unidades múltiples, generar acciones sobre el caos de lo deviniente, con la diferencia fundamental con respecto al metafísico de que el filósofo artista "sabe" que sus ficciones son tales, que no se "corresponden" con una realidad última, pero que son necesarias para la vida:

El conocimiento en sí es imposible en el devenir; ¿cómo es posible el conocimiento? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poder, como voluntad de ilusión (*Wille zur Täuschung*).
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".³¹

2.4. *Wille zur Macht* como arte.

En la caracterización que Nietzsche realiza de la voluntad de poder en los *Nachgelassene Fragmente* retoma elementos de la indagación que sobre lo apolíneo y lo dionisiaco había realizado en su primera obra. Aquellos dos elementos que en *Die Geburt der Tragödie* se enfrentaban como opuestos, y que en la cultura griega concretaban su unión en la tragedia, en los *Póstumos* se manifiestan como dos aspectos de la voluntad de poder. Pareciera que lo dionisiaco va cobrando mayor fuerza a lo largo de la obra de Nietzsche, y termina alojando a lo apolíneo como parte de sí. La

³¹ NF 1885-1887, KSA 12, 7 [54], p. 313.

voluntad de poder se expresa a través de ese mismo proceso: las fuerzas (la *hybris*) se manifiestan agrupándose en torno a centros, adquiriendo una forma -lo apolíneo, la razón, la simplificación- pero no existe estatización en formas permanentes sino cambio continuo, ruptura, disgregación.

Este proceso fue denominado por Nietzsche "arte", pero con este término está haciendo referencia a todo proceso creativo, a toda generación de sentidos en la que se trae "a la presencia" algo a partir de la "nada" del sin sentido. Esta idea de la voluntad de poder como arte le permite a Vattimo caracterizar el pensamiento inaugurado por Nietzsche como "aventura de la diferencia", ³² en tanto pensamiento capaz de abandonarse a la multiplicidad de las apariencias. En esta caracterización, el arte es para Nietzsche el lugar de la disolución de la forma y de la desaparición del sujeto. En mi interpretación, el arte es el lugar del continuo juego de disgregación-aglutinación de las fuerzas, y permite -no interrumpe, como en la metafísica- la manifestación de la pluralidad. La diferencia con la metafísica se halla en que la unidad no es algo distinto de las fuerzas, que se les sobreimponga desde afuera, desde un *a priori* o un trasmundo, sino que es parte de las fuerzas mismas: es el necesario momento de detención que permite la interpretación -que, de otro modo, no sólo sería imposible, sino que se transformaría en una historia del sin sentido.

Una de las ventajas principales de considerar a la voluntad de poder desde la óptica del arte se halla en la posibilidad de hacer acopio de los elementos que aporta la noción de juego que supone el arte. En esta idea de juego, las reglas no son dictadas desde

³² VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, (en adelante, AD) trad. J.C.GENTILE, Barcelona, Península, 1986, pp. 6 ss. Para VATTIMO esto significa tanto una "enunciación de la falta de fundamento" como del "rigor" del pensamiento tecnocientífico, caracterizado por una variedad de lenguajes formales cuyas reglas son infundadas. Personalmente -y trato de mostrarlo en las referencias que hago a la música, *infra*-creo que en la voluntad de poder se trata del "rigor" del mismo carácter unificador de la voluntad. Porque el lenguaje de los sistemas formales, por más infundados que sean, descansa en esa otra sombra de Dios que es la concepción de la ciencia ocupando su lugar y en ese sentido, por más que las reglas estén dadas en el mismo sistema y no hagan alusión a "algo otro", ese "algo otro" sigue estando, y es la ciencia. Considero que la excesiva importancia concedida por VATTIMO al aspecto desestructurador de la voluntad de poder le impide visualizar la necesidad, también, de la estructuración.

afuera por un "superjugador", sino que forman parte del juego mismo, no aludiendo a nada exterior. El juego no tiene su "significado" en otra cosa que lo justifica y lo desvela, el juego forja sus propios significados. En su operar, la *Wille zur Macht* opera según el símil del arte: los significados son establecidos en el juego mismo, sin necesidad de plantear vías de acceso a un algo otro que lo justifique. Por otro lado, estos significados no son últimos: si algo caracteriza a la voluntad de poder es la fuerza que rompe continuamente con las unidades forjadas, para no estatizarse -morirse.³³

La *Wille zur Macht* es, también, voluntad de forma,³⁴ y admite la forma -la racionalidad, la estructura- como una parte de sí misma. Afirmar lo contrario implica, desde mi punto de vista, ratificar el exceso opuesto al que se está criticando, obrando de manera tan esquemática como aquella de la que se pretende salir.

3. EL ETERNO RETORNO Y EL SUPERHOMBRE: LA POSIBILIDAD DEL ACTUAR EN EL NIHILISMO FUTURO.

*El hoy fugaz es tenue y es eterno;
Otro Cielo no esperes, ni otro Infierno.*
J. L. BORGES, "El instante"

Desde el punto de vista de la exposición, la noción de eterno retorno³⁵ tiene menor despliegue en la obra de Nietzsche -tanto

³³ VATTIMO, G., en *AD* destaca, como señalé en nota anterior, este aspecto desestructurante del arte, señalando que incluso en los *Póstumos* la voluntad ya no es pensada según el esquema del gran estilo o la forma cerrada, sino acudiendo a características que habían sido destacadas en las primeras obras, como la impetuosidad. Pienso que la alusión a "formas cerradas" no invalida el carácter desestructurador de la voluntad de poder, sino que intenta destacar ese otro aspecto que es la no referencia a significados fuera de sí misma.

³⁴ VATTIMO, G., *AD*, p. 92: "La voluntad de poder *no* es voluntad de forma, de definitividad, y, por tanto, de dominio". Sin embargo, si la voluntad de poder no fuera también "voluntad de forma", no sería "arte" en sentido amplio.

³⁵ Este es otro término con una larga historia y tradición sedimentada, que NIETZSCHE recrea con otros sentidos. Véase ELIADE, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. R. ANAYA, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984.

publicada como póstuma-, que la idea de voluntad de poder. Sin embargo, es la que mayor carácter de ficción posee, incluso como tal está presentada -a diferencia de la voluntad de poder, cuyo carácter ficcional es más difícil de mostrar en los escritos del filósofo alemán. El eterno retorno está planteado de entrada como hipótesis, como ficción útil para el actuar humano.

Ewige Wiederkehr y *Wille zur Macht* no son dos ficciones aisladas, sino que están estrechamente unidas:

Acuñar al devenir el carácter del ser: he aquí la suprema voluntad de poder.³⁶

La adjudicación del carácter de ser para el devenir es justamente la idea de eterno retorno: la asunción del devenir como retornante, o sea, la impresión sobre lo múltiple del carácter de ser (lo permanente en tanto eternamente retornante). Dentro de las grandes ficciones (voluntad de poder, superhombre, etc.), el eterno retorno posee un carácter especial y ambiguo. Por un lado mantiene, con fuerza su aspecto ficcional desde el punto de vista moral en tanto es presentado como una suerte de hipótesis para la vida humana:

Qué pasaría, si un día o una noche, un demonio se acercase furtivamente hasta tu más solitaria soledad, y te dijera: "Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, deberás vivirla aún una vez más e innumerables veces, y no habrá nada nuevo en ella...".³⁷

Si todo retornara, el hombre podría asumir diversas actitudes, pero entre ellas existen dos que considero "extremas": rechazar todo, cayendo nuevamente en el nihilismo del sin sentido, o afirmar el *instante* para que retorne como querido. Este último es uno de los aspectos de la *moral dionisiaca* que afirma lo presente, vive lo que el azar le depara aceptándolo mediante el *amor fati* y se expresa en el "¿Era esto la vida? ¡Vuelva otra vez!" Dicha actitud permite una valorización de todo lo rechazado por las morales

³⁶ KSA 12, 7 [54], p. 312: "Dem Werden den Charakter des Seins aufzupragen -das ist der höchste *Wille zur Macht*".

³⁷ FW, KSA 3, 341, p.570. Para un detallado análisis de este aforismo, véase SALAQUARDA, JÖRG, "Der Ungeheure Augenblick", en *Nietzsche-Studien*, 1989, pp. 317-337.

metafísicas: el instante, lo fluyente, lo terreno, el azar, el devenir.

Por otro lado, además del fuerte carácter ficcional, la noción del eterno retorno representa un rechazo de la idea de "tiempo lineal" a favor de una circularidad sin comienzo ni fin, y con ello arrastra la noción de "progreso" propia de la modernidad.³⁸ El eterno retorno es una ficción que introduce una ruptura en la concepción corriente de la historia como ordenamiento hacia un fin último, y significa para el hombre, en primer lugar, la elección de sus propios fines provisorios, y, en segundo lugar, la aceptación del azar y de lo que acontece mediante el *amor fati*. Necesidad y azar se conjugan en la idea de eterno retorno, porque las voluntades de poder que actúan lo hacen en virtud de sus condiciones de aparición pero, a la vez, este actuar es azaroso, ya que ningún dios determina un fin o un estado al que todo tienda. Por otro lado, la idea de eterno retorno se alía con la de *Wille zur Macht* como interpretación y perspectivismo, ya que la historia que no "progresa" hacia un estado determinado puede asumir diversas posibilidades, siendo "muchas historias". Precisamente "muchas historias" se presentan para el ojo que ha abandonado toda concepción de fines últimos, muchas historias en las que diversas voluntades realizan diferentes interpretaciones y otorgan sentido al sin-sentido. Por eso el eterno retorno es también un arma de combate contra el nihilismo, una ficción antinihilista que permite, "sabiendo" del azar y del sin-sentido, generar sentidos provisorios.

³⁸ No he utilizado la palabra "superación" -del tiempo lineal- porque resultaría cuando menos paradójico afirmar que se "supera" la idea de progreso, cuando justamente la idea de progreso necesita de la noción de "superación". Si se habla de "superación" en este punto, debe ser entendida en el sentido señalado más arriba, de "presentación" de otra idea que elude ciertas características de la metafísica. VERMÁL, J.L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 126 ss. sostiene que el pensamiento de NIETZSCHE a partir de 1880 se desarrolla siguiendo dos líneas básicas: la crítica de las categorías del pensamiento metafísico y la formulación de un nuevo concepto de tiempo, concepto que forjará a partir de la noción de eterno retorno. En pp. 204 ss. VERMÁL considera la idea de eterno retorno como "una superación del tiempo lineal", una decisión radical que implica dirigir los esfuerzos hacia ese futuro en el que se alteraría la visión del tiempo (cuando se logre la destrucción de las categorías que ahogan la existencia).

Pero como toda ficción, no puede evadirse totalmente de la afirmación de algo permanente, para evitar el riesgo de caer en el vértigo puro de lo fluyente. Esa permanencia que aquí es afirmada es la del instante, el mínimo de los "estados temporales" que se puede indicar en el flujo del devenir. Y si bien la idea de eterno retorno rechaza toda teleología, es a partir de ella que se puede pensar la acción humana con un télos provisorio,³⁹ el que surge de esa posibilidad de afirmar el instante en tanto querido.⁴⁰

Esta posibilidad de afirmación del instante sólo es factible para un hombre distinto del hombre representativo, quien, en virtud de las imágenes más o menos estáticas que se forjaba del mundo, si algo negaba era precisamente el instante, por su carácter fluyente, casi imposible de capturar. Por otro lado, en la medida en que en la noción de instante prima el aspecto de la pluralidad -el *Augenblick* sería una pluralidad detenida en un tiempo cuasi-efímero- es lo que el hombre monoton-teísta rechaza.⁴¹ Por eso "otro hombre" que el hombre representador, el *Übermensch* (superhombre o ultrahombre)⁴² es el que puede asumir el instante mediante el *amor fati* y a partir de la ficción del eterno retorno.

³⁹ Como indica SANCHEZ MECA, D., *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, Universidad de Murcia, 1989, pp. 23 ss, "el cometido a cumplir por la doctrina del eterno retorno es, pues, ante todo, el de modificar la comprensión de la historia, el de hacer evidente que no existen finalidades transhistóricas [...] esta ausencia radical de *télos* devuelve la libertad de decisión al individuo para otorgar un sentido a sus acciones."

⁴⁰ Como indica un póstumo de fines de 1886-principios de 1887, *NF 1885-1887*, KSA 12, 7 [38], pp. 307-308, "Gesetzt, wir sagen Ja zu einen einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein Ja gesagt" ("Supongamos que decimos sí a un solo instante, con esto hemos dicho sí no sólo a nosotros mismos, sino a toda la existencia").

⁴¹ Como señala SIMMEL, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. AYALA, Buenos Aires, Kier, 1944, p. 265, se unen en el eterno retorno el deseo de lo finito y determinado, y de lo infinito que supera toda limitación. El instante podría ser considerado el lugar de reunión de lo ilimitado y lo limitado. Para este tema, puede verse PICCIONE, B., "Instante y autenticidad", en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Nº 5, 1980, pp. 115-140, con un completo análisis del tema del eterno retorno a través de los textos nietzscheanos.

⁴² VATTIMO es quien propone traducir por "ultrahombre". En *Il soggetto e la maschera* VATTIMO presenta un superhombre que es una suerte de espíritu absoluto hegeliano, caracterizado por la conciliación y la autoconciencia. Como señala posteriormente, en una entrevista (*Más allá del sujeto*, pp. 19 ss.) y como se

La idea de ultrahombre no significa la postulación de una "superhumanidad" sino, por el contrario, la muerte del humanismo. El humanismo se configura en la filosofía moderna como conjunto de valores que coadyuvan a colocar al hombre-sujeto en el centro de los mismos. En la medida de la crítica nietzscheana a la noción de sujeto ya no es posible humanismo alguno sino que, conjuntamente con la idea de dios, debe morir la idea de hombre moderno.

Este *Übermensch* es concebido como una ficción para referirse al hombre que, rechazando la identidad última a la que aspiraba el hombre metafísico, se caracteriza por poder ser "muchas posibilidades de ser" -muchas "almas". Pero para poder ser esas posibilidades no puede dispersarse sin más en la disgregación de las fuerzas, sino que tiene que asumir identidades provisorias, máscaras de sí mismo, ser "individuo". El "individuo" es la apariencia del sujeto destruido por la crítica, no su sombra, porque una vez desaparecidos el mundo verdadero y el mundo aparente, todo lo que queda es "apariencia" -que no es apariencia de otra cosa. Por eso el *Übermensch* es el que puede moverse en la superficie, ser artista, jugar a las apariencias y los pliegues, porque sabe que ya no existe un fundamento último que lo sostiene, sino sólo *Abgrund*, y que sobre ese *Abgrund* debe construir sentidos y organizar su acción. El eterno retorno, pensado más allá de su carácter de ficción representaría la forma extrema del nihilismo, en tanto supondría la afirmación de la eternidad de la ateleología y el sin-sentido:

Pensemos este pensamiento en su forma más tremenda: la existencia, así como es, sin sentido y fin (*ohne Sinn und Ziel*) pero retornando constantemente en forma inevitable, sin un desenlace en nada (*ohne ein Finale ins Nichts*): el eterno retorno. Esta es la más extrema forma de nihilismo: ¡la nada (el "sin-sentido" -das „Sinnlose“-) eterna!⁴³

evidencia en sus siguientes obras, el ultrahombre ya no puede ser concebido según el esquema hegeliano, ya que eso significaría recaer en el platonismo.

⁴³ NF 1885-1887, KSA 12, 5 [71], p. 213.

4. EL FILOSOFO ARTISTA Y LA CREACION DE SENTIDOS.

*Es aventurado pensar que una
coordinación de palabras (otra
cosa no son las filosofías)
pueda parecerse mucho al
universo.*

f

BORGES, "Avatares de la
tortuga", *Discusión*.

El espíritu libre del nihilismo integral destruye valores, pero guiado por un criterio: la voluntad de poderío.⁴⁴ Sin embargo, pareciera que aún no es capaz de crear valores, razón por la cual se hace necesario el tránsito hacia una nueva figura: la del filósofo artista. Actuar de un modo intempestivo (tal vez el carácter por excelencia de los propósitos nietzscheanos), significa tanto actuar *contra* el tiempo (y esto lo ha hecho el espíritu libre en su labor genealógica de despeje de las sucesivas capas que ocultan los conceptos) como *a favor* de un tiempo por venir.⁴⁵ El filósofo artista es el filósofo del futuro que partiendo de la transvaluación (*Umwertung*) iniciada por el espíritu libre crea nuevos valores. "Transvaluación" tiene así un doble sentido: significa tanto destrucción de valores tradicionales como creación de nuevos valores a partir de dicha destrucción.⁴⁶ El espíritu

⁴⁴ JGB, *KSA* 5, 210, p. 142 ss, trad. pp. 153-154. En este párrafo, NIETZSCHE compara las figuras del crítico y el escéptico, y señala que a los filósofos del futuro les será necesario poseer las cualidades que separan al primero del segundo: "La seguridad de los criterios valorativos, el manejo conciente de una unidad de método".

⁴⁵ *KSA* 1, *HL*, *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, "Vorwort", p. 247.

⁴⁶ Este doble sentido puede mostrarse a partir del carácter que NIETZSCHE concede al término en sus obras. De los múltiples planes de obras imaginarias que se esbozan en los *Nachgelassene Fragmente*, el término "*Umwertung*" aparece asociado al proyecto de su obra *Der Wille zur Macht* en cuatro tomos (véase *N.F. 1887-1889*, *KSA* 13, 11 [411], p. 190, 11 [414], p.192, 14 [78], p. 25, 14 [136], p. 320 entre muchas otras; y *GM*, *KSA* 5, III, 28, p. 409), proyecto que abandona hacia fines de 1888 (a pesar de los deseos de su hermana, que publicó *Der Wille zur Macht* como la gran obra del filósofo, uniendo de manera arbitraria distintos fragmentos de los cuadernos de notas). Con el título *Umwertung aller Werthe* (véase *KSA* 13, 11 [416], p. 194) aparece otro proyecto, que se especifica en 12 ítems, (véase *KSA* 13, 19 [4], p. 543) seis de los cuales son parte del *GD*. A su vez, *Der Antichrist* es pensado como el libro I de la

libre que ha aniquilado a martillazos los dos mundos - el verdadero y el aparente- en el nihilismo integral debe dejar paso al filósofo artista que transvalúe, es decir, que cree nuevos valores y grandes ficciones, como voluntad de poder, eterno retorno, ultrahombre.

Se podría pensar que el martillo destruyó valores, sentidos y significados, dejando un "espacio vacío" que el filósofo artista se encarga de completar. Si así fuera, su tarea sería de mera inversión del viejo esquema platónico, colocado ahora "al revés". Pero aún cuando Nietzsche califique a veces su propia labor como inversión,⁴⁷ la crítica realizada horada la noción misma de fundamento. En la medida en que esta crítica destruye las nociones de sujeto, unidad, verdad, moral, yo, podría decirse que la tarea del filósofo no es de inversión sino de *subversión*, de transformación total del sentido de la jerarquía de los valores, ya que eliminada la noción de principio fundante se hace posible una multiplicidad de perspectivas acordes con el carácter polimorfo de la voluntad de poderío, multiplicidad que excluye toda idea de principio o fundamento. Esto significa que Nietzsche no sólo destruye la "escala" de los valores sino el "espacio" mismo en que esa escala se ubicaba, lo que implica no un mero "invertirse" de la escala (los pies sobre la cabeza) sino una caída sin fin ni reposo en el vacío del sinsentido. Tal vez se podría objetar que ahora la voluntad de poder cumple las funciones del fundamento perdido. Sin

Tranvaluación..., y NIETZSCHE esboza una portada en la que aparece como tal (véase *KSA 13*, 11 [416], p. 194). Posteriormente, anula la idea de libro I, y convierte al *Anticristo* en una obra independiente, que lleva como subtítulo *Transvaluación...* (luego el subtítulo es transformado en *Maldición contra el cristianismo*, si bien el Archivo NIETZSCHE lo obvió en su edición de la obra). Considero que estas referencias están indicando que la labor del espíritu libre ha iniciado la transvaluación, pero el hecho de que sean las obras posteriores a *Za* las que utilizan el término parece indicar que esta *Umwertung* supone las ideas "positivas" del Zarathustra (esto significa que es labor del filósofo artista).

⁴⁷ HEIDEGGER, en su *Nietzsche* señala que la labor del filósofo alemán no es la de "inversión" (como había indicado anteriormente) sino un intento de "salirse" de las órbitas del platonismo (véase en la trad. francesa de P. KLOSSOWSKI, París, Gallimard, 1971, pp. 207 ss. del tomo II). El acordarle este intento no significa, sin embargo, un reconocimiento de la ubicación del pensamiento de NIETZSCHE "más allá" de la metafísica, sino que toda la interpretación heideggeriana lo coloca "más acá" (o "al final") de la misma, como lo expondré en el capítulo siguiente.

embargo, es necesario recordar que la voluntad de poder también es asumida como una falsificación y que, por otra parte, no se presenta como fundamento-fundante sino como fundamento-abismo (*Abgrund*), fundamento múltiple que va más allá de una respuesta al "principio de razón suficiente" (de ahí el carácter provisorio de las *Herrschaftsgebilde*, cuya permanencia es siempre provisional). La voluntad de poder que ha revelado (en el nihilismo integral) que los valores y estructuras metafísicas son relaciones de fuerzas, posee, en este sentido, un carácter desestructurador. La voluntad de poder es interpretante, obra perspectivísticamente, y por eso no puede ser más que pluralista, con un pluralismo que no apunta a una unificación definitiva, sino provisoria.

Al camello transformado en león ("libre de") del segundo nihilismo, le ha de seguir el niño ("libre para"), figura del hombre que crea a partir de la inocencia, figura del "más que hombre" (*Übermensch*), ya que intenta dejar atrás la idea de hombre en sentido moderno (i.e., hombre "representador", metafísico).

El filósofo artista crea valores otorgando un sentido al "nihil", porque reconoce que el *nihil* de la falta de para qué (*télos*), causa y orden del mundo, no puede ser vivido sin más por el hombre, que necesita falsificar. Por eso señalé anteriormente que voluntad de poder, eterno retorno, etc., son "grandes falsificaciones" y no "ideas metafísicas" en el sentido criticado por el mismo Nietzsche (y si son ideas metafísicas, lo serán de una *metafísica ficcional* que se reconoce y asume como tal).

El filósofo artista que sabe que lo real es lo deviniente y que para el hombre es imposible vivir en el seno de la *verdad originaria* -el caos- considera los valores como estatizaciones falsificadoras pero no inmutables -la transformación de perspectivas, el cambio de máscaras como creación de distancias es lo propio del hombre fuerte.

La diferencia entre la creación de estas ficciones y la generación de *arkhaí* de los metafísicos, desde el punto de vista de sus consecuencias, es sugerida a partir de un sueño de Zaratustra. El filósofo persa soñó cierta vez que era guardián del castillo de la muerte, y que su función consistía en cuidar ataúdes de cristal desde los que la vida vencida lo observaba. Pero aconteció que un viento rugiente abrió con fuerzas las puertas del castillo arrojando un ataúd que al hacerse pedazos liberó mil figuras de

niños, locos, mariposas...⁴⁸ Zaratustra mismo, en tanto figura del persa inventor del bien y del mal es la imagen del nihilismo decadente que encierra la vida, pero también Zaratustra como espíritu libre es el viento del nihilismo integral que destroza las concepciones metafísicas del nihilismo decadente y permite, a partir de lo liberado, la creación de nuevos valores. El filósofo artista crea valores, pero esos valores poseen el carácter que Nietzsche podría atribuir a su filosofía: el carácter de la ligereza que elude toda pesadez e inmutabilidad.⁴⁹ Por eso las ideas rectoras que rigen esa producción de valores pueden ser consideradas a su vez como falsificaciones al servicio de la vida. En la *Gaya Ciencia* Nietzsche señala que los filósofos del pasado temían a los sentidos y negaban la música de la vida por considerarla "música de sirenas", y que los filósofos del porvenir son sensualistas, pero atendiendo a razones prácticas. Pues aún cuando pudiera ser tan falsa la afirmación de que son preferibles los sentidos a las ideas como la aseveración contraria, se adopta un *sensualismo práctico* porque con el temor a los sentidos la filosofía se ha convertido en una especie de *vampirismo* que sólo ha dejado los huesos -y el ruido que ellos producen al chocar: categorías, fórmulas, palabras.⁵⁰

4.1. El ámbito de la moral: lo "bueno" y "lo malo".

El intento de destruir la metafísica tradicional trae aparejado el despeje de un nuevo ámbito para la moral, el ámbito de la moral "más allá del bien y del mal". Cuando "pensar" ya no significa la búsqueda racional del fundamento fundante, orden y garantía de todo el edificio sistemático del saber, "actuar" ya no puede significar acomodarse a ese fundamento fundante. El pensamiento liberado a la multiplicidad y la ingravidez libera la acción a la misma multiplicidad. Sin embargo, así como el pensar del devenir puro es

⁴⁸ Za, KSA 4, "Der Wahrsager", pp.172 ss.

⁴⁹ Za, KSA 4, "Von Lesen und Schreiben", p.49. "Y también a mí, que soy bueno con la vida, paréceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y lo que entre los hombres es de su misma especie./ Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles -eso hace llorar y cantar a Zaratustra" .trad. p. 70.

⁵⁰ FW, KSA 3, 372, p. 623-4.

imposible para el hombre -porque, en última instancia, ya no correspondería otra actitud que la de Cratilo- también lo es el actuar sin una referencia. Esa referencia se relaciona con los valores como condiciones al servicio de la voluntad de poder, pero como condiciones que tienen sentido para un hombre que se crea su propio bien y su propio mal y se transforma, en la más atroz de las soledades, en el propio árbitro y juez de sus acciones. Esta soledad de la acción supone el abandono de toda determinación exterior para el obrar y el mayor riesgo para la responsabilidad del creador. Porque el metafísico moralista que señala qué es lo bueno y qué es lo malo para el hombre es aquel que cree saber de antemano el fin al cual tienden todos los hombres, y en aras de ese fin manipula gregariamente la conciencia de los demás hombres, indicándoles el camino para lograr dicha meta.

El filósofo artista, por el contrario, sabe que no hay *télos* final para el hombre ni para el mundo. Por eso se ubica en una moral más allá del bien y del mal, en la medida en que todo bien y todo mal que el creador sugiere no es más que una falsificación sobreimpuesta al devenir, pero con el reconocimiento del carácter falsificador de la misma. El hombre que, como Nietzsche, escrutó con *mirada de pájaro*, con *ojo asiático*⁵¹ todo el ámbito de la moral, no dejándose seducir por esa Circe engañosa, es el que puede dar el sí afirmador a la vida mediante el *amor fati*, el reconocimiento de ese carácter ateleológico y azaroso de la vida, y una aceptación del mismo que no significa un abandonarse en el vacío del sinsentido, sino una confirmación de la idea de que para vivir en el sin-sentido de la forma más ligera posible es necesario crear los propios valores al servicio de la vida.

El filósofo artista está "más allá del bien y del mal", pero no puede situarse más allá de lo bueno y lo malo en sentido absoluto, porque eso significaría la imposibilidad de toda acción, la ausencia de todo criterio para el actuar. En este sentido, "más

⁵¹ NIETZSCHE se considera poseedor de un "ojo asiático y superasiático" para escutar al hombre (véase *JGB*, *KSA* 5, 56, p. 74, trad. p. 81) y de una "vista de pájaro" por oposición a la "perspectiva de rana" (*Frosch-Perspective*) propia de los especialistas (véase *ibid.* 2, p.16, trad. p. 23). En *BKSA* 2, N9540. *An Carl von Gersdorff*, p. 208 ss. señala que la mayoría de los filólogos carecen de "visión de conjunto" (que es, precisamente, lo que otorga la perspectiva "de pájaro").

allá del bien y del mal" sugiere "más allá de los valores estáticos y universales", pero en la medida en que hay creación de valores existe algo que es "lo bueno para mí"⁵² (para mi superación) y algo que es malo, con la característica de que lo que es bueno en este momento puede transformarse en malo en el momento siguiente y viceversa. En ese devenir de la voluntad de poder, los valores representan ciertas cantidades de fuerza con carácter de perspectivas, ciertas "interpretaciones" necesarias para seguir viviendo, pero no unidades permanentes últimas.

4.2. El lenguaje del nihilismo futuro.

Nietzsche ha calificado el lenguaje como "un vivaz ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos", caracterizado por la traducción a conceptos de metáforas intuitivas y la construcción a partir de esquemas de órdenes piramidales, en los que todo resulta jerarquizado. La lógica y la razón nacen de la necesidad de unificar las diferencias, de obtener "casos iguales" a los fines de la comprensión y el dominio.⁵³ Al caos inicial de representaciones es necesario imponerle una regularidad y un número de formas en virtud de nuestras necesidades, de modo tal que las categorías son "verdaderas" (como errores útiles) en tanto condiciones de existencia para nosotros. Un mundo deviniente no es formulable en

⁵² Este "para mí" no indica un individualismo extremo, ya que toda acción se inserta en una comunidad, en un conjunto de fuerzas que interactúan con la fuerza productora de valores. Con los valores ocurre lo mismo que con los términos: así como éstos tienen sentido en un determinado juego lingüístico de una comunidad hablante, de la misma manera los valores se insertan en una comunidad de agentes. Lo que NIETZSCHE quiso destacar en su moral fue fundamentalmente el aspecto creativo, personal. Cuando encara una "moral social"-como lo hace en los *NF*, sobre todo de los años 87-89, se observa que no ha podido salvar el abismo entre el carácter individualista de su moral y la necesidad de valores sociales. Una sociedad de hombres totalmente creativos sería imposible, en la medida en que faltaría todo acuerdo básico. Por eso, en su diseño de la "gran política" se ve obligado a recurrir a ciertas nociones que desde una moral creadora son rechazables y a utilizar a criterios que había considerado propios de la moral cristiana. Sin embargo, podría pensarse que en vista de las dificultades de una moral social, dichos criterios son asumidos como "errores útiles".

⁵³ Sobre el carácter igualador de la lógica véase: *KSA* 11, 40 [27] p. 643, 40 [13] p. 633, 34 [252] p.506, y *KSA* 12 7 [9] p. 295, además de lo indicado en el capítulo anterior.

categorías,⁵⁴ la razón lo califica entonces como falso a los fines del conocimiento, que necesita de la ilusión del ser. El concepto de "yo", como unidad en medio del caos, crea todos los demás conceptos a su imagen y semejanza. El hombre no puede afrontar la multiplicidad de pulsiones de la voluntad de poder sin imaginar un centro dominante, al que llama "yo", "sujeto", "alma" o "espíritu". En virtud de esa voluntad de igualar (propia del instinto de rebaño) este yo crea toda la realidad antropomorfizándola⁵⁵ y traduciendo la diversidad de impulsos de la voluntad de poder en términos que no sólo dejan de lado lo propio de cada caso, sino que también poseen una significación institucional en virtud de un acuerdo gregario.⁵⁶

Toda la metafísica moral se basa en el carácter estructurador del lenguaje, y se organiza creando pirámides en cuya cima rige un principio supremo, ordenador tanto del ámbito del saber como del ámbito del obrar. En su crítica a la modernidad, Nietzsche señala que después de la muerte de Dios (principio ordenador) los hombres han llenado el espacio vacío con otra autoridad "que sepa hablar incondicionadamente y pueda ordenar fines y tareas",⁵⁷ como la conciencia ("cuanto más se emancipa la teología, más imperativa deviene la moral"), la razón, la historia y la idea de progreso inherente a la misma, etc.

La noción de voluntad de poder concebida como lo indiqué más arriba, como error útil a la manera de "gran simulacro" permitiría en parte romper con este esquema del lenguaje arrastrando consigo la metafísica teológico moral e indicando las posibilidades de una

⁵⁴ *NF 1885-1887, KSA 12, , 9 [89] , p.382: "El carácter del mundo deviniente como *informulable*, como 'falso', como 'auto-contradictorio'. *Conocimiento y devenir se excluyen*".*

⁵⁵ Véase *KSA 12, 10 [19]*, p.465: "Sujeto: esta es la terminología de nuestras creencias en una unidad por debajo de todos los diferentes momentos de mayor sentimiento de realidad".

⁵⁶ PIERRE KLOSSOWSKI en *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1978, señala el círculo vicioso que se produce cuando el cuerpo (los impulsos diversos) quiere hacerse entender mediante un lenguaje de signos cifrados por la conciencia (unitaria) que no puede menos que invertir, falsear y filtrar esos mensajes (pp. 52 ss) . El círculo vicioso, según KLOSSOWSKI, no puede romperse: la afasia y el mutismo de NIETZSCHE son una muestra de su reacción contra las instancias de identidad y realidad.

⁵⁷ *NF 1885-1887, KSA 12, 9 [43] , p. 355.*

nueva forma de lenguaje en el nihilismo futuro, a partir de las nociones de interpretación y perspectiva.

4.2.1. El problema del lenguaje en la perspectiva de la música.

El tema de la música en la filosofía de Nietzsche ofrece valiosas sugerencias⁵⁸ para encarar esta temática del lenguaje en el nihilismo futuro, lenguaje que se enfrenta con la caída de los fundamentos filosóficos. El camino que he elegido para abordar este tema parte de una obra literaria, *Doktor Faustus* de Thomas Mann.

Las reflexiones que siguen carecerán de sentido para aquel que piense que las obras literarias encierran un "verdad" que coincide con las "intenciones últimas" del autor, y que esa Verdad-sentido es lo que debe ser buscado, inquirido y hallado cuando se lee un relato de ficción. La idea que guía estas reflexiones sobre Nietzsche, la música y el lenguaje es muy distinta: se accede a la obra literaria como a una fuente de sentidos posibles que pueden ser recreados y creados una y otra vez por el lector.⁵⁹

En la lectura, esta obra de Mann presenta el interrogante de la narración de algunos aspectos biográficos de la vida de Nietzsche, unidos a la figura de un compositor identificable con Schönberg, a partir de ciertos aspectos de su teoría musical. Adrián Leverkühn,⁶⁰

⁵⁸ Sobre el tema de NIETZSCHE y la música puede verse el artículo de BABICH, BABETTE, "On Nietzsche's Concinnity: an analysis of style", *Nietzsche-Studien*, Band 19, 1990, pp. 59-80, en donde es considerado el estilo de "composición musical" de los textos de NIETZSCHE a partir de las sugerencias que ofrece la metáfora musical *concinnity* (armonía mutua de las partes).

⁵⁹ La idea que guía esta lectura es la que desarrolla PAUL RICOEUR en *Temps et Récit*, Paris, Seuil, Tome I, 1983, tome II, 1984, Tome III, 1985, quien propone una lectura que en lugar de preocuparse por las intenciones del autor, apunte a la recreación de la obra por parte del lector, quien puede experimentar otras formas de ser en el mundo mediante el acto de la lectura.

⁶⁰ Según HASSELBACH, la relación de la figura de Adrián con Fausto es similar a la de NIETZSCHE con Zarathustra; "Leverkühns Faustidentität entspricht Nietzsches Selbstidentifikation mit Zarathustra" y "Der Name Leverkühn spielt auf „gefährlich leben" (*Fröhliche Wissenschaft*, Aph 283) an", HASSELBACH, Karl Heinz, *Thomas Mann. Doktor Faustus*, München, R. Oldenburg Verlag, 1978. En este último sentido, señala que la risa y la frialdad de Adrián son características de Zarathustra, y de la biografía de NIETZSCHE lo son el tema de los estudios teológicos, la música, la relación con las mujeres (Marie Godeau/Lou Andreas), la genialidad y la sífilis,

este genio creador que realiza un pacto con el demonio para poder seguir creando, reúne características que lo conforman como una suerte de Nietzsche músico, tal vez todo lo músico que Nietzsche no pudo llegar a ser. Y es la pregunta por el porqué de esta reunión de caracteres la que puede permitir un pasaje reflexivo por el tema del lenguaje y la música en Nietzsche, más allá de las intenciones del autor.

Porque las intenciones del autor las conocemos, él mismo se ha encargado de indicarnoslas.⁶¹ Lo que intentaré en las líneas que siguen es buscar caminos a partir de esta unión Nietzsche-Schönberg para reflexionar sobre las posibilidades del lenguaje en el

su fin en la locura y los diez años que permanece en ella hasta su muerte.

⁶¹ MANN, THOMAS, *Die Entstehung des Doktors Faustus. Roman eines Romans*, en *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main, 1974, Band XI, traduc. esp. de P. GALVEZ, *Los orígenes del Doctor Faustus. La novela de una novela*, Madrid, Alianza, 1976. En esta obra, MANN relata que se encontraba leyendo las memorias de STRAVINSKI, *Nietzsches Zusammenbruch* de PODACH y las memorias de LOU ANDREAS VON SALOME, y que unió los temas de la música y NIETZSCHE, pero sin poder dar explicación alguna de la orientación de sus ideas en ese momento. Tal como indica en esta obra y en su *Diario*, sus lecturas giraban en torno a temas musicales y se había impuesto a sí mismo el estudio de libros referentes a esta temática. Por otro lado, realizaba reuniones con SCHÖNBERG ("le saqué mucho sobre la música y sobre la vida de un compositor") y con ADORNO, quien lo había interiorizado de la teoría musical del dodecafonismo. La novela fue iniciada en mayo de 1943, y MANN decidió no nombrar a NIETZSCHE en todo el libro, porque el músico había ocupado su lugar. Sin embargo, tomó en forma casi literal la experiencia del filósofo en el burdel, algunas citas del *Ecce Homo* que hacen referencia al demonio y al régimen alimenticio, la referencia de la última visita de Deussen al pensador; el tema del triángulo amoroso Adrian/Marie Godeau/Rudi Schwerdtfeger que mienta el triángulo Nietzsche/Lou/Paul Ree y la petición de mano de Nietzsche a M. Trampedach. Con respecto al tema SCHÖNBERG, el compositor pidió a MANN que el libro llevara un epílogo que esclareciera a los legos el derecho de propiedad intelectual del músico con respecto a sus teorías. Sin embargo, MANN realizó una versión *ad-hoc* de las mismas que las alejaba bastante de las ideas del compositor, versión que le llegó vía ADORNO, quien lo asesoraba en técnica musical. La exposición que se realiza en el capítulo XXII de la novela sobre la música dodecafónica se basa, dice MANN, en las exposiciones de Adorno y en algunos aspectos de la música de Beethoven. A lo largo de esta "novela de una novela" si hay algo que falta es una "explicación" del porqué de la unión de estos dos personajes en un solo personaje, más allá del reconocimiento del carácter "azaroso" de las lecturas que confluyen y que luego llevan a MANN a profundizar en cada uno de los temas. Creo que precisamente este "azar" posibilita la búsqueda de reflexiones en torno al tema de la unión.

nihilismo futuro. En este sentido, la relación "ficticia" establecida por Mann impulsa al abordaje de la temática de la música en Nietzsche, temática que no puede ser iniciada desde ningún otro nombre que no sea el de Wagner.

4.2.1.1. Nietzsche y Wagner: el fin de la música representativa.

La relación Nietzsche-Wagner se halla signada por un cúmulo de cuestiones personales que dificultan la visión de los temas a nivel interpretativo que los distanciaban.⁶² Hay que tener en cuenta que el conocimiento de Nietzsche representó para los Wagner la posibilidad de encontrar un intelectual que lo respaldara con sus

⁶² Estas cuestiones personales tienen que ver con el supuesto amor de NIETZSCHE por Cósima LISZT, la esposa de WAGNER; con la desconsideración de WAGNER hacia las obras musicales compuestas por NIETZSCHE; con el antisemitismo del músico alemán, que se ensañaba con Paul Ree y su supuesta "nefasta influencia judía" en la obra de NIETZSCHE. Hay que tener en cuenta que el giro de NIETZSCHE con respecto a sus posiciones metafísicas evidenciadas en *Die Geburt der Tragödie* coincide con su conocimiento de Paul Ree y su obra sobre la génesis de los sentimientos morales que inspiró su *Menschliches Alzumenschliches*, obra que indica el punto de separación con WAGNER. Entre los motivos personales también hay que tener en cuenta las confidencias de WAGNER al médico de NIETZSCHE sobre los supuestos motivos sexuales de sus dolencias, lo que el filósofo alemán consideró siempre "la ofensa mortal". Sobre estos temas, véase JANZ, *op.cit.*, TII y III, *passim* y FISCHER-DIESKAU, DIETRICH, *Wagner und Nietzsche. Der Mystagoge und sein Abtrünniger*, Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt GmbH, 1974. Para los demás aspectos de la relación NIETZSCHE-WAGNER, en un seguimiento cronológico fundamentalmente a partir de los elementos aportados por las cartas y fragmentos póstumos, puede verse WAPNEWSKI, PETER, "Nietzsche und Wagner. Stationen einer Beziehung", en *Nietzsche Studien*, Band 18, 1989, pp. 401-423. En este artículo se intenta un desarrollo de la historia que lleva desde 1861, en que un NIETZSCHE de diecisiete años escribe a su hermana pidiendo un retrato de LISZT o WAGNER, hasta el último encuentro en 1876, en Sorrento. Otro texto que realiza -al final- una cronología (nov. 1868-febrero 1883) de las fechas y acontecimientos principales de la relación NIETZSCHE-WAGNER es el de HOLLINRAKE, R., *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism*, London, George Allen & Urwin, 1982. La tesis de HOLLINRAKE en esta obra es que la ruptura entre ambos creadores no afectó a WAGNER, que siguió en su línea creativa, sino a NIETZSCHE, porque a partir del rompimiento todos sus escritos representan una respuesta a WAGNER (de este modo, la figura de WAGNER se torna indispensable para comprender toda la obra de NIETZSCHE). HOLLINRAKE analiza el *Za* como contrapartida "creativa" de la campaña crítica iniciada por NIETZSCHE contra WAGNER, y el mismo Zaratustra posee -en esta interpretación- las características que el filósofo atribuía al músico: artista, líder mesiánico, etc.

escritos,⁶³ dada la creciente oposición que se cernía en torno al maestro y su círculo.

El Nietzsche que escribe *Die Geburt der Tragödie* es un pensador metafísico, fascinado por Schopenhauer y Wagner. El compositor también había leído a Schopenhauer y adoptado su idea de la música como medio de acercamiento a lo nouménico. Wagner, quien en 1851 había escrito en *Opera y drama* que la música era solamente un *medio* para la expresión de un mensaje presente en el drama, luego de la lectura de Schopenhauer (1856) concibe a la música como expresión de esa voluntad de vida de carácter nouménico que puede ser alcanzada de esta manera.⁶⁴ En ambos momentos, la música es considerada solamente como medio para representar un algo "otro".

Pero la separación Nietzsche-Wagner ya se evidencia hacia 1874, año en el que Nietzsche señala en sus notas cuán extraño le resultaba Wagner y en el que generó la cólera del compositor colocándole una partitura de Brahms en su piano.⁶⁵ A partir de este

⁶³ NIETZSCHE había pensado incluso en abandonar su cátedra en Basilea con el solo objeto de dedicarse a la defensa del "*Pater Seraphice*". Los WAGNER siempre se lamentaron por esta pérdida, y continuaron buscando teóricos capaces de esgrimir argumentos a favor del proyecto Wagneriano. Después de la muerte de WAGNER, Cósima encontró, en 1888, alguien que ocupara el lugar de NIETZSCHE: su yerno, Houston Stewart CHAMBERLAIN, quien estableció vinculaciones directas entre el proyecto wagneriano y la renovación de la raza. CHAMBERLAIN era un conocido antisemita.

⁶⁴ Para SCHOPENHAUER, la música implicaba el contacto inmediato con la voluntad nouménica.

⁶⁵ NIETZSCHE le colocó en el piano la partitura del "Canto triunfal" de Johannes BRAHMS, obra que escuchó en la catedral de Basilea el 9 de junio de 1874. En carta a Rohde del 14 de junio de ese año (*BKSA* 4, N^o 371, pp. 236-237) le comenta que ha comenzado a formarse una opinión "tímida" sobre Brahms. Hay que tener en cuenta que WAGNER rechazaba la obra de este compositor. Véase JANZ, *op.cit.*, T II, pp. 245 ss. Según este biógrafo, el interés de NIETZSCHE al llevar la partitura de Brahms a WAGNER tenía que ver con su ideal de lograr una síntesis entre ambos compositores. Pero "Wagner reaccionó a esa proposición con cólera y gritos", JANZ, *op.cit.*, p. 249. Brahms fue uno de los que recibió una versión del *Hymnus auf die Freundschaft* de NIETZSCHE, con texto de Lou Andreas Von Salomé y música del filósofo. Para NIETZSCHE, Brahms era un "melancólico de la impotencia", cuyas obras surgían de la carencia, y no de la abundancia. Menciones a Brahms en la obra de NIETZSCHE pueden verse en *WA*, *KSA* 6, "Zweite Nachschrift", p. 47: "Er hat die Melancholie des Unvermögens..."; *NF Anfang 1874-Frühjahr 1874*, *KSA* 7, 32 [32], p. 764-5; *NF Sommer 1878, KSA* 8, 30 [76], p. 535: "Heilsamste Erscheinung ist Brahms, in dessen Musik mehr deutsches Blut fließt als in der Wagners - womit ich viel Gutes, jedoch keineswegs allein Gutes gesagt haben möchte."

suceso, el distanciamiento se fue ahondando, principalmente por todo lo que significó para Nietzsche la empresa de Bayreuth, -y a causa, también, del creciente antisemitismo de Wagner. El proyecto de Bayreuth, que en un primer momento le pareció asociado con una liberación de lo "moderno" para retornar a las fuentes griegas,⁶⁶ comienza a semejarle, ya desde 1876, "la profusión de lo feo, deforme, sobreexcitante".

En *El caso Wagner* el problema del músico es ubicado en la perspectiva de la decadencia: Wagner es un "hijo" de la época y en este sentido no escapa a los determinantes de la misma. "Ser un decadente" involucra toda una serie de connotaciones para el filósofo alemán quien, en oposición al músico, se considera un *zeitlos*,⁶⁷ un hombre que ha superado en sí mismo a su tiempo. Esta ex-temporaneidad le proporciona la posibilidad de realizar un análisis de la decadencia, análisis que involucra a la moral y que no podría realizar sino aquel que lograra colocarse "más allá del bien y del mal", y se transformara en la "mala conciencia" de su tiempo.⁶⁸

Pero el "problema Wagner" no es enfrentado como un asunto que exiga desarrollo argumentativo. Tal como se evidencia en obras como *Humano, demasiado humano, La Gaya ciencia*, etc., en las que se recurre a la risa para desacralizar los valores más altos, también en *El Caso Wagner* el tema excede la argumentación. Porque "Wagner" no es un silogismo, Wagner es una enfermedad. Y de esta enfermedad Nietzsche está curado. *El Caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner* representan una suerte de relato de la curación, relato que se ensaña con la causa de la enfermedad y los síntomas que ella provoca.

¿En qué consiste esta enfermedad de la decadencia que Wagner provoca y alimenta con su música? La obra de Wagner es típicamente "moderna" y en este sentido su música posee los caracteres propios de lo moderno: la exaltación de lo nervioso y la sobreexcitación de

⁶⁶ Así lo expresa en *Richard Wagner in Bayreuth*, KSA 1, pp. 430-510.

⁶⁷ WA, KSA 6, "Vorwort", p. 11.

⁶⁸ WA, KSA 6, p. 12 "Er [der philosoph] hat das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein, -dazu muss er deren bestes Wissen haben" (y manifestación de su tiempo, como tiempo de la *décadence*, es WAGNER).

los sentidos, la artificiosidad de lo grande, el carácter teatral del arte para las masas:

Wagner es el *artista moderno* por excelencia, el Cagliostro de la modernidad. En su arte, está mezclado de la manera más seductora aquello de lo que hoy todo el mundo tiene más necesidad- los tres grandes estimulantes de los agotados: lo brutal, lo artificioso (*das künstliche*) y lo ingenuo (*das Unschuldige*).⁶⁹

A este aspecto de la decadencia, relacionado con el estado de agotamiento, se une el carácter *idealista* de la música wagneriana. La búsqueda de los "grandes ideales" y "los bellos sentimientos" en esta música tiene un símbolo: redención. Los dramas musicales de Wagner apuntan a la redención por el saber (*Lohengrin*), la redención del hombre por la mujer (*El buque fantasma*), etc. Se podría decir que Wagner mismo es redimido en *El Anillo de los Nibelungos* en la figura de Sigfrido, que comienza siendo un revolucionario que lucha contra los convencionalismos como Wagner y, en lugar de acceder a un mundo nuevo, arriba al universo pesimista schopenhaueriano.

Hay que tener en cuenta que *El Anillo* es en cierto modo la obra autobiográfica de Wagner, y la que realizó en el más largo período de su vida (veintiséis años desde su inicio, en 1848, hasta 1874), obra que reinició y dejó de lado varias veces en el transcurso de su vida. La tetralogía fue evolucionando y cambiando su sentido original conjuntamente con las transformaciones que experimentaba su autor. Mientras que el primer bosquejo de la obra ("La muerte de Sigfrido") evidenciaba los ideales revolucionarios defendidos por el compositor en esa época (1848), y Sigfrido representaba la posibilidad de un renacimiento de los dioses, el carácter inicialmente optimista de la obra va desapareciendo en las sucesivas versiones. Es que Wagner se ha imbuido de la filosofía de Schopenhauer, y la decadencia y el pesimismo van ganado lugar en la tetralogía del *Anillo*. Así como en el primer bosquejo de la obra Brunhilda anunciaba la llegada de una era paradisiaca,⁷⁰ en la tercera versión la misma Walkyria exalta la muerte como forma de

⁶⁹ WA, KSA 6, 5, p. 23.

⁷⁰ Véase P. WALTER JACOB, *Ricardo Wagner y su obra*, trad. G. MONER, Buenos Aires, Peuser, 1946, pp. 531 ss.

superación del sufrimiento. En la versión definitiva, si bien el mundo de los dioses ha caído, existe la posibilidad, a partir del sacrificio redentorio de Brunhilda -que se une a la pira que consume el cadáver de su esposo-, de un mundo nuevo. En este sentido, creo que se puede decir que no ha triunfado Wotan, y tampoco ha triunfado Hagen, el hijo del Nibelungo, el verdadero triunfador es Schopenhauer y su concepción pesimista, con su idea de la redención mediante el sufrimiento.

Otro aspecto de la decadencia wagneriano es hallado por Nietzsche en el estilo "literario": así como a nivel de la literatura la decadencia implica una anarquía de los átomos (la palabra liberada de la frase, la frase de la página, etc.) que significa una *exaltación* de las unidades en desmedro del conjunto, en música Wagner se caracteriza por su falta de capacidad para crear figuras orgánicas. Retomando la definición de "décadence" de Paul Bourget,⁷¹ el filósofo alemán considera que el músico se encuadra dentro de esa caracterización estilística.⁷² en virtud de la preponderancia concedida a la frase por encima del todo, al átomo con respecto a la totalidad de la obra.⁷³

Y aquí el lector de Nietzsche no puede menos que inquietarse: ¿qué significa esta referencia a la "totalidad" desde una valoración positiva? ¿No es la crítica a la música de lo absoluto una crítica, precisamente a las grandes totalidades que pretenden representar otras totalidades -Dios, la idea, etc? ¿Qué es lo que Nietzsche intenta decir al considerar como "decadente" a aquél que concede importancia a lo singular?

Pienso que en *El caso Wagner* la importancia concedida a la organicidad implica una crítica a la *pura* pérdida en lo que la

71 BOURGET, PAUL, *op.cit.* "Un style de décadence est celui où l'unité du livre se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la phrase, et la phrase pour laisser la place à l'indépendance du mot", p.25.

72 Véase *NF 1882-1884, KSA* 10, 24 [6], p. 646: "Estilo de la decadencia (*Verfall*) en Wagner: la frase singular deviene *soberana*, la subordinación y el encuadramiento devienen casuales. Bourget p. 25".

73 Para una insistencia en este aspecto, sobre todo en relación con el tema de la decadencia fisiológica, puede verse MÜLLER-LAUTER, WOLFGANG, "Decadenza artistica come decadenza fisiologica. La tarda critica di NIETZSCHE riguardante l'ultimo Wagner", en AA.VV., *Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo*, a cura di G. PENZO, Roma, Città Nova, 1982, trad. al italiano de G. RIVA, pp.43-59.

filosofía contemporánea ha llamado "la diferencia". Esa anarquía de perderse en lo singular significa "decadencia", y el Wagner no orgánico es un decadente. Sin embargo, el amante del drama musical wagneriano no podrá menos que decir que Wagner es el creador por excelencia de las totalidades. ¿Qué otra cosa es la tetralogía del *Anillo* sino una enorme y completa totalidad, que hace referencia a un ciclo total: el de aparición, caída de los dioses y posibilidad de una nueva raza, libre de la ambición de dominio? Y, sin embargo, totalidad no es sinónimo de organicidad.

La organicidad de la obra se refiere, según mi parecer, a la constitución de la obra como un todo en sí misma, que no necesita explicación fuera de sí ni remisión a un "algo otro" que lo justifique. Esta es la *música absoluta*, que se mantiene en los límites de su lenguaje y no está en esa constante tensión expresiva de querer decir lo otro de sí misma, por oposición a la *música de lo absoluto*, que forja sistemas que se refieren a/o hallan su significado en otras totalidades.⁷⁴

Por otro lado, Wagner es también el decadente de la gesticulación y el histrionismo, y es en este punto en que se ensaña la crítica nietzscheana. La gesticulación se relaciona con la expresión, y esto era lo que le interesaba al músico alemán: utilizar la música como medio expresivo, buscar el logro de "efectos" a través de:

...durante toda su vida repetía esta frase: que su música no significaba solamente música, sino que significaba más...! [...] "La música no es nunca más que un medio"; ésta fue siempre su teoría, ésta fue en general la única praxis que le era posible. [...] durante toda su vida fue comentador de la *idea*.⁷⁵

La música que quiere significar "otra cosa" más allá de sí misma es homologable al lenguaje de la filosofía criticada por Nietzsche, que pretende transparentar un "algo otro".⁷⁶ Y aquí toma

⁷⁴ Estos conceptos se aclararán cuando haga referencia a SCHÖNBERG.

⁷⁵ *WA*, *KSA* 6, 10, p. 35 y p. 36.

⁷⁶ PAUTRAT, B., *op. cit.*, considera que NIETZSCHE opone al logocentrismo de la metafísica occidental un "melocentrismo", que constituye un juego de signos entre significantes, dejando de lado las "esencias" significadas.

fuerza la comparación Wagner-Hegel: la música como idea que "significa el infinito", la música que se desvela por ese algo otro que la trasciende y en el que coloca sus esperanzas, como el hombre religioso metafísico agotado, cuya fatiga lo impulsa a crear trasmundos.

"Infinito" y "significado" son las dos palabras hegelianas que resucita la música wagneriana. Por eso es una música pesada, nebulosa, forjadora de neblinas, incapaz del "gay saber" y los "pies ligeros": la música del infinito, la música que "significa" el infinito es la música *expresiva* por excelencia. Y el hecho de que Wagner sea contemporáneo del advenimiento del imperio implica para Nietzsche un azar más que sugestivo: la idea y el imperio -la *arkhé* y el *principium-princeps*- siempre han estado unidos.

La música expresiva es la música de la trascendencia, de "lo otro". Pero Wagner sabe cómo entregar la trascendencia, y no recurre a fórmulas -como hacen los filósofos- sino que seduce la sensualidad, convirtiendo las fuerzas en debilidad. La exacerbación debilita, la debilidad conduce al más allá.⁷⁷ La máxima expresión del nihilismo en la música no puede ser otra que la de Wagner, porque la música que pervierte el sistema nervioso sobreexcitándolo hasta fatigarlo es la misma que nos transforma en idealistas.

En *Nietzsche contra Wagner*, el filósofo arremete nuevamente con las objeciones fisiológicas contra el compositor, y se pregunta cuál es la música que quiere el cuerpo. Interrogar por esta preferencia del cuerpo es preguntarse por la voluntad de poderío y la música wagneriana, como homologable con la marcha imperial, pesada, no puede ser la música del "hombre ligero" que ama la danza.

En esto queda claro que la música de la decadencia es la música de hombres carentes más que de hombres sobreabundantes. Y el Nietzsche que interpretó en un primer momento la música wagneriana como música diosnisiaca tiene que "cambiar de piel" y afirmar que se equivocó: las obras de Wagner son generadas por la carencia de

⁷⁷ Pensemos en los "fatigados" trasmundanos de Za, KSA 4, p.36: "Müdigkeit, die mit Einem Sprunge zum Letzten will, mit einem Todessprunge, eine arme unwissende Müdigkeit, die nicht einmal mehr wollen will: die schuf alle Götter und Hinterwelten", trad. p. 57.

fuerzas. El arte que surge de la sobreabundancia es el de los griegos, que eran "superficiales por profundos".⁷⁸

Los griegos supieron mantenerse en el "Olimpo de la apariencia" y ése es el artista: adorador de formas, sonidos y superficies. La verdad es *Baubo*,⁷⁹ una "mujer que no deja ver sus motivos", y el artista no es precisamente aquel que considera que la verdad deba ser mostrada a toda costa: la verdad no es verdad cuando se le quitan todos los velos. En este ámbito se delinea la labor del filósofo artista: "en la superficie, en los pliegues, en la piel".⁸⁰

El hecho de que la música que Nietzsche oponga a la de Wagner sea la de Bizet⁸¹ debe ser considerado teniendo en cuenta dos aspectos de dicha oposición. En primer lugar, desde los efectos que cada música produce: frente a la pesadez generadora de sobreexcitación nerviosa propia de los dramas wagnerianos, la música de Bizet es "ligera, dionisiaca". Esta admiración de Nietzsche por Bizet que se inició con la primera audición de "Carmen" en 1881, le permite desarrollar en *Der Fall Wagner* el ejemplo de la música opuesta a aquella que rechaza. Nietzsche escucha "Carmen" por vez primera en Génova, ciudad que le había inspirado una serie de reflexiones acerca de la necesidad de la "música meridional".⁸² Esta idea se va configurando en torno a la

⁷⁸ WA, KSA 6, p. 439, : "Diese Griechen waren oberflächlich -aus Tiefe..."

⁷⁹ *Baubo* era primitivamente una especie de duende, que luego fue asociada a Hécate y formó parte del culto de los órficos. Su nombre significaba originariamente "lo que ella mostró" (a Démeter) - contraparte femenina del emblema fálico. Sobre testimonios literarios y artísticos, así como bibliografía sobre el tema, véase GUTHRIE, W.K., *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"*, trad. J. Valmard, Buenos Aires, Eudeba, 1970, pp. 136-137.

⁸⁰ NW, KSA 6, p. 439. Téngase en cuenta que la verdad como *Baubo* es la verdad originaria.

⁸¹ NIETZSCHE descubrió "Carmen" en Génova, en 1881. En carta a Köselitz (BKSA 6, Nº 172, 28/11/1881, p. 144) escribe: "¡Hurra! ¡Amigo! Nuevamente he vuelto a conocer algo bueno, una ópera de François [*sic*] Bizet (¿quién es?): 'Carmen'. Sonaba como un cuento de Merimée, inteligente, fuerte, emotiva aquí y allá. Un talento francés de la ópera cómica, para nada desorientado por WAGNER, por el contrario, un verdadero discípulo de H. Belioz. Algo así [no] he creído que fuera posible". Las referencias a BIZET se extienden a otras cartas del invierno 1881-1882.

"música veneciana", en la que Nietzsche encontraba un referente para su propia filosofía,⁸³ semejante a su propio pensamiento - pensamiento de pies ligeros, que saben danzar- frente a los pensamientos de pies de plomo de la filosofía.

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que, a pesar de su "ligereza" la música de Bizet sigue siendo tan representativa y expresiva como la wagneriana, y en este sentido podrían interpretarse las palabras de Nietzsche a Fuchs en 1888, cuando acababa de oponer la figura de Bizet a la del *Pater Seraphice* en *Der Fall Wagner*:

No se debe tomar en serio lo que digo sobre Bizet, tal como soy yo, este Bizet no entra en absoluto en consideración para mí. Pero como antítesis irónica contra W[agner] es muy efectivo.⁸⁴

La oposición Bizet-Wagner es una ironía porque, desde el punto de vista de lo que está en discusión en la temática nietzscheana en torno a la música, Bizet sigue siendo tan expresivo como Wagner, aún cuando su música provoque en el oyente efectos contrarios.⁸⁵

⁸² NIETZSCHE cree encontrar en KÖSELITZ (PETER GAST) al representante de esta música, música que "se puede silbar" en oposición a la pesadez de las obras alemanas, que "se arrastran". Véase *BKSA* 6, Nº 64, *An H. Köselitz in Venedig*, 17/11/1880, pp. 47-48.

⁸³ La idea de "música veneciana" alude también a KÖSELITZ, de cuya música dice NIETZSCHE: "Alegría, gracia, interioridad, un gran arco del sentimiento [...] Además hay un parentesco entre esta música y mi filosofía: la última ha encontrado su portavoz más cadencioso". *BKSA*, Nº 110, *An F. Overbeck*, 18/5/1881, p. 89.

⁸⁴ *BKSA* 8, Nº 1214, *An Carl Fuchs in Danzig*, 27/12/1888, p. 554

⁸⁵ CACCIARI, M., *Krisis*, p. 112, señala: "Naturalmente, oponer Wagner a Bizet es una broma. No es la ingenua 'simplicidad' lo que puede oponerse a la 'profundidad' wagneriana, sino justamente el Olimpo de la apariencia". Para completar este tema de las relaciones de NIETZSCHE con WAGNER y el wagnerismo, puede verse HUDEK, F-P, "Nietzsche im Lichte der Musik-Fachwelt", en *Nietzsche-Studien*, Band 19, 1990, pp. 230-245, y FERRARI ZUMBINI, M., "Nietzsche in Bayreuth: Nietzsches Herausforderung, die Wagnerianer un die Gegenoffensive", *ibid.*, pp. 246-291.

4.2.1.2. De Schopenhauer a Schönberg.

En lo referente a la temática musical, en *Die Geburt der Tragödie* Nietzsche asume las ideas schopenhauerianas: la música es la forma superior de las bellas artes, porque mientras que la arquitectura, las artes plásticas y la poesía acceden a las ideas, objetivaciones de la voluntad nouménica, la música posee el privilegio del acceso a la voluntad misma:

...la música es una objetivación *inmediata* y una imagen de la voluntad toda, como el mundo mismo, [...] la música no es en modo alguno la imagen de las Ideas, como las demás artes, sino *la imagen de la voluntad misma*, cuya objetivación también la constituyen las Ideas; por esto mismo el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las otras artes, pues éstas sólo nos reproducen sombras, mientras que ella esencias. ⁸⁶

Este acceso, por parte de la música, al ámbito de lo nouménico, le asegura su "significado": la música no pertenece al mundo de la representación -porque para Schopenhauer la representación se relaciona con lo fenoménico, con lo determinado espacio-temporalmente- pero "representa" lo más digno de ser representado -si pudiera serlo, en el ámbito de la filosofía schopenhaueriana-: la voluntad, el noúmeno.⁸⁷

Se podría decir que la ruptura de Nietzsche con Wagner es la misma que el pensador alemán realiza con la filosofía de raigambre platónica: implica la ruptura con la creación de mundos trascendentes que significan una degradación o negación del "mundo terrenal". A nivel del lenguaje, la ruptura significa el rechazo de los lenguajes totalizadores y trascendentes, aquellos lenguajes que se pretenden única expresión de la realidad.

¿Por qué, entonces, Nietzsche-Schönberg? ¿Qué puede sugerir esta asociación "azarosa", más allá de las intenciones de Mann? Tal vez

⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., *Die Welt...* 1, 52.

⁸⁷ Como señala ROSSET en *Schopenhauer. Philosophie de l'absurde*, Paris, PUF, 1967, pp. 42-43, el interés de SCHOPENHAUER no se centra en una explicación de lo fenoménico por la influencia de la voluntad de vida, sino en describir dicha voluntad en su "absurdidad precisamente inexplicable".

la unión de estos dos creadores pueda ser considerada una metáfora de las posibilidades para el lenguaje después de la caída de las *arkhai*.

La música de Schönberg debe ser ubicada en el contexto de la Viena de fin de siglo,⁸⁸ una Viena en la que estallan las cuestiones acerca del lenguaje que el mismo Nietzsche había planteado en su filosofía, produciendo una crisis de la expresión que apunta a la búsqueda de "nuevos" lenguajes.

Esta crisis tiene su testimonio más "expresivo" en la *Chandosbrief* de Hofmannsthal.⁸⁹ En esta carta, lord Chandos escribe a Francis Bacon recordándose a sí mismo dos años atrás, cuando se sentía "conciliado" con la naturaleza y la realidad, y oponiendo a ese estado el actual, en el que ha "perdido totalmente la capacidad de pensar o hablar sobre algo en forma coherente".⁹⁰ En este proceso por el cual las palabras se le desmenuzan en la boca como hongos y los conceptos se confunden unos con otros, las cosas pequeñas se le revelan con una presencia clara, pero inefable: nada puede decir de ellas. Así justifica lord Chandos⁹¹

⁸⁸ Sobre la Viena de fin de siglo puede verse JANIK, A. y TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, (en adelante, *VW*), trad. I. Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1981, CACCIARI, M., *Hombres póstumos. La cultura vienesa del primer novecientos*, (en adelante, *HP*), trad. F. Jarauta, Barcelona, Península, 1989, y CASULLO, N. (comp.), *La remoción de lo moderno. Viena del 900*, (en adelante, *RM*) Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

⁸⁹ Sobre la influencia de NIETZSCHE en la poesía de HOFMANNSTHAL (como así también en RILKE, HEYM y BENN), puede verse TAURECK, BERNHARD, "Nietzsche Einfluß auf die Lyrick. Ein Beitrag zur philosophischen Ästhetik", en *Nietzsche-Studien*, Band 10/11, 1981-1982, pp. 565-596, especialmente pp. 575 ss.

⁹⁰ VON HOFMANNSTHAL, HUGO, "La carta de Lord Chandos", en W. LANGENBUCHER (comp.), *Panorama de la literatura alemana desde la Edad Media hasta la Epoca Contemporánea*, trad. N. Mendilaharsu de Machain, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, pp. 220-228, cita de la p. 221.

⁹¹ El silencio de lord Chandos es el silencio de HOFMANNSTHAL. El joven que había iniciado su carrera literaria a los dieciséis años publicando con el seudónimo de LORIS MELIKOV, y escribiendo poemas que asombraron a sus contemporáneos -BAHR y SCHNITZLER, entre otros- por la perfección alcanzada, experimentó a los veintiocho años esta crisis y, en lugar de llamarse al silencio total -como lo hizo, a su tiempo, RIMBAUD- se dedicó al drama. STEFAN GEORGE le había propuesto, en 1902, utilizar la literatura alemana para alcanzar una "dictadura redentora" y, como señala MODERN, R., *Estudios de literatura alemana. Desde Hölderlin a Peter Weis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975, "Stefan George y Hugh von Hofmannsthal: relación de un desencuentro", pp. 115-134, la

su imposibilidad de escribir, ya que el idioma con el que él podría pensar y escribir "no es el latín ni el inglés, no es el italiano ni el español, sino una lengua de la cual no conozco una sola palabra, una lengua en la cual, quizá, un día, en la tumba, tenga que rendir cuentas ante un juez desconocido".⁹²

En esa Viena puede surgir, entonces, un Karl Kraus que ante la "desintegración" del lenguaje en las formas populares del habla y de las escrituras de los periódicos, intenta preservar la "casa" de la lengua.⁹³ Kraus realiza su trabajo sobre las ruinas del lenguaje fragmentado en la prensa, en el habla cotidiana, ofreciendo el escenario para su muestra *-Die letzten Tage der Menschheit*⁹⁴ y

Chandosbrief puede ser considerada una respuesta a esta proposición. Como consecuencia de su posterior dedicación al género dramático, HOFMANNSTHAL se atrajo el desprecio de GEORGE, que consideraba este género como impuro. De este modo se convertirá para el *George-Kreis* en un réprobo que había dejado de lado lo que el círculo consideraba la verdadera misión del poeta: la separación del mundo pero, a la vez, la educación del género humano desde esa posición superior. El círculo de GEORGE (agrupado en torno a *Die Blätter für die Kunst*) rendía culto a su maestro, quien había interpretado la idea de artista en NIETZSCHE en el sentido del profeta y del *Führer*, poniendo el acento en el superhombre y el desprecio por las masas. Al *George-Kreis* pertenece BERTRAM, E., autor de *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin, 1918. BERTRAM "mitologiza" la figura de NIETZSCHE, transformándolo en un "mistagogo eleusino". KLAGES fue un discípulo disidente de GEORGE, que rechazó el antisemitismo del grupo. Para el tema del círculo de GEORGE y su lectura de NIETZSCHE puede verse PALMIER, J-M., "Lectures allemandes", en *Magazine Littéraire. Les Vies de Nietzsche*, Paris, Nº 298, avril 1992, pp. 88-93.

⁹² HOFMANNSTHAL, H., *Op.cit.*, p. 227. Es importante tener en cuenta que la crisis del lenguaje llevó a HOFMANNSTHAL "a la recusación del esteticismo como tal" (JANIK y TOULMIN, *VW*, p. 145). En este sentido, las obras posteriores pueden ser consideradas casi como "pedagógicas" o catárticas: como señalan JANIK y TOULMIN, la forma elegida por HOFMANNSTHAL significó la reafirmación de los viejos valores. Personalmente pienso que la elección del drama implicó un "atenerse" a los límites de lo decible y, en este sentido, un abandono del viejo ideal de "decir lo inefable".

⁹³ CACCIARI, M., *HP*, p. 179, cita la siguiente frase de KRAUS; "Soy apenas uno de los Epígonos que habitan la antigua casa del lenguaje". La concepción del lenguaje de KRAUS se relaciona con el hecho de que en él "está ausente la crítica de la idea misma de Origen que...constituyó el centro del apocalipsis vienés (su centro nietzscheano)" (p. 177).

⁹⁴ *Los últimos días de la humanidad* es un drama de representación imposible- por el tiempo, cantidad de personas en escena, etc.- compuesto, como decía KRAUS, por citas de conversaciones y

atribuyendo a la "Lengua" la posibilidad de recuperación de los valores perdidos y del "origen". Frente a la desintegración de la casa del lenguaje -en la multiplicidad de las lenguas y dialectos- Kraus es un refundacionista que mantiene su fe en el sujeto crítico, capaz de retrotraer la lengua corrompida hasta sus orígenes prístinos. En este sentido, seguía las palabras de Confucio, para quien las ideas no verdaderas daban lugar a palabras no justas, que impedían las obras, la moral y el orden del estado.⁹⁵

Las críticas de Kraus se dirigían sobre todo a los diversos intentos que habían aparecido en su época como "curas" frente a la decadencia, denunciando que los mismos no eran más que partes de la enfermedad,⁹⁶ en un diagnóstico similar al que había hecho Nietzsche con respecto al socialismo, el antisemitismo y el anarquismo, entre otros movimientos. *Los últimos días de la humanidad*⁹⁷ terminan en el silencio cuando la voz de Dios -la voz del emperador Guillermo II- señala, ante la destrucción del hombre, "Yo no lo quise así".⁹⁸

Pero la decadencia vienesa no sólo se manifestaba en la lengua sino también en su arquitectura, mediante la mezcla de estilos que,

folletines. Véase WAGNER, NIKE, "Karl Kraus: la lengua y el mal", en *RM*, trad. R. Figueira, pp. 157-168.

⁹⁵ Pensamientos de CONFUCIO citados por KRAUS en su periódico *Die Fackel* Nº 852/856 de 1931, p. 60, cit. por WAGNER, N., art. cit., p. 162-163.

⁹⁶ En este sentido, KRAUS era un crítico feroz del psicoanálisis ("El psicoanálisis es la enfermedad espiritual de aquellos para los que el psicoanálisis se considera a sí mismo cura" *Werke*, III, p.351), sobre todo por su conversión del genio en una cuestión patológica y de la infancia (lugar de la fantasía para KRAUS) en una serie de crisis. Objetos de sus críticas eran también el feminismo, la prensa, el sionismo, los escritores innovadores, etc.

⁹⁷ KRAUS, K., *Werke*, H.FISCHER (hrsg.),München, Kösel Verlag, Langen Müller Verlag, 1952-1966.

⁹⁸ Como señala STIEG, G., en "Karl Kraus y *Los últimos días de la humanidad*", en *RM*, trad. R. Figueira, pp. 169- 176, esp.p. 175, la terminación del drama recuerda los versos de GOETHE ("Prometeo"): "Estoy aquí para formar a los hombres a *mi* imagen...". Dice STIEG:"Este poema representaba un acta del humanismo alemán del siglo XVIII: el fin de toda teocracia en nombre de la *autonomía* humana. Este acta, este sueño del Iluminismo es aniquilado por la Primera Guerra Mundial".

en general, imitaban el pasado,⁹⁹ generando construcciones complejas y habitaciones sobrecargadas de objetos de arte y decorativos. La arquitectura de Adolf Loos llegó para cumplir, según Kraus, la misma misión que el había desarrollado con respecto a la lengua. Las luchas krausianas contra la prensa eran las luchas loosianas contra la ornamentación de los artículos funcionales. En este sentido, Loos diseñó edificios carentes de adornos,¹⁰⁰ y caracterizó a Viena como la "ciudad Potemkin", un vasto decorado que ocultaba el vacío y la corrupción de la sociedad que necesitaba un constante retorno al pasado. Por eso Loos y Kraus, "los últimos y valientes puritanos",¹⁰¹ se descubrieron mutuamente como heraldos de las nuevas virtudes ya que para ambos lo moderno -lo contingente, lo histórico- carecía de todo valor verdadero.¹⁰² Esta defensa del "Valor" es lo que va a llevar a Kraus a distanciarse de la nueva música iniciada por Schönberg.¹⁰³

La búsqueda de un nuevo lenguaje musical halló su paralelo en la búsqueda de un nuevo lenguaje pictórico en Kandinsky¹⁰⁴ y su

⁹⁹ JANIK y TOULMIN, *VW*, p. 52.

¹⁰⁰ En este sentido, JANIK y TOULMIN, *VW*, pp. 125-126, señalan que el edificio que Loos levantó en Michaelerplatz frente al Palacio Imperial, edificio carente hasta del marco decorativo de las ventanas, fue considerado por su simplicidad un insulto al emperador, ya que parecía desafiar al excesivamente adornado Palacio.

¹⁰¹ SCHORSKE, C., "Adolf Loos: revuelta en Viena", en *RM*, pp. 407-419, cit. de p. 413.

¹⁰² Véase CACCIARI, M., "Adolf Loos privado", en *HP*, pp. 85-88, especialmente pp. 85-86, sobre la lucha de Loos contra la *Sinnlosigkeit* y su culto de "lo Limpio".

¹⁰³ "En esta actitud de Kraus pesaba por cierto el terror de 'perdersé' en la *Meinung*, en el 'opinar', a pecar respecto del *Denken*, del puro, conciente juicio fundado sobre la roca de los valores auténticos". CACCIARI, M., *Krisis*, p. 186.

¹⁰⁴ SCHÖNBERG y KANDINSKY mantuvieron una amistad basada en mutuos intereses desde 1911 hasta 1923, año en que se produce un alejamiento debido a las relaciones de KANDINSKY con el antisemitismo, si bien luego siguieron comunicándose esporádicamente. HAHN-KOCH, J., en "Kandinsky y Schönberg. Sobre los documentos de una amistad entre artistas", en SCHÖNBERG, A., KANDINSKY, W., *Cartas, cuadros y documentos de un encuentro extraordinario*, (en adelante, *CCD*), selección, prólogo y notas de J. HAHN-KOCH, trad. A. HOCHLEITNER, Madrid, Alianza, 1980, pp. 138-178, indica los distintos momentos de la relación entre ambos artistas, y los paralelismos de intereses.

pintura abstracta. La descomposición de la tonalidad y sus leyes "nace" al mismo tiempo que la disolución de los objetos y sus formas en la pintura, y la ruptura de las formas sintácticas y gramaticales en la literatura.¹⁰⁵ La característica de estas manifestaciones es que, como paso previo a la aparición de los nuevos lenguajes, se produjo un largo período de negación y ruptura con los valores anteriores que dio lugar a obras anárquicas, que mostraban, sobre todo, la descomposición¹⁰⁶ de las formas criticadas. Kandinsky seguía a nivel pictórico el mismo camino que conducía de la música de lo absoluto a la música absoluta,¹⁰⁷ reconociendo también que "toda obra de arte es hija de su tiempo",¹⁰⁸ y que los principios artísticos no son eternos sino históricos.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Me estoy refiriendo a las cercanías del año 1910, cuando KANDINSKY pinta su primera acuarela abstracta, y SCHÖNBERG publica, un año después, *Harmonienlehre*. A nivel literario la escena estaba determinada por los impresionistas alemanes, y los primeros futuristas que darían paso al dadaísmo.

¹⁰⁶ HAHN-KOCH, art.cit., p. 147, indica: "Kandinsky tanto como Schönberg, se aferraron durante mucho tiempo a su rebeldía contra la tradición [...] Las obras creadas eran irritantemente subjetivas y anárquicas".

¹⁰⁷ "La pintura ha alcanzado en este sentido a la música y ambas tienden cada vez más a crear obras "absolutas", es decir [que] surgen por sí mismas como entes independientes", señala KANDINSKY (citado por MAX BILL, "Introducción" a KANDINSKY, W., *De lo espiritual en el arte*, trad. G. DIETERICH, Barcelona, Barral, 1978).

¹⁰⁸ KANDINSKY, W., *De lo espiritual en el arte*, p. 21, véase también p. 99; "También la música tiene su gramática que, como todo elemento vivo, se transforma en grandes períodos, al mismo tiempo que se utiliza como apoyo, como una especie de diccionario".

¹⁰⁹ Quisiera hacer algunas aclaraciones con respecto a KANDINSKY, en quien se verifica un doble movimiento en lo que respecta a esta temática de un nuevo lenguaje que no necesite de un "otro" que lo justifique. Mientras que KANDINSKY sostiene que los principios de organización y los materiales caminan juntos, sin ningún en sí impuesto desde el exterior, por otro lado ve a la obra ordenada "teleológicamente" y utiliza expresiones que hacen pensar en la composición pura como nueva imagen de la totalidad. CACCIARI señala estas contradicciones en *Krisis*, pp. 170-173, indicando que por eso se ha escrito que SCHÖNBERG no podría haber enseñado nunca en la *Bauhaus*. Por otro lado, deseo indicar que la utilización de los ejemplos de KANDINSKY y SCHÖNBERG hace referencia a sus "productos" como tales y como muestra de la crisis del lenguaje y la búsqueda de nuevos órdenes, más allá de las convicciones metafísicas de ambos artistas quienes, como es sabido, mantenían una actitud religiosa y mística en ciertos puntos semejante (para este tema

La "nueva música" tiene un camino propio, que Cacciari señala en la línea Strauss-Mahler-Schönberg.¹¹⁰ La crítica nietzscheana a la música de Wagner es la crítica a la modernidad, en la que la música idealista ha alcanzado su máxima expresión como representación de la estructura logocéntrica de la filosofía occidental. En esta concepción, la obra musical es un "símbolo" que alude a significados más allá de sí misma, "lanza puentes en lugar de trazar límites".¹¹¹ En la Viena *fin-de-siècle*,¹¹² Richard Strauss -el músico para cuyos dramas musicales escribía Hofmannsthal libretos- es el representante de la música expresiva, por la constitución de sus poemas sinfónicos en los que todos los

véase ZELINSKY, H., "El camino de los *Blaue Reiter*. Sobre la dedicatoria de Schönberg a Kandinsky en la *Harmonielehre*", en SCHÖNBERG, KANDINSKY, *CCD*, pp. 180, 231, esp. p. 187 ss.). Con respecto al músico se podría objetar también que para él sigue existiendo un origen natural y leyes naturales de la música, tal como se desprende de sus tesis en el *Tratado de armonía*, trad. y prólogo de R. BARCE, Madrid, Real Musical Editores, 1974, p. 378. Sin embargo, y también como se desprende de las mismas, lo que me interesa es destacar el descubrimiento del carácter histórico de esas leyes y la postulación de las propias también como históricas.

¹¹⁰ CACCIARI, M., *Krisis*, ed. cit., pp. 108 ss. Tomo sólo algunos elementos del análisis que realiza CACCIARI, análisis que no puedo reproducir por su magnitud. La capacidad interpretiva de CACCIARI en la búsqueda de la efectualidad del pensamiento negativo lo lleva a transitar un camino que se inicia en la crítica de BÖHM-BAWERK a la crítica marxiana de la economía política, la crisis de la física clásica, WITTGENSTEIN-NIETZSCHE y de allí a la Viena de fin de siglo. CACCIARI desea mostrar la efectualidad y positividad del *Negatives Denken* en las crisis epistemológicas del sistema físico-económico clásico y del pensamiento dialéctico, rechazando la caracterización común de aquel pensamiento negativo como irracionalismo y mostrando su carga de "refundación" en la creación de "nuevos órdenes" y en el mantenimiento de la contradicción *qua* contradicción entre esos nuevos órdenes y el permanecer de la crisis.

¹¹¹ CACCIARI, *Krisis*, p. 113. Los límites son los del lenguaje que no atribuye al signo significados más allá de su valor en el juego de lenguaje en cuestión. Esto es lo que NIETZSCHE había caracterizado como "verdad" en *WL*: el "lugar" que se ocupa en un juego dado.

¹¹² Sobre el tema de la influencia de NIETZSCHE en las obras musicales de la Viena de fin de siglo, puede verse ROMAN, Z., "Nietzsche via Mahler, Delius and Strauss: A New Look at some *fin-de-siècle* philosophical music", *Nietzsche-Studien*, Band 19, 1990, pp. 292-311. ROMAN analiza la influencia nietzscheana en la Tercera Sinfonía de MAHLER, en "Eine Messe des Lebens" de DELIUS y en el poema sinfónico "Also sprach Zarathustra" de STRAUSS.

medios coadyuvan a la riqueza de las formas expresivas. ¹¹³ Frente a estas construcciones Mahler es el autor trágico, la imagen de la crisis del lenguaje a la que aludí al comienzo. Porque el lenguaje de Mahler elude las "grandes construcciones",¹¹⁴ sus obras muestran la multiplicidad de lenguajes posibles, sin un metalenguaje que los ordene y explicita,¹¹⁵ iniciando así el camino de Schönberg.¹¹⁶

La figura de Adrián-Nietzsche-Schönberg podría encontrar más de una similitud metafórica entre ambos creadores. Los dos intentan la búsqueda de un nuevo lenguaje, rompiendo con la tradición anterior en forma categórica. Esta tradición estaba signada por un lenguaje ordenado según *arkhai* -una tonalidad dominante. La ruptura con la tradición arrastra hacia la anarquía de las *arkhai* -primer Schönberg, atonalista. Pero en un segundo momento se ve la necesidad de nuevos ordenamientos: *Wille zur Macht*, dodecafonismo.

¹¹³ Señala CACCIARI, *Krisis*, p. 124: "En Strauss todos los medios técnicos adoptados sirven para la 'construcción de un mundo': para la definición de un lenguaje plenamente representativo-exhaustivo de un mundo.[...] La 'riqueza' de las formas compositivas, su exuberante crecimiento, su 'programa' se disponen paratácticamente, son cada vez *sintetizados*. La forma es omnicomprensiva: nueva totalidad".

¹¹⁴ Cito a CACCIARI, *Krisis*, p. 125-126: "Pero por primera vez en Mahler, 'seis mil pies' por encima de todo 'romanticismo tardío', el fin de toda metafísica reductiva, la imposibilidad de componer una intuición *sustancial*, de representar y decir la esencia 'oculta' de las cosas [...] habían demostrado la propia homogeneidad estructural con la concepción trágica de la *forma* del lenguaje...".

¹¹⁵ Como señala ADORNO, Th., *Mahler. Una fisiognómica musical*, trad. SANCHEZ PASCUAL, Barcelona, Península, 1987, p. 39: "[las sinfonías de Mahler] ponen en duda la lógica inmanente de la identidad musical". En este sentido, y como lo indica PAZ, J.C., de Mahler al atonalismo de SCHÖNBERG hay un solo paso (PAZ, J.C., *Introducción a la música de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2 1971, p. 90-91).

¹¹⁶ El *Tratado de armonía* está dedicado a MAHLER, ese MAHLER ante el cual los "músicos académicos se encogen de hombros". En el "Prólogo" a la tercera edición (1921) SCHÖNBERG señala que las palabras que acompañaban la dedicatoria a MAHLER en la primera edición (que apareció en el mismo año de la muerte del compositor, 1911) fueron suprimidas por innecesarias, ya que en los años transcurridos entre una y otra edición el músico ya había sido reconocido en todo su valor -contrariamente a la época de su muerte, en la que era inmenso el abismo entre el valor de su obra y el reconocimiento que se le brindó a la misma. Véase SCHÖNBERG, A., *Tratado de armonía*, pp.XXVI-XXVII.

En ambos casos, ninguno de estos lenguajes reclama algo exterior a ellos, un significado más allá de sí mismos.

Como señala Fubini,¹¹⁷ cuando Schönberg deja de lado la armonía tonal se encuentra con múltiples posibilidades de combinación sonoras -"o quizás del caos". En este sentido, el primer período atonal es caracterizado como "irracionalista", con una exaltación de las infinitas posibilidades creativas que se le abren al músico.¹¹⁸ Pero cuando se delinea el dodecafonismo, aquellas leyes eternas que regían la construcción tonal han perdido su valor, y el arte musical se construye a partir de nuevas leyes -desde las doce notas-, intentando reflejar la vida en su devenir. La ley tonal era considerada "la ley ética de la conciencia musical" y su abandono significa "la muerte de Dios".¹¹⁹ La muerte de Dios en la música es la muerte de Dios en la filosofía: es la caída de los elementos ordenadores últimos y absolutos de los sistemas, elementos que, en general, se colocan "fuera" del sistema dictándole sus leyes desde un "más allá". En la música atonal se pierde el punto de apoyo, el centro de gravedad, y el trabajo de Schönberg muestra que las leyes que rigen la creación musical no son eternas.¹²⁰ En forma similar, la labor de Nietzsche en el nihilismo integral muestra que aquellos

¹¹⁷ FUBINI, E., *La estética musical del siglo XVIII a nuestros días*, trad. A. PIGRAU RODRIGUEZ, Barcelona, Barral, 1971, p. 241.

¹¹⁸ Como señala PAZ, *op.cit.*, pp. 139 ss. se debe distinguir un período atonal libre, en el que no existe un *motivo ostinato* de un período atonal organizado, en la que la elección de los grados de un motivo y su disposición dependen de la voluntad del compositor (más que de la construcción específica del motivo). A este período pertenece el *Pierrot Lunaire*. Estos períodos atonales se diferencian del período dodecafónico, en el que existe una nueva lógica -para un nuevo lenguaje. Con respecto al período atonal, señala PAZ de sus productos: "cortos motivos, abandonados apenas expuestos...asimetría melódica y rítmica...estilo aforístico, imperio de la microforma". En este sentido, el lenguaje nietzscheano del nihilismo integral comparte más de un aspecto con este lenguaje atonal.

¹¹⁹ ANSERMET, E., *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, Neuchâtel, A la Baconnière, 1961, cit. por FUBINI, *op.cit.*, p. 252.

¹²⁰ Señala PAZ, *op.cit.*, p. 148 : "[Schönberg] ha sido el primero en aplicar agudamente el libre examen y el método experimental a los fundamentos de la música occidental: por demostrar la relatividad de sus principios, así como por proclamar que las leyes que rigen las directivas de esa música no son eternas, sino que, por el contrario, cada uno de sus grandes períodos creadores ha establecido las suyas propias..."

principios que se consideraban eternos son históricos, tienen una génesis, y que no existe una interpretación correcta, sino múltiples perspectivas.

Se podría objetar¹²¹ que el dodecafonismo resulta tanto o más riguroso que los métodos de composición de la música tonal -en *Doktor Faustus* Adrián se valía del cuadrado mágico-¹²², que las doce notas de la serie deben aparecer en un orden determinado y obedeciendo a técnicas como la retrogradación, inversión, inversión retrógrada,¹²³ que el grado de formalización es mayor, etc. Sin embargo, lo que me interesa rescatar a partir de esta comparación es la vía que transita el nuevo lenguaje. Esta vía se relaciona con el rechazo de todo "significado" más allá del lenguaje mismo, de

¹²¹ A esta objeción se podría agregar una que resulta mucho más peligrosa para mi tesis, y es la crítica que ADORNO hace de la música dodecafónica en la *Philosophie der Neuen Musik*, indicando que la *Aufklärung* dodecafónica implica un criterio de orden sobre un material que "encadena la música al liberarla". Esta objeción es peligrosa en la medida en que estoy conectando *Wille zur Macht*-razón imaginativa con los intentos dodecafónicos y para ADORNO los mismos conducen a la razón instrumental, siendo mi razón imaginativa el intento de evitar la unidireccionalidad de esta razón. En un texto anterior (1928), "El quinteto de viento de Schönberg", (en ADORNO, *Reacción y progreso y otros ensayos musicales*, trad. J. Casanovas, Barcelona, Tusquets, s/f, pp. 67-72) analizando la creencia en el carácter deductivo de las piezas realizadas según las series dodecafónicas, ADORNO se pregunta si el quinteto es reductible a una deducción, y contesta: "Puede afirmarse, en primer término: que la formulación de series dodecafónicas en sí misma considerada, la formación de temas a partir de ellas, su empleo en sentido vertical y la elección de sonidos complementarios, representan ya de por sí un producto de la fantasía, cuyo origen reside en principios única y exclusivamente musicales, en modo alguno matemáticos." En este sentido, la serie no sería vista simplemente como una racionalización impuesta al material. Como señala CACCIARI, *Krisis*, nota 60, p. 142, la interpretación de ADORNO de los nuevos principios formales como Lógos-Ratio apriorístico "se funda en la aplicación simple del proceso dialéctico: negación determinada-nueva síntesis". La caracterización de CACCIARI, por el contrario, tiende a interpretar la dodecafonía como "método" para introducir orden lógico, y éste es el sentido que guía mi interpretación.

¹²² Adrián tenía sobre su piano un cuadrado mágico, semejante al de la *Melancolía* de Durero. En la exposición de su técnica musical, aparece nuevamente la referencia a dicho cuadrado. Véase MANN, Th., *Doctor Faustus*, trad. J. FARRAN Y MAYORAL, Barcelona, Plaza y Janés, 1982, pp. 112 y 235, respectivamente.

¹²³ Para el tema de las técnicas del dodecafonismo, véase STUCKENSCHMIDT, H., *La música del siglo XX*, trad. M. CALONGE y J. TORRENTE MALVIDO, Madrid, Guadarrama, 1960.p. 93

todo "otro" que lo justifique fuera de sí mismo. Esto no implica que no se tengan que construir sentidos, pero esos sentidos adquiere valor en el juego de lenguaje en cuestión, no necesitan un "trasmundo" que los justifique.¹²⁴

Por eso creo que el haber asociado a Nietzsche y Schönberg en la figura de Adrián Leverkühn resulta un azar más que sugestivo. Porque el camino que transita el lenguaje del nihilismo futuro es muy semejante al de la búsqueda de un nuevo lenguaje musical: desaparecidas las leyes eternas, las *arkhai*, no se puede caer en la anarquía de lo "sin ley". Es necesario crear nuevas reglas, pero a partir de éstas ya no será necesario transgredir los límites del lenguaje buscando un "algo otro" que deba ser representado. Este es el operar mismo de la *Wille zur Macht* que ya no remite a *arkhé* alguna fuera de sí mismo, pero que tampoco obra desde la anarquía total. La voluntad de poder necesita de elementos de unidad para alcanzar en cada momento configuraciones provisorias, pero esas reglas de configuración no son dictadas por algo exterior a la misma voluntad. Así como Nietzsche derrumbó el fundamento de la metafísica, Schönberg hizo lo propio con el fundamento de la música tonal,¹²⁵ estableciendo ambos las bases y posibilidades de un nuevo lenguaje.

¹²⁴ En este sentido, y como en general esta actitud artística es calificada como "esteticismo", quisiera citar unas palabras de SCHÖNBERG en *El estilo y la idea*, trad. R. BARCE, Madrid, Taurus, 1963 : "La música no es un mero divertimento, sino la representación de las ideas musicales de un poeta músico, de un pensador músico; estas ideas musicales deben estar en correspondencia con las leyes de la lógica humana". Como señalan JANIK y TOULMIN, *VW*, p. 139, "Todas las composiciones de Schönberg son ataques contra el pseudorrefinamiento del esteticismo burgués".

¹²⁵ En este sentido, señala BARCE en el "Prólogo del traductor" al *Tratado de armonía*, ed.cit., pp. VIII-IX, que SCHÖNBERG puede analizar el fundamento de la música tonal, la armonía, en forma tan precisa porque ya la contempla desde afuera, desde su ocaso -del mismo modo, NIETZSCHE caracteriza las *arkhai* desde su derrumbe. Contemplando algo que ya no va a evolucionar -sigue BARCE-, SCHÖNBERG puede indicar sus estructuras internas y límites. Esta visión de la tonalidad relativizada es la que le permitirá señalar las vías del cambio hacia la nueva música. El *Tratado* es un manual de armonía clásica, en el que los supuestos de la misma son criticados sólo para que luego el compositor recomiende al aprendiz que trabaje con estos supuestos, pero sabiendo que son artificios temporales, pertenecientes a una determinada época de la historia musical.

5. PENSAR SIN *ARKHE*, OBRAR SIN *TELOS*: HACIA UN CUARTO NIHILISMO O
SOBRE LOS CONCEPTOS-LIMITES

Daß es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein „Ding an sich“ giebt - *dies ist selbst ein Nihilism, und zwar der extremste.*

NF 1887, 9 [35].

El tipo de "saber" engendrado por el nihilismo futuro es un "saber" experimental, provisorio. Este saber ha sido posibilitado por la tarea crítica previa del espíritu libre en el nihilismo integral, tarea que encerraba los dos peligros de la errancia -que podía llevar a la afirmación de una fe más estrecha- y el amor sin medida a lo inmediato. Los dos peligros son dos posibilidades de "caer en los extremos": o bien el dogmatismo de una posición de saber asegurada o absoluta (la razón hipertrofiada que puede dominar todo lo real reduciéndolo a esquema), o bien, en el otro polo, la inmediatez total que rechaza toda "seguridad" (el puro recrearse en la diferencia, en la singularidad).

Cuando las *arkhaí*, los principios que dan unidad, organización y justificación al sistema, pierden su eficacia en cuanto ordenadores y sistematizadores, el *nómos* que rige la casa también ha de cambiar: frente a la desaparición de la *arkhé* nos encontramos, en Nietzsche, con una "economía plural", en la que la noción de *Wille zur Macht* desempeña un papel fundamental y comprende los dos elementos antes señalados: la inmediatez de lo singular y múltiple y la mediación de lo racional.

La *Wille zur Macht* constituye una pluralidad de fuerzas que se caracterizan por su disgregación, pero que adquieren, en determinados momentos, ciertas configuraciones: las *Herrschaftsbegilde*. Estas "formaciones de poder" representan la aglutinación provisoria de la fuerzas en torno a un centro -también provisorio-, y permiten caracterizar, por ejemplo, fenómenos histórico-sociales a partir de esta interpretación que ya no es una explicación (como remisión a un fundamento), sino una distinta manera de "pensar". Frente al principio último explicativo de las metafísicas, ahora es propuesta una actividad polimorfa.

Se podría pensar que se ha sustituido un principio -una *arkhé*- por varios, en una mera inversión de términos: lo despreciado, lo múltiple, ocupa ahora el lugar de lo Uno. Sin embargo, las

Herrschaftsgebilde no representan un grupo privilegiado de *arkhai*, porque no poseen carácter incondicionado, sino que dependen de sus condiciones de aparición y, por otro lado, si se puede decir de las mismas que son "fundamento" lo son como fundamento provisorio -y, en última instancia, "desfondado" porque no existe un último "plano" en donde repose definitivamente el pensar.

Frente al sujeto como fundamento, Nietzsche propone el individuo¹²⁶ como pluralidad de fuerzas reunidas. Este individuo, "centro" de la voluntad de poder fundamentalmente desde el punto de vista de lo corporal, organiza su interpretación del mundo mediante diversas perspectivas.

Según mi parecer, el camino que lleva de la crítica a la metafísica a la noción de la *Wille zur Macht* entendida desde el punto de vista de las *Herrschaftsgebilde* es el mismo que transita Nietzsche desde el nihilismo decadente en dirección al nihilismo futuro.¹²⁷ En el nihilismo integral, la anarquía generada a partir de la muerte de Dios-*arkhé* parece, a veces, errancia y detención en fundamentos criticados que quedaron suspendidos en el vacío de la falta de un sistema justificador, y que luego también deben ser expulsados.

Pero existe un tercer momento, el del nihilismo futuro, en el que se configura un nuevo tipo de anarquía: la de la asunción de la falta de fundamento, y de la posibilidad de creación a partir de esa situación.

Esta creación se realiza asumiendo fundamentos provisorios que permiten el "paso" de lo contingente en la medida de lo posible, y reconociendo que para pensar es necesario utilizar, en la interpretación, unidades provisorias y perspectivísticas. Unidades

¹²⁶ Entendido fundamentalmente -como señala VATTIMO-, como *dividuum*. Sobre este tema, véase VATTIMO, G., "Nietzsche y el más allá del sujeto", en *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. J.C. GENTILE VITALE, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 25-45, en donde el filósofo italiano destaca la *escisión* como condición "normal" del *Übermensch*, por oposición a toda filosofía de la reflexión que piensa en un sujeto conciliado consigo mismo, "exorcizando" su carácter escindido.

¹²⁷ El mismo NIETZSCHE, en tanto se reconoce como nihilista decadente en su primera etapa -sobre todo en *El nacimiento de la tragedia*- ha realizado este pasaje de una noción humanista del sujeto que tiene que ver con los conceptos de "metafísica del artista" y "genio" que aparecen en sus primeras obras en dirección a la idea del "sujeto múltiple" de obras posteriores.

que se hallan, sin embargo, en dependencia de la contingencia y del azar y que, para permitir el acrecentamiento de fuerza, exigen un cambio constante.

Pero estos "fundamentos" provisorios se mueven sobre un "campo" desfondado, sobre el abismo del sin-sentido a partir del cual el hombre debe crear sentidos posibles mediante la interpretación. Es por ello que para Nietzsche los griegos presocráticos supieron ser profundos siendo superficiales: asumieron la única posibilidad a partir de la desfundamentación.

Del mismo modo, a nivel de la acción, una vez desenmascaradas las éticas basadas en una noción-fundamento, se abre una gama de posibilidades para el obrar que elude la idea de "deber para todos", pero que debe basarse en ciertas "unidades provisorias" que permitan el actuar.

Sin embargo, se puede sugerir la idea de un cuarto nihilismo, en el que las críticas a la metafísica alcanzarían un cierto "cumplimiento" y en el que la idea de "moral más allá del bien y del mal" toma un nuevo significado. Este cuarto nihilismo asumiría el *nihil* como ausencia total de fines para la existencia y la idea de *acción sin télos* en sentido pleno.

Esto es lo que sabe el eremita, que encuentra cavernas detrás de todo "primer plano" de las filosofías, aún de la del filósofo-artista:

El eremita [...] pondrá en duda que un filósofo pueda tener en absoluto opiniones "últimas y auténticas", que en él no haya, no tenga que haber, detrás de cada caverna, una caverna más profunda todavía -un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo (*Abgrund*) detrás de cada fondo (*Grund*), detrás de cada fundamentación (*Begründung*). Todo filosofía es una filosofía de primer plano (*Vordergrunds-Philosophie*).¹²⁸

¿Qué hay "detrás" de los primeros, segundos y terceros planos? ¿No es acaso el abismo del devenir, del sinsentido total, el descubrimiento de que el hombre es como la rosa, sin porqué?¹²⁹

¹²⁸ JGB, KSA 5, 289, p. 234, trad. p. 249 (retocada: Sánchez Pascual traduce *Vordergrunds-Philosophie* por "filosofía de fachada").

¹²⁹ De JOHANNES SCHEFFLER, ANGELUS SILESIUS, son los versos de 1657 "La rosa es sin por qué (*ohne warum*); florece porque florece", de los que se ocupó M. HEIDEGGER en *Der Satz vom Grund*. La idea del

A este abismo accede y ante ese abismo se retrae la voluntad de poder como arte. Accede en tanto elude la trampa del lenguaje unificado en significados únicos e institucionalizados, en tanto rompe la trama esquemática piramidal del orden de los conceptos, en tanto muestra que el enigma de la esfinge tiene infinitas respuestas en múltiples perspectivas, y que ninguna de estas respuestas -pese a Edipo- podría hacerla caer totalmente, que la esfinge seguirá cayendo una y otra vez. Y ante ese abismo el arte también se retrae porque está condenado al uso de las palabras y las máscaras, condenas que, por otra parte, permiten al hombre vivir. La verdad del devenir sigue siendo la verdad trágica, inhumana, que no puede ser asimilada por el hombre, quien, para ubicarse en el mundo, debe forjar errores.

En esa condena de la palabra, la filosofía -como arte, en el nihilismo futuro- sólo puede limitarse a abrir nuevos mundos cada vez diferentes, a eludir los conceptos fundantes y a buscar abismos detrás de abismos, a pensar con un pensamiento que se abandona en lo múltiple destruyendo la rigidez de lo *uno* y de la razón calculante, rompiendo con la *imagen del mundo* creada por un sujeto representador.

En esa condena de la palabra, la ética parte de la consideración del "hombre sin porqué" y se plantea el problema de una acción no legitimada por un *fundamento racional*, donde alcanzaría pleno sentido la frase "moral más allá del bien y del mal", (aquí "más allá del bien y del mal" significa también "más allá de lo bueno y de lo malo" -recordemos que lo bueno y lo malo le eran necesarios al filósofo artista en la creación de valores). ¿Qué figura humana se correspondería con este tipo de nihilismo? Tal vez el eremita que reconoce que también la filosofía es una falsificación y elige el camino del silencio. El sabe que más allá de toda falsificación el mundo no posee *télos* alguno y el hombre es "sin porqué". Ariadna, figura de la vida, le dio el hilo a Teseo para que se orientara en el laberinto porque Teseo necesitaba seguir pasos, deducir, no podía "perderse" en el mundo del Minotauro. Pero la vida también se ofrece a sí misma como enigma sin entregar hilo

"sin por qué" parece remontarse a MEISTER ECKHART quien, considerando que Dios es nuestro fundamento, aconsejaba realizar las obras "sin un por qué".

alguno, porque, en definitiva, odia que se deduzca allí donde se puede adivinar.¹³⁰

Por eso considero que el cuarto nihilismo sería aquel del *nihil* absoluto, del caos, ¹³¹ *nihil* en tanto no puede ser expresado, explicitado o aludido, pero que éste es el ámbito de los *conceptos-límites*, aquellos a los que el lenguaje no puede referirse si se asume como juego lingüístico, abandonando la pretensión de lenguaje paradigmático transparentador de esencias. Estos conceptos marcan el límite de la interpretación y el suelo -desfondado- a partir del cual se construyen sentidos.

¹³⁰ En *Za*, KSA 4, "Vom Gesicht und Räthsel", pp. 197 ss., se señala que aquellos que son atraídos por todos los abismos laberínticos y no quieren seguir un hilo con manos cobardes, son los que odian "deducir" donde pueden "adivinar".

¹³¹ GRANIER, en *Nietzsche*, París, P.U.F., 1982, p. 58 ss., indica que el pluralismo nietzscheano no puede ser reabsorbido en un circuito dialéctico a la manera hegeliana, ya que "comprender todo" sería "no comprender", suprimir las relaciones de perspectiva. Por eso no existe una interpretación "exacta", sino que el caos marca el hecho irremediable de que ninguna interpretación puede constituirse como ciencia.

v

**Voluntad de poder
y
razón
instrumental:
crítica de
una
interpretación.**

V. VOLUNTAD DE PODER Y RAZON INSTRUMENTAL: CRITICA DE UNA INTERPRETACION.

1. LA INTERPRETACION HEIDEGGERIANA DEL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE.

1.1. Nietzsche como consumidor de la metafísica: el "trayecto" del hombre al superhombre.

Generalmente se considera como "la" interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche aquella que se corresponde con la inclusión del pensador del eterno retorno en la historia de la metafísica, como su cumplimiento y acabamiento. Esta es, sin duda, "la" interpretación por excelencia, ya que es la que ha sido más desarrollada por Heidegger y aquella en la que encuentra ubicación más adecuada su propio pensamiento como intento de "superación" de la metafísica. Sin embargo, es necesario aclarar que, si bien es ésta la interpretación a la que me voy a referir en las líneas siguientes, la misma no constituye el "todo" del reflexionar heideggeriano sobre Nietzsche.¹ En este sentido, se pueden indicar tres períodos en dicho reflexionar. En una primera etapa (*Nietzsche I*, años 1936-1937) Nietzsche es visto como el "inversor" del

¹ "Todo" que es muy abarcador, ya que a ningún otro pensador le ha dedicado HEIDEGGER tanto espacio en sus obras. VATTIMO, G., en *Introducción a Heidegger*, trad. A. Báez, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 80, señala que "Nietzsche es la figura del pensador a la que HEIDEGGER dedicó la más prolongada atención, desde cuando, en el párrafo 76 de *Ser y Tiempo* había recordado la segunda *Consideración inactual* de NIETZSCHE como un documento esencial para esclarecer el concepto de historicidad auténtica". HAAR, MICHEL, en "Heidegger: une lecture ambivalente", en *Magazine littéraire*, Paris, Nro. 298, avril 1992, pp. 94-96, señala como motivo evidente del interés de HEIDEGGER en NIETZSCHE la ubicación del mismo al final de la historia de la metafísica e indica, asimismo, dos motivos más "secretos". Uno de ellos es la afinidad y admiración que HEIDEGGER sintió por NIETZSCHE desde su época de estudiante, el otro motivo lo explicita el mismo HEIDEGGER en su carta al rectorado de la Universidad de Friburgo en 1945. En esta carta señala que desde 1936 había iniciado una serie de conferencias y cursos sobre NIETZSCHE como forma de "resistencia espiritual" a la apropiación que había hecho del pensamiento nietzscheano el nacionalsocialismo. El intento heideggeriano apunta a destacar el aspecto "racional" de la voluntad de poder como cálculo frente a las interpretaciones de un BAUMLER quien, por el contrario, se detenía en los aspectos irracionales y "ctónicos" útiles a la ideología nazi.

platonismo que, sin embargo, no repite sin más el esquema platónico sino que presenta "otro" pensamiento. En una segunda etapa (*Nietzsche II* y los escritos de *Holzwege* que se refieren a Nietzsche: "Gott ist tot" y "Die Zeit des Weltbildes", este último especialmente en sus notas) Nietzsche no sólo es el inversor sino el consumidor de la historia de la metafísica (escritos de los años 1940-1946, ya que "Gott ist tot" fue escrito en 1943). Pero a partir de 1950 se abre una tercera etapa de la interpretación, testimoniada en *Was heisst denken*, en la que en cierto modo se repiten algunos aspectos de la primera etapa de reflexión: Nietzsche ya no sería el pensador del superhombre como "supersujeto" representativo calculador, sino que la figura del superhombre toma otros caracteres, asociables con el arte y la poesía. En lo que sigue, me referiré fundamentalmente a la interpretación que ha tenido más peso y fuerza en el pensamiento de Heidegger, la de la segunda etapa.²

Esta interpretación intenta hacer del pensador alemán el último paso de la historia de la metafísica y la consumación de la misma, en tanto preparación a la tecnociencia y sus características expresables en una voluntad de dominio y de imposición, viables desde una concepción calculadora.

..el pensamiento, tal como ha sido hasta ahora, es metafísica, y el pensamiento de Nietzsche representa probablemente su cumplimiento.³

La reflexión heideggeriana sobre la metafísica moderna que alcanza su cumplimiento en Nietzsche puede ser analizada siguiendo el hilo conductor del "hombre" y su relación con el ser.⁴ En esta

² Sobre las diferencias interpretativas en las distintas etapas, especialmente con referencia a las nociones de voluntad de poder y eterno retorno, puede verse el art.cit. de HAAR, pp. 95-96. En este sentido, HAAR muestra cómo la voluntad de poder puramente calculadora del *Nietzsche II* había sido interpretada en las primeras reflexiones de HEIDEGGER como "forma original de la afectividad", y cómo el eterno retorno puramente abstracto del *Nietzsche II* se relaciona, en otras obras, con la experiencia del instante ex-tático.

³ HEIDEGGER, M, "Wer ist Nietzsches Zarathustra?", *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 80.

⁴ Partir del hombre no significa hacer "antropología", en el sentido de la ciencia que coloca al hombre en el centro de su estudio -lo que es, evidentemente, un producto de la modernidad- sino plantear la pregunta por el ser. Como señala HEIDEGGER en

línea de análisis, el superhombre nietzscheano se transforma en el super-sujeto representativo y la noción de valor muestra de manera adecuada la progresiva desentificación del ente que termina convirtiéndose en "nada".

Para indicar las características de este pasaje del hombre al superhombre en la metafísica nietzscheana, es necesario partir de los griegos presocráticos, los cuales experimentan una relación de co-pertenencia con el ser que torna cuestionable el uso aislado de los términos "ser" y "hombre". *Ser* para los griegos es *aparecer*:

Ser ente implica: presentarse, aparecer manifestándose, ofrecerse, exponer algo. No ser, por el contrario, significa apartarse de la aparición, de la presencia.⁵

Esta referencia a la aparición tiene que ver con la manifestación del ser como *physis*, *lógos* y *díke* entre los presocráticos. Para Heidegger, las raíces *phy* y *pha* (*phainoo*) están emparentadas, por eso la fuerza es la apariencia en su aparecer: ser y apariencia se hallan íntimamente trabados. La *physis* es la fuerza imperante que brota y permanece en sí misma.⁶ Según Heidegger, cuando Heráclito utiliza el término *Physis*, piensa en la emergencia que siempre ha permanecido y sigue haciéndolo.⁷ El ser como *physis* se muestra en la multiplicidad de los entes, y el *légein* es la actividad de reunión que, en época de Platón se transforma en mera enunciación de la adecuación.

Einführung in die Metaphysik, (en adelante, *EM*) Tübingen, M.Niemeyer, 1957, p. 107, "quién sea el hombre no es en forma alguna un problema antropológico, sino estrictamente ontológico". Para este tema, véase PICCIONE, BRUNO L.G., "Heidegger y el hombre", en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Año XI, Nros. 15-16, enero-dic. 1971, pp. 155-179.

⁵ HEIDEGGER, *EM*, p. 77. Se cita según la traducción española de EMILIO ESTIU, *Introducción a la metafísica*, (en adelante, *IM*) Buenos Aires, Nova, 1980, p. 140.

⁶ *EM* p. 77, *IM* p. 140.

⁷ Véase "Alétheia", en *Vortäge und Aufsätze*, trad. francesa, *Essais et Conférences*, trad. A.PREAU, Paris, Gallimard, 1992, p. 326. Para "emergencia" HEIDEGGER utiliza el neologismo "*Aufhebung*".

El ente es lo que surge y se abre [...] El ente no deviene siendo porque el hombre lo perciba, acaso en el sentido de representárselo a modo de la percepción subjetiva. Más bien es el hombre el percibido por el ente, lo reunido por lo que se abre a la presencia en él.⁸

Esta fragmento de "Die Zeit des Weltbildes" puede ser explicitado a partir del análisis que realiza Heidegger de la frase del coro de *Antígona* de Sófocles, donde el hombre es calificado como *tó deinóthaton*, lo más pavoroso.⁹ Lo *deinón* significa para los griegos lo terrible como imperar que subyuga y es, a la vez, la violencia: el hombre es *deinón* porque es aquel que permanece expuesto a aquello que subyuga (la *physis*) y porque hace violencia (reuniendo mediante el *légein* lo que impera). Por ello el hombre es doblemente *deinón*, es *tó deinóthaton*: porque es "el que hace violencia en medio de lo que subyuga".¹⁰

Pero lo *deinón* se manifiesta también en otro término griego: *dike*, que Heidegger traduce por *Fug*: juntura. La *physis* entendida como imperar es la totalidad originaria y reunida -*lógos*- y es juntura que junta: *dike*. De este modo *dike* hace referencia al ser del ente en su totalidad. El hombre es el "reunidor" como el que está activo en el *lógos* y el que acepta y ejecuta el ejercicio del imperar:

Ser hombre significa: *aceptar* la reunión, la percepción reunidora del ser del ente, el sapiente poner-en-obra a la aparición; y, de ese modo, *ejecutar* el desocultamiento y *conservarlo* frente a lo que está oculto y encubierto.¹¹

⁸ "Die Zeit des Weltbildes", (en adelante, *ZW*) en HEIDEGGER, M., *Holzwege*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1950, p. 83, traducción española *La época de la imagen del mundo*, (en adelante, *EIM*) trad. A.WAGNER DE REYNA, Santiago de Chile, Edición de los Anales de la Universidad de Chile, 1958, p. 41 (traducción retocada).

⁹ Este análisis lo realiza en forma pormenorizada en *EM*, pp. 114 ss., en *IM* corresponde a las pp. 183 ss.

¹⁰ *IM* p. 187.

¹¹ *IM*, p. 210.

Así como entre los griegos presocráticos el ser es presencia en lo presente -en el ente-, en la filosofía platónica no sólo se produce un cambio en la noción de *légein* -que se transforma de reunión en "adecuación"- sino que también la presencia -el ser- deja de estar en el ente y se coloca "fuera" de él, en el ente supraempírico. En Platón, el ser es presencia fuera de lo presente: se abre un abismo entre ser y apariencia, y el ser es aquello que adquiere un *eidos* permanente.

Lo que Heidegger descubre en la metafísica platónica a través del análisis de la alegoría de la caverna es la transformación de la verdad como *alétheia* en verdad como exactitud de la percepción y el lenguaje.¹² Esto se produce en virtud de que, si bien Platón utiliza el término *alétheia* para referirse a la verdad, en rigor está mentando lo que designa la palabra *orthótes*, exactitud en relación con la idea. Por otro lado, la alegoría de la caverna hace referencia al proceso educativo de formación del hombre, que inicia, con el comienzo de la metafísica, el comienzo del humanismo como proceso por el cual el hombre se coloca en el centro del ente -aún cuando en la filosofía platónica no sea aún, como lo será en la modernidad, el ente supremo. El humanismo aquí iniciado, que se desarrollará a lo largo de la historia de la filosofía como promoción del *animal rationale* se convertirá en "superhumanismo" en la filosofía nietzscheana y su inversión de esta concepción a partir de una exacerbación de la *animalitas*.

En la época moderna, el ser es en cierto modo el "rehén" del hombre, transformado ahora en sujeto de representaciones. La conversión del ente en objeto inicia el camino que va a llevar a la conversión del objeto en valor, a la máxima desentificación y al "humo de una realidad evaporada". Considerar que lo propio de la edad moderna consiste en un subjetivismo exacerbado en virtud de la posibilidad de liberación de las ataduras del Medioevo es para Heidegger quedarse en la superficie de un análisis que requiere una mayor profundización en la dirección de los orígenes metafísicos de dichas propiedades.¹³ Porque frente al subjetivismo propio de la

¹² Este análisis lo lleva a cabo en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berne, A.Franke A.G., 1947, traducción francesa de ANDRE PREAU, *La doctrine de Platon sur la vérité*, en HEIDEGGER, M., *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, pp.423-469. Se cita según esta versión, con las siglas *DPV*.

¹³ Véase *ZW* pp. 81 ss, *EIM* pp. 36 ss.

modernidad existe un objetivismo que lleva a preguntarse si lo decisivo de la época¹⁴ moderna no se hallará en la transformación de la esencia del hombre, devenido ahora sujeto.

El hombre transformado en *subjectum* es el "centro de referencia del ente como tal",¹⁵ ente que, a su vez, se ha transformado en *objectum*. El sujeto representacionista convierte el mundo en imagen: el ente es sólo en la medida en que es establecido por el hombre que se lo re-presenta (*Vor-stellen*). Lo decisivo se halla en esta representación que, en la época de Descartes, pondrá el acento en el prefijo (*Vor-stellen*) y en la época nietzscheana en el verbo (*Vor-stellen*), iniciando así el camino de la tecnociencia y el *Gestell*. Porque el representar implica el "traer -como opuesto- ante sí lo presente, referirlo a sí, en cuanto uno es el representante (el que realiza la representación) y retrotraerlo en esta referencia a sí".¹⁶

En la representación, el mundo se transforma en imagen: el ente está en posición de aquello que el hombre trae ante sí. Imagen del mundo y hombre devenido sujeto son términos recíprocos, como lo son también imagen y sistema, ya que es a partir de la conversión del mundo en imagen que se produce la posibilidad de unidad que caracteriza el proyecto de la objetividad del ente en lo representado. A su vez, las interpretaciones del ente como objeto del representar implican una pérdida de "entidad" que transforma al objeto en valor. El camino que va del objeto al valor es un camino de una progresiva "desentificación" y una conversión de los valores mismos en objeto del quehacer humano en la cultura.

¹⁴ En la acepción heideggeriana, "época" es un término que hace referencia a la *epokhé* (retracción, abstención), a la sustracción del ser tras el ente. Epocas son los distintos momentos en que el ser se "oculta" y a la vez se manifiesta tras constelaciones ónticas (*physis*, *lógos*, *eidos*, *ousía*, *substantia*, etc.). La metafísica, entendida en el sentido de esta historia del ocultamiento, es la "época" que siempre es mostración ocultante del ser tras lo óntico.

¹⁵ *ZW* p. 81, *EIM* p. 37.

¹⁶ *ZW* p. 84, *EIM* p. 42.

1.2. Las cinco palabras fundamentales del pensamiento nietzscheano.

Heidegger considera que Nietzsche, como todo gran pensador, ha pensado un solo pensamiento, y en ese sentido intenta una sistematización de sus ideas siguiendo el hilo conductor proporcionado por cinco nociones: nihilismo, voluntad de poder (*Wille zur Macht*), Eterno retorno (*ewige Wiederkunft*), Superhombre (*Übermensch*) y justicia (*Gerechtigkeit*), nociones a las que considera "los cinco términos fundamentales de la metafísica de Nietzsche".¹⁷

1.2.1. La voluntad de poder como esencia de todo lo que es.

"Voluntad de poder" es el nombre que Nietzsche utiliza para designar el ser del ente en cuanto tal, su *essentia*. En general, tendemos a pensar "poder" como mero ejercicio de la violencia y "voluntad de poder" de una manera romántica, como sentimiento de una carencia que aspira a lo que no tiene, el poder.

Semejantes interpretaciones de la "Voluntad de poder" en las cuales querrían unirle romanticismo y maldad deforman el sentido del término fundamental de la metafísica de Nietzsche...¹⁸

Heidegger considera que el hecho de que en las obras publicadas aparezca tan escasamente el término *Wille zur Macht* ¹⁹ obedece a que Nietzsche había reconocido la voluntad de poder como "lo más

¹⁷ En el desarrollo que realizó de estas nociones, sigo la exposición de HEIDEGGER en *Nietzsche*, en la versión francesa de P. KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, 1985, por la cual cito (en adelante, *N*). En *N II*, pp.31 ss. existe una diferencia en cuanto a que en lugar de justicia se señala como término fundamental la noción de "transvaluación de todos los valores".

¹⁸ *N II*, p 212.

¹⁹ HEIDEGGER habla de una "reserva" por parte de NIETZSCHE con respecto a este término fundamental de su pensamiento (*Wille zur Macht*), a partir del cual, como se verá en lo que sigue, es posible explicar los otros cuatro términos. De allí que la mayor cantidad de reflexiones con respecto al tema de la voluntad de poderío se encuentren en fragmentos que NIETZSCHE no dio para su publicación, y que su hermana Elisabeth editó precisamente con el nombre de *Der Wille zur Macht*, eligiendo y agrupando algunos de dichos fragmentos.

íntimo de la verdad del ente en cuanto tal" y quería callar para sí este reconocimiento. Por eso en la segunda parte de *Also sprach Zarathustra*,²⁰ aparece recién (1883) el primer esbozo de esta noción, asociada con la idea de vida:

En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor.²¹

La vida es el carácter fundamental de la voluntad de poder, y

El "ser" (*Das „Sein“*)- no tenemos ninguna otra representación (*Vorstellung*) más que "vivir" (*leben*) -¿Cómo puede algo muerto "ser"?²²

De modo tal que "ser", "vida" y "voluntad de poder" resultan términos equivalentes, con lo cual la voluntad de poder es el nombre para la esencia de todo lo que es (ser-viviente). Pero la voluntad no es poder, ni el poder, voluntad, sino que "la esencia del poder es *voluntad de poder*".²³ El poder de esta voluntad no es algo distinto de sí misma, como un objetivo que existiera fuera del ámbito de lo que es (ya que todo es voluntad de poder), por eso la voluntad de poder es "voluntad de voluntad", en la medida en que sólo se quiere a sí misma.

Lo propio del poder es la superación: el estancamiento del poder no acrecentado implica el inicio de la impotencia. La voluntad tiende a un continuo *plus de poder* que implica una superación de sí misma (*Selbstüberwindung*), superación que no significa un "salirse" de la voluntad fuera del ámbito de poder. La voluntad

²⁰ *Za*, *KSA* 4, p. 148, trad.p. 171. HEIDEGGER cita como antecedente de este texto un fragmento de 1881 que habla de la voluntad de poderío de los griegos.

²¹ *Za*, *KSA* 4, p.148, trad. esp. p.171. En este capítulo Zarathustra analiza la "voluntad de verdad" de los sabios y metafísicos como "voluntad de hacer pensable todo lo que existe", y descubre que esa voluntad que se creía pura e inmaculada -aséptica- es también voluntad de poder.

²² *NF 1885-1887*, *KSA* 12, 2 [172], p. 153. HEIDEGGER cita según la edición de la *Wille zur Macht*, Nº 582, único acceso a los póstumos de NIETZSCHE en la época en que dicta estos cursos.

²³ *N II*, p. 215 .

quiere querer, y "prefiere querer la nada a no querer".²⁴ De allí que el querer la nihilización y el aniquilamiento se revelen también como voluntad de poder.²⁵

El medio utilizado por la voluntad de poder para intensificarse y superarse está dado en los valores:

El punto de vista del "valor" es el punto de vista de las condiciones de *conservación* y de *intensificación* tenido frente a las formaciones complejas de una duración relativa de vida en el interior del devenir.²⁶

Estas condiciones que la *Wille zur Macht* establece para alcanzar un *plus* de poder son "puntos de vista" o valores que actúan en el seno del devenir, que es caracterizado por Heidegger como "el estado de movimiento reinante a partir de la voluntad de poder".²⁷ Los "puntos de vista" tienen la forma de números y medidas, por lo tanto, la voluntad de poder "calcula" la forma de alcanzar más poder mediante los valores.

Las "formaciones de poder" (*Herrschaftsgebilde*) como el arte, la ciencia, la religión, etc., utilizan valores para conservarse e intensificarse en el poder, y ellas mismas pueden ser consideradas valores. En esta utilización de valores, las *Herrschaftsgebilde* obran perspectivísticamente: como centros de fuerzas, construyen el mundo según *sus* propias fuerzas y condiciones. Por eso la voluntad de poder es en su esencia "una manera perspectivística de calcular

²⁴ *GM*, *KSA* 5, III, 1, p.339.

²⁵ Esta actitud nihilista de querer la nada antes que no querer se hace patente en lo que NIETZSCHE denomina "nihilismo ruso", la actitud del hombre fatigado quien, sin embargo, puede desear la nada. En este sentido, la voluntad de poderío de los nihilistas decadentes, voluntad cansada que se crea trasmundos, sigue siendo voluntad.

²⁶ Citado por HEIDEGGER como Nº 715 de *La voluntad de poderío* correspondiente a los años 1887-1889, se encuentra en *NF 1887-1889*, *KSA* 13, 11[73], p. 331.

²⁷ HEIDEGGER, *N* II, p.216. En este sentido, HEIDEGGER destaca que estos puntos de vista abren perspectivas "sobre" el devenir, el cual ya no es concebido como un constante fluir de cambios de estados, sino como la "superación del grado de poder alcanzado cada vez por el poder".

las condiciones de su propia posibilidad, que ella misma establece en tanto tal".²⁸

Pero si la voluntad "quiere" los valores como medidas de sus condiciones de intensificación, y la voluntad de poder es la esencia de todo lo que es, entonces esta voluntad se convierte en el "principio de toda institución de valores". La verdad en tanto pensamiento de la voluntad de poder es un "pensar según valores". Para Heidegger, este pensamiento de acuerdo a valores constituye la "conciencia de sí" de la voluntad de poder, como "cálculo en función del poder autorizándose a no contar más que consigo mismo".²⁹ De esta manera, considera que el pensamiento según valores pertenece al modo en que la voluntad es *subjectum* (en tanto fundamentada en sí misma y subyacente a todas las cosas), y la *Wille zur Macht* se convierte así en la subjetividad representadora que "calcula" valores.

¿Por qué el valor se relaciona con el cálculo? Apremiar valorativamente es "tener por verdadero", y no simplemente decidir relaciones entre cosas. Para Heidegger, toda forma de evaluar está fundada en una apreciación y, en este sentido, es cálculo.³⁰ Calcular significa aquí "contar con algo", estar cierto de algo, teniendo en cuenta las fuerzas de acción y las circunstancias. Calcular será entonces el hecho de establecer a qué debe llegar

²⁸ HEIDEGGER, *N,II*, p. 218. De la misma manera, la voluntad operante en la tecnociencia reducirá todo a número -y en última instancia a *Bestand*- sin ningún *télos* fuera de ella misma, más allá del acrecentamiento de su propio poder.

²⁹ HEIDEGGER necesita asignar este carácter de "conciencia" a la voluntad de poder para poder asociarla con una idea moderna de la subjetividad, idea en la que la conciencia tiene la función de "lugar de esclarecimiento". Esta función se hace evidente en sus consideraciones sobre la justicia (*N II*, pp. 251 ss.). HEIDEGGER utiliza aquí el término conciencia en una acepción precisamente criticada por NIETZSCHE. En la crítica a la metafísica emprendida desde el nihilismo integral, se realiza una suerte de reconocimiento de que la conciencia, que siempre se ha considerado una "zona" aséptica, objetiva, en realidad está conformada por conjuntos de fuerzas que adoptan formas provisionales. La conciencia no es ni única, ni estable, ni hegemónica (y en este sentido, no puede ser el espacio desde el que juzga un *subjectum*). Como señala VATTIMO G., *Las aventuras de la diferencia*, ed.cit., p. 48 ss., a partir de la crítica a la metafísica occidental, la conciencia queda en una posición en la cual es "conciente" de que no es la instancia suprema del hombre (pierde su hegemonía), y, por otro lado, descubre que lo que ignora es su propia naturaleza: el por qué de sus elecciones.

³⁰ *N II*, p. 186 "El nihilismo europeo".

aquello con lo cual se cuenta. El cálculo es el establecimiento de condiciones en tanto forma de aseguramiento en medio del ente en su totalidad, y de esta forma es aseguramiento de las relaciones con ese ente y del yo-representante a partir del ente. Este accionar se convierte en el cálculo planificador de la tecnociencia en la medida en que se absolutiza y se transforma en el representar establecido incondicionalmente desde sí, y que puede decidir las condiciones todas del ser (la mayor disponibilidad del ente en la estructura del *Gestell*).

La interpretación de la historia de la filosofía que realiza Nietzsche se mueve en el esquema del valor, y toda explicación metafísica se transforma en una forma de elección de escalas de valores. Nietzsche considera que Platón es el primer metafísico, en tanto sistematizador de ciertas nociones que ya estaban presentes en Sócrates. En esta sistematización, el elemento unificador es la idea de Bien, idea que en la interpretación nietzscheana tiene carácter valorativo.³¹

Pero Heidegger señala que el concepto platónico del Bien no encierra en sí la noción de valor, y que esta interpretación de Nietzsche no es más que una "proyección" de su propia posición fundamental. En la interpretación heideggeriana de la historia de la metafísica como ocultamiento del ser detrás de constelaciones ónticas, la noción de "valor" representa un paso posterior con respecto a la interpretación del ser del ente como objeto. En este sentido, no es adecuado hablar de "valor" en la metafísica platónica, en la medida en que la noción de valor sólo puede adquirir su verdadero sentido a partir de la modernidad. Cuando hablamos de los "valores de la antigüedad" no estamos más que proyectando nuestra forma moderna y representativa de consideración de lo que es sobre la antigüedad.

Beaufret se pregunta si es necesario plantear que el lenguaje de valores estaba "de moda" en la época de Nietzsche, o si se debe pensar que nada es accidental, y que es la metafísica misma de

³¹ Para NIETZSCHE, la idea platónica de Bien, como toda idea central sistematizadora de cualquier metafísica, tiene el carácter de Valor porque se transforma en lo deseable (el fin al que deben tender tanto el pensamiento como las acciones). Por eso NIETZSCHE caracteriza toda metafísica como "ilusión óptico-moral" (véase *KSA* 6, 6, p. 78).

Nietzsche la que exige recurrir a tal noción.³² En este último sentido, la utilización del término "valor" por parte de Nietzsche sería una denominación que alcanzaría su sentido pleno a partir de la voluntad de poderío y el eterno retorno. El asignar un carácter esencial al uso del término significa una consideración del pensamiento nietzscheano como "la filosofía misma del valor" frente a una interpretación de dicha filosofía como mera axiología entre otras. En este sentido, se puede distinguir el carácter esencial del "valor" en la filosofía de Nietzsche frente a un carácter "último".³³ Según Beaufret, el concepto de valor es "esencial", pero no último, de la misma manera en que se puede decir que en la filosofía de Descartes el *cogito* es esencial, pero no último en la medida de la necesidad de la garantía divina. El "valor" adquiere el carácter de "esencial" en el pensamiento de Nietzsche porque es lo que determina la posibilidad del operar de la voluntad de poder, nombre para la esencia de todo lo que es.

El término "valor" comienza a ser utilizado en forma técnica en el *Tratado de las pasiones* de Descartes, para señalar que la filosofía debe determinar el "justo valor" de los bienes cuyas adquisiciones dependen de nosotros mismos.³⁴ El *cogito* es, en este sentido, el determinador del "justo valor", y no es casual que la noción de valor aparezca en la historia de la filosofía asociada al *subjectum* cartesiano. Porque el *cogito* es *co-agitatio*, y en este obrar debe instituir valores como metas de su acción:

³² BEAUFRET, Jean, *Dialogue avec Heidegger. 2.Philosophie moderne*, Paris, Les Editions de Minuit, 1973, pp.182 ss.

³³ Porque se podría objetar, como lo hace LÖWITZ en la "Discussion" que sigue a la exposición de BEAUFRET, J., "Heidegger et Nietzsche: le concept du valeur", en *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, Paris, Minuit, 1967, p. 269-170, que NIETZSCHE no piensa el ser como valor y que precisamente intenta liberarse de la noción de finalidad que se asocia con la de valor. En este sentido, para LÖWITZ la filosofía de NIETZSCHE no es una filosofía del valor, sino una interrogación sobre las "condiciones últimas de evaluación", las cuales son descubiertas en las distintas jerarquías de vida: débil o fuerte, sana o enferma, etc., pero la vida misma no puede ser objeto de estimación. BEAUFRET contesta a esta objeción señalando la diferencia entre "esencial" y "último" que indico en el texto.

³⁴ BEAUFRET, J, *Op. cit.*, pp. 186 ss.

El "valor de los bienes", en la filosofía moderna, se definirá *cogitando*, es decir, según la óptica de la *clara et distincta perceptio*, la cual es, para Descartes, decisiva de la esencia misma del ser.³⁵

Pero a esta "regulación perceptiva" es necesario añadirle una "regulación electiva", a partir de la cual lo "verdadero" es también considerado "bello" y "bueno", en tanto querido. Por eso la certidumbre cartesiana es un asunto de voluntad, y es "con Descartes [que] el punto de vista propiamente apreciativo o electivo del valor comienza a triunfar en la determinación de la verdad misma".³⁶

El *cogito* cartesiano se halla relacionado con la voluntad, voluntad que luego alcanzará su señorío en el establecimiento de las condiciones de posibilidad de los entes como valores en el operar de la *Wille zur Macht*. En la medida en que el representar que caracteriza la actividad del *cogito* es un colocar algo delante de sí -transformando el ente en objeto- ese colocar es un cálculo, ya que el cálculo permite garantizar la certeza de lo que se representa. Por eso la representación-objetivación es dominio sobre el ente: en este sentido, el *cogito* es *co-agitatio*. De allí que Descartes haya utilizado este último término para designar los modos de la *voluntas* y el *affectus* : *acciones y pasiones*.³⁷ Al ser *subjectum* el hombre es la *co-agitatio* del *ego*: en la representación el *ego* se afianza a sí mismo estableciéndose como punto central desde el cual mide y calcula lo que debe ser considerado cierto. La *co-agitatio* no es sólo la acción de medir y calcular, sino también la de reunir lo representado, reunión que tiene su "lugar" en la *con-scientia* del representante.

El cambio que se produce de Descartes a Nietzsche se relaciona con la verdad y su conversión en valor, conversión que se halla determinada por la utilización del término "útil" por parte de Nietzsche.³⁸ Estas reflexiones indican que Nietzsche se encuentra

³⁵ BEAUFRET, J., *Op.cit.*, p. 187.

³⁶ BEAUFRET, J., *op. cit.*, p. 189.

³⁷ *ZW* p. 100, *EIM* p. 64.

³⁸ Frente a la "voluntad de verdad" de los sabios y metafísicos, NIETZSCHE señala la necesidad de "errores útiles" al servicio de la vida. Toda proposición es un error en la medida en que, siendo la realidad deviniente, se torna necesario conceptualizar para hacer

más cercano a Descartes de lo que estaría dispuesto a admitir, en la medida en que su noción de voluntad de poderío no representaría, para Heidegger, una oposición al *cogito* cartesiano (como Nietzsche pensaba) sino una profundización del mismo. Los aforismos nietzscheanos que se referían a la filosofía de Descartes formaban parte del "corpus" de la obra proyectada como *Der Wille zur Macht*, pero los editores no los incluyeron en la edición que hicieron de la misma. Según Heidegger, esto revela la ausencia de criterio de los editores, ya que la posición de Nietzsche frente a Descartes es fundamental para el establecimiento de la metafísica de la voluntad de poder. Porque el rechazo decidido del *cogito* cartesiano se hace desde un lugar más riguroso que la misma subjetividad de Descartes, desde una voluntad representativa forjadora de valores-calculadora.

Para Heidegger, la toma de posición de Nietzsche contra Descartes lo ubica en su mismo terreno, en forma tal que Nietzsche representa el cumplimiento acabado de la posición cartesiana, cumplimiento que, evidentemente, Nietzsche no pudo percibir. Esta incompreensión se relaciona con la esencia de la metafísica de la voluntad de poder que impide un adecuado conocimiento de la esencia de la metafísica misma.

Son cuatro los puntos de contacto entre las metafísicas cartesiana y nietzscheana que indican, según Heidegger, una *misma esencia*.³⁹

En primer lugar, el hombre cartesiano es sujeto como ego-idad representadora, en tanto el hombre de Nietzsche es tal en referencia a ese último *factum* que es su cuerpo. En segundo lugar, la propiedad de ser (*Seiendheit*) es lo representado por el yo sujeto para el filósofo francés, para Nietzsche el ser como algo fijo es una apariencia del ente propiamente dicho: el devenir. Es la voluntad de poder la que posee el carácter de ser en tanto

referencia a la misma (y esto significa "falsificar", en tanto estatizar lo que es cambiante), pero el valor de estos errores está determinado por su "utilidad" o "inutilidad" para la vida. Por ejemplo, las leyes de la lógica son errores, pero en tanto sirven a la vida se consideran errores útiles. Por el contrario, una hipertrofia de la razón y de la lógica, en tanto consideración de las mismas como posibilidad de conocimiento absoluto, representa un "error inútil" o una "pseudoverdad metafísica" (en la medida en que implican negación de lo vital).

³⁹ N II, trad.fr. pp. 152 ss.

devenir -voluntad de poder que se halla íntimamente relacionada con las representaciones mediante las nociones de valor y cálculo.

En tercer lugar, la verdad cartesiana es la certeza -el asegurarse lo representado como disponible en la representación. Para Nietzsche, la verdad es un "tener por verdadero": fijar lo deviniente. En último lugar, el hombre de Descartes es medida de todo ente en el acto de representar, y para Nietzsche toda figuración y construcción es producto del hombre "en tanto señor absoluto ejerciendo su soberanía sobre todo tipo de perspectiva en la que el mundo se vea estructurado y autorizado en tanto absoluta voluntad de poder".⁴⁰

Como subjetividad representativa, la voluntad de poder proyecta "valores", como condiciones para su conservación y superación. Estos valores son puntos de vista concebidos a la manera representativa (en tanto la voluntad se proyecta sus propias condiciones de sobrepasamiento) y tienen la forma de "números", en la medida en que la voluntad desea siempre un *plus* de poder. La voluntad de poder, como suma de *quanta* de poder, es así una voluntad calculante, una manera perspectivística de calcular sus propias condiciones de intensificación.

Señalé anteriormente que, según Heidegger, resulta inadecuado hablar de valores en la filosofía de Platón. Sin embargo, no existe una abismo entre el pensamiento de Platón y Nietzsche porque, si bien resulta anacrónico usar el término "valor" en el contexto de la filosofía platónica -anacronismo en el que Nietzsche incurrió en exceso- es posible rastrear en dicha filosofía la noción de "condición de posibilidad". En la medida en que la esencia de la propiedad de ser es llamada por Platón *agathón* y este término, en su sentido griego, significa "lo que hace apta alguna cosa", la esencia de la Idea se halla en esta capacidad de hacer al ente posible en cuanto tal. El ser se manifiesta en este aspecto de "hacer posible" y "ser condición de". En tanto Nietzsche también piensa los valores como condiciones de posibilidad de la voluntad de poderío "piensa el ser absolutamente en sentido platónico y metafísico, aún en tanto inversor del platonismo, aún en tanto antimetafísico".⁴¹

⁴⁰ N II, p. 153.

⁴¹ N II, "El nihilismo europeo", p. 180.

La metafísica de los valores tiene dos puntos decisivos en su desarrollo, antes de su manifestación plena en Nietzsche. Luego de Platón, en Descartes la idea se transforma en el *perceptum* de la *perceptio*: aquello que es producido en el acto de la representación. La idea toma el carácter de la *representabilidad* para aquel sujeto representador que coloca algo frente a sí en posición de objeto: esta posesión del carácter representativo se convierte en la propiedad de ser (*Seiendheit*). De este modo la idea -el ser- es la condición de la que depende el sujeto representador y de la que es necesario disponer para que el objeto pueda ser considerado tal (como aquello que está en posesión del sujeto). El ser es el sistema de condiciones con las que debe contar en forma previa y necesariamente el sujeto frente al ente. Estas "condiciones" se transformarán luego en los valores nietzscheanos.

Con posterioridad a Descartes, es Kant quien aporta un elemento fundamental en esta historia de la metafísica en dirección de los valores, ya que el filósofo de Königsberg realiza el paso decisivo en la conversión de la esencia del ser en condición de posibilidad del ente. Este "paso decisivo" se halla testimoniado en la deducción trascendental de las categorías, cuando Kant afirma que las condiciones de posibilidad de la experiencia son a la vez las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. En este sentido, el ente, para ser, debe poseer la posibilidad de la representabilidad, la cual es disponibilidad (*Zugestelltheit*) en tanto aquello que es representado es "puesto en seguridad" sobre el campo de representación. Esta "seguridad" constituye la esencia de la verdad concebida como "certeza".

Lo que Kant agrega a la posición cartesiana es el carácter trascendental, por ello la propiedad de ser del ente es pensada *explícitamente* como "condición de posibilidad", permitiendo el pasaje a la posición nietzscheana y de allí a la tecnociencia. El camino desde esta voluntad como subjetividad representativa que calcula, reduciendo todo ente a valor (un grado "más" de desentificación con respecto al objeto) a la voluntad de dominio presente en la tecnociencia, voluntad calculadora que reduce todo a material disponible (*Bestand*) y que no tiene otra meta fuera de sí misma más que su propia autointensificación, se torna, a partir de esta caracterización, casi "evidente". Heidegger convierte de esta manera a Nietzsche en el "responsable" metafísico de la dominación indiscriminada de la naturaleza y de la conversión de la misma en

"estación de servicio".⁴² "Responsable" a medias, ya que Nietzsche no pudo pensar el ser de otra manera: su pensamiento no es el producto de la reflexión de un solitario o de un hombre en camino hacia la locura, sino que responde a la manifestación misma del ser en su época.⁴³

1.2.2. El nihilismo como historia de la metafísica.

La esencia del nihilismo es la historia en la que ya no hay "nada" del ser. La pregunta es si Nietzsche ha superado, como pretendía, dicho nihilismo. Para Heidegger, la metafísica nietzscheana es el nihilismo propiamente dicho porque en ella se ve de manera clara que del ser "nada queda".⁴⁴ Incluso la misma pretendida destrucción del nihilismo se inserta como perteneciente a la historia del mismo.

La interpretación del ser como valor determina la concepción de la historia de la metafísica como "nihilismo": historia de la desvalorización de los valores supremos. El nihilismo designa un movimiento historial europeo (en el sentido de occidental), movimiento que Nietzsche ha sido el primero en reconocer, tanto hacia atrás como hacia adelante.⁴⁵ Pero si para Nietzsche el nihilismo consiste en la devaluación de los valores, la destrucción por él emprendida cumple dicha desvalorización en la medida en que se realiza desde el punto de vista de la institución de valores, mediante la idea de voluntad de poder.

⁴² Como "estación de servicio" caracteriza HEIDEGGER a la naturaleza bajo el dominio de la tecnociencia en "Gelassenheit", *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, trad. de E. CALETTI y A. P. CARPIO en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Córdoba, año V, n° 3, 1985, pp. 109-119.

⁴³ Señala HEIDEGGER: "...las experiencias fundamentales del pensador no proceden ni de sus disposiciones ni de su formación intelectual, ellas se producen a partir de la verdad del ser", *N II*, p. 190.

⁴⁴ *N II*, pp. 267 ss.

⁴⁵ El "hacia atrás" hace referencia a la caracterización nietzscheana del nihilismo anterior (desde Platón) como nihilismo decadente, el "hacia adelante" caracteriza el propio nihilismo de NIETZSCHE (nihilismo clásico o futuro) como nueva instauración de valores a partir de la voluntad de poderío.

La verdadera historia del nihilismo se verifica en la filosofía nietzscheana ya que en el valor no queda nada del "ser" . Porque si bien Nietzsche intenta reconocer el ente en tanto tal - y por eso es un filósofo-, en su interpretación del ser como valor se cierra toda posibilidad de dicho reconocimiento y el nihilismo se torna perfecto y cumplido y, al mismo tiempo, ese nihilismo se priva de la posibilidad de conocer su propia esencia, esencia que permanece inaccesible para el filosofar nietzscheano. Porque el mismo interrogar del pensador del eterno retorno es un interrogar nihilista, dirigido por la noción de valor, la nada del ser.

Metafísica de la voluntad de poder y cumplimiento del nihilismo son sinónimos, pero el fundamento del nihilismo "auténtico" es la metafísica misma en tanto metafísica. Esto significa que la diferencia entre la metafísica de Platón y la de Nietzsche no se encuentra en un mayor o menor grado de nihilismo: la diferencia se halla en el hecho de que en Platón la esencia del nihilismo permanece oculta, mientras que en la filosofía de Nietzsche accede a su plena manifestación. Sin embargo, Nietzsche no puede acceder a la esencia misma del nihilismo porque cuando se plantea la posibilidad de superar la metafísica, la representación que se hace de la misma sigue siendo una representación metafísica, signada por la idea de valor.

Lo que designaba la noción platónica de "Bien" era la idea de "condición de posibilidad" (y en este sentido interpreta Heidegger toda la historia de la metafísica del ser como explicitación de las "condiciones de posibilidad").⁴⁶ Nietzsche comprende esas condiciones de posibilidad como "valores" establecidos desde la subjetividad de la voluntad de poder. De este modo, en toda la metafísica el elemento no reconocido por los filósofos y que Nietzsche descubre es la propia voluntad de poder como instauradora de valores.

El sentido del nihilismo se caracteriza a partir de la frase "Dios ha muerto". "Dios" es el nombre que Nietzsche utiliza para designar no sólo al dios cristiano, sino a toda la moral cristiana, lo suprasensible en general, los ideales y normas que dan un fin y un sentido a la totalidad del ente. Desde este punto de vista, el

⁴⁶ En este sentido, las Ideas platónicas son la condición de posibilidad de todo ente y la subjetividad kantiana es la condición de posibilidad de la objetividad.

nihilismo implica la ruina de los valores, pero esta ruina es considerada también una ganancia. Porque a partir de ella el nihilismo se transforma en institución libre de valores en lo que Nietzsche denomina "nihilismo clásico" (futuro).

Este nihilismo ya no significa mera "destrucción" de los valores tradicionales, sino posibilidad de preparación de la transvaluación de todos los valores, y aseguramiento de la propia posición metafísica de Nietzsche (como metafísica del valor).

La metafísica concibe ahora el ser como valor, y establece un nuevo lugar, un "desde dónde" instaurar una nueva jerarquía de valores. Este "desde dónde" es la voluntad de poderío, como lugar de dónde sale y al que retorna toda instauración de valores.

Desde el momento en que todo ente es voluntad de poderío, todas las cosas son apreciadas en la medida que permitan una intensificación o una degradación de dicha voluntad. En este sentido, los valores de la metafísica y la moral, en tanto negadores de lo vital en vista de lo suprasensible, son considerados productos de una voluntad débil. Una voluntad de poder fuerte procederá a la institución de valores al servicio de la vida.

La esencia de la fuerza se manifiesta en la intensificación, por eso la voluntad de poder es tal en tanto; en cada momento, transgrede el grado anterior de fuerza y se autoriza a vencerse a sí misma en un estado de sobrepotencia.

Si todo ente es voluntad de poder, los valores se relacionan con la "fuerza cumplida" en su esencia, y la voluntad de poder, en tanto instauradora de valores, no posee ningún fin fuera del ente en su totalidad. Se produce así un movimiento circular de intensificación de la potencia: el ente debe volver constantemente a sí mismo, por lo cual el carácter de la voluntad de poderío se determina como *eterno retorno*. A partir de la esencia de todo lo que es como voluntad de poder, el ente debe existir en forma eternamente retornante. En la medida en que el término "voluntad de poder" señala *qué* es el ente en su esencia, el eterno retorno indica *cómo* es necesario que sea el ente.

Como se ha abolido todo fin suprasensible y trascendente en el nihilismo clásico, el ente en su totalidad no puede tender más que a sí mismo, al sobrepasamiento de la fuerza. La *transvaluación de los valores* significa, entonces, que el hombre, en tanto centro de la voluntad de poderío, establece los valores desde sí, sin nada

por encima de él mismo (Dios, imperativo categórico, etc.) que lo determine.

La nihilización de lo suprasensible (que es desvelado como "nada" a partir del descubrimiento de la voluntad de poderío como esencia de todo lo que es) implica que sólo queda la "tierra" como punto de partida para la instauración de valores:

Es por esto que el nuevo orden debe ser la incondicional soberanía de la pura potencia ejercida por el hombre sobre el globo terrestre...⁴⁷

El nuevo orden exige entonces una posición nueva de la esencia del hombre, y en la medida en que sólo el hombre es medida y tiene el "deber" de instaurar su soberanía, Nietzsche se ve obligado a recrear el hombre más allá de él mismo y crear la figura del *superhombre* (*Übermensch*). Este representa la suprema figura de la suprema voluntad de poder, la incondicional soberanía de la suprema fuerza. Como tal, no es un simple agrandamiento de la esencia del hombre de la modernidad, sino que sobrepasa al hombre precedente al convertir la justificación de derechos en ejercicio de la pura fuerza.

Pero si Nietzsche cree pensar en el sentido del nihilismo, sin embargo no llega a reconocer su esencia. Pensar el nihilismo significa, según Heidegger, pensar la esencia de la nada. Nietzsche es incapaz de pensar dicha esencia, en la medida en que identifica el nihilismo con su noción de valor, esto es, con una caracterización a partir de un ente privilegiado (la voluntad de poder como *subjectum supremo incondicionado*). "Nihilismo" significa para Nietzsche que *nada* de las jerarquías de valores prevaletientes hasta su época debe valer y que es necesario que el ente en su totalidad sea instituido (valorado) desde otro punto de vista (las condiciones de intensificación de la voluntad de poderío).

Este nihilismo se patentiza, después de Nietzsche, en la indiferencia ante la verdad del ente en su totalidad. En la filosofía contemporánea, toda explicación sobre el ser se realiza según ideas -las que iniciaron la metafísica con Platón- y según valores -que indican el fin de la metafísica, con Nietzsche. El

⁴⁷ HEIDEGGER, *N II*, p. 37. Aquí "hombre" no se refiere al individuo particular, sino al tipo de humanidad acorde con esta transvaluación (el superhombre).

mundo de la tecnociencia es el mundo apasionado por el ente e indiferente ante el ser, del que ya no "queda nada". Para Heidegger, el predominio de las "concepciones del mundo" señala este carácter, en la medida en que toda *Weltanschauung* supone un acoplamiento de ideas y valores. Aquí la diferencia entre ser y ente ya es totalmente indiferente, aquí el ente es soberano total.

1.2.3. El eterno retorno de lo mismo.

En la medida en que Nietzsche rechaza todo "fin" exterior o trascendente, y en la medida en que "todo" es voluntad de poderío, dicha voluntad no puede más que quererse a sí misma, querer que determina un proceso circular: el eterno retorno de lo mismo.

...el ente que, *en tanto tal*, tiene el carácter fundamental de voluntad de poder, sólo puede ser *en su totalidad* eterno retorno de lo mismo. E inversamente: el ente que, *en su totalidad*, es eterno retorno de lo mismo, debe necesariamente tener en tanto *ente* el carácter fundamental de la voluntad de poder. ⁴⁸

La voluntad de poder, en tanto se supera continuamente a sí misma a partir de esos "puntos de vista" que son los valores como condiciones de intensificación y conservación de la fuerza, *regresa siempre a sí misma*, imprimiendo al devenir un movimiento retornante. La voluntad de poder exige superación constante en el sobrepasamiento de la fuerza, en este sentido, progresa continuamente en su propia esencia pero, en la medida en que no existe un "fin" trascendente al que tendería dicho "progreso", el proceso es circular. La voluntad de poder siempre "vuelve" a sí misma: para Nietzsche, la fuerza es finita y el tiempo infinito. Una fuerza finita en un tiempo infinito no puede menos que "retornar" continuamente. La *quiddidad* (lo que es, la voluntad de poderío como fuerza) determina el *quomodo* (cómo es) de ser de todo ente: eternamente retornante.

Por el eterno retorno lo inconsistente (el devenir) se hace constante, adquiere el carácter de "consistencia de la presencia" que ha distinguido al ser en toda la historia de la metafísica:

⁴⁸ HEIDEGGER, *N II*, p. 228.

Imprimir al devenir el carácter del ser -he aquí la *suprema voluntad de poder*.

Doble falsificación, a partir de los sentidos y a partir del espíritu, para mantener (obtener) un mundo del ente, de la persistencia, de la equivalencia, etc.

Que todas las cosas retornen, es la extrema aproximación de un mundo del devenir a aquel del ser: -Cumbre de la contemplación.⁴⁹

Este pensamiento del eterno retorno es, según Nietzsche, una creación de la misma vida que, como voluntad de poder, se intensifica cada vez en un grado de fuerza superior, elevándose hacia sí misma. Por eso señala Heidegger:

Doctrina del doctor del eterno retorno de lo mismo. Es la voluntad de poder misma, carácter fundamental del ente en tanto tal, y no un cierto "señor Nietzsche" quien establece este pensamiento del eterno retorno de lo mismo.⁵⁰

1.2.4. El superhombre.

El superhombre es el hombre que, en medio del ente concebido como voluntad de poder, asume el pensamiento del eterno retorno. El prefijo "super" (*über*) en el término "superhombre" (*Übermensch*) implica una negación y un "ir más allá" del hombre tal como ha sido considerado hasta ahora. El "no" que precede al "sí" dicho a la voluntad de poder es un "no" incondicional y absoluto: no al hombre platónico, cristiano, trasmundano, y todos sus derivados modernos y contemporáneos. El "sí" dicho a la voluntad de poderío "decide metafísicamente la conversión de la historia de la humanidad en una nueva historia".⁵¹

Para comprender el carácter de negación absoluta del superhombre con respecto a la esencia del hombre pensada por la metafísica

⁴⁹ HEIDEGGER no indica el origen de la cita. En la *KSA* se encuentra en Band 12, 7 [54], p. 312.

⁵⁰ HEIDEGGER, *N II*, p. 233. En este sentido, HEIDEGGER destaca constantemente que estos pensamientos no son productos de un pensador solitario, sino que dependen, como toda la historia de la metafísica, del juego ocultamiento-desocultamiento del ser en cada época.

⁵¹ HEIDEGGER, *N II*, p. 235.

anterior a Nietzsche, es necesario tener en cuenta la tradicional definición del hombre como "animal racional". Pero la negación de esta esencia que se realiza mediante el pensamiento del superhombre es, según Heidegger, una negación "nihilista" : tiende a negar el carácter distintivo del hombre, la razón.

Para el nihilismo, "pensar" es "calcular", como aseguramiento de las condiciones de intensificación del poder por parte de la voluntad de poderío. En la interpretación nihilista que Nietzsche realiza de la historia de la metafísica, el pensamiento -la razón- es desvelado como fundamento y medida para la institución de valores. Para Heidegger, la negación nihilista de la razón no la excluye sino que invirtiendo la clásica definición del hombre como *animale rationale*, coloca la *ratio* al servicio de la *animalitas*. Pero esta *animalitas* también ha sufrido una inversión: ya no significa lo más bajo del hombre -como lo fue para toda la metafísica cristianizada- sino el "cuerpo corporante": conjunto de pulsiones de poder, como centro de la voluntad de poderío. La razón es ahora "razón corporante" al servicio de dichos impulsos.

Pero el carácter del hombre como "animal racional" que Nietzsche invierte a partir de su concepto del superhombre ha adquirido para Heidegger su verdadera fuerza recién en la modernidad. En el momento en que la verdad se transforma en certeza se produce un intento de "asegurarse" el ente a través de la representación. A partir de la modernidad, el "percibir" (*noéîn*) de los griegos presocráticos se transforma en representación. La representación es una especie de interrogatorio (*Ver-nehmen*) judicial: el representar interroga a partir de sí lo que se le presenta con el objeto de determinar si esto (lo que se le presenta) resiste a lo que el "producir-delante-de-sí" exige como seguridad para su seguridad en la certeza. El tribunal que decide la propiedad de ser del ente es la representación, y la decide en tanto y en cuanto se puede asegurar este ente ante sí (objeto) en la certeza. La representación como tribunal da "la ley de ser": algo es en tanto es objeto puesto y dis-puesto (y así asegurado) en la certeza del representar.

El representar de la voluntad de poder implica una inversión de la primacía del acto del representar en primacía del querer: ahora la razón se transforma en "razón actuante". Pero esta representación del querer es una representación "incondicionada", en la medida en que la voluntad de poder no quiere nada fuera de sí

misma. A partir de esta inversión de la subjetividad del acto de representar en subjetividad de la voluntad de poder, la razón pierde su antigua hegemonía como "vía" para el proyecto del ente.

En la medida en que a partir de su crítica a la metafísica Nietzsche ha abolido todo suprasensible, la voluntad de poder, como subjetividad acabada que ya no tiene un fin fuera de sí misma, debe ubicar su esencia en el sujeto y, sobre todo, en el hombre que como sujeto está más allá de todo hombre habido hasta ahora: el superhombre. El superhombre no representa un ideal suprasensible ni un individuo indicable en determinada época y lugar:

Es, en tanto sujeto supremo de la subjetividad realizada, el puro ejercicio de la voluntad de poder.⁵²

Nietzsche habla de "humanizar" el mundo, humanización que es entendida como el acto por el cual la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder se hace "ama" del mundo en la figura del superhombre. Esta "humanización" es una "deshumanización" en la medida en que el hombre del que aquí se habla es el superhombre que ha invertido en su esencia la supremacía de la razón a favor de la supremacía del cuerpo. Mediante esta "humanización" del mundo por el superhombre que es, en realidad, una "deshumanización", el ente se muestra como ejercicio y combate de las formaciones de dominación (*Herrschaftsgebilde*) de la voluntad de poder.

Pero esto no significa que el superhombre erigido como subjetividad incondicionada de la voluntad de poder sea un exagerado ejercitador de la violencia. La primacía del superhombre es la primacía de la "inversión" del hombre habido hasta ahora que permite la dominación de la tierra no por un simple ejercicio de violencia sino por una "maquinalización" de las cosas. Para Heidegger, Nietzsche reconoce el "carácter metafísico" de la máquina,⁵³ que permite la dominación del ente como controlable y

⁵² HEIDEGGER, *N II*, p. 243.

⁵³ HEIDEGGER cita el aforismo 218 de *Der Wanderer und seine Schatten*, que dice: "La máquina como docente. La máquina por sí misma enseña el engranaje de masas humanas, en las acciones en que cada uno no tiene más que una sola cosa que hacer; nos proporciona un modelo de la organización de los partidos y de la táctica militar en caso de guerra. En cambio, no enseña la soberanía individual; hace una sola máquina de la multitud y de cada individuo un instrumento para utilizarlo con vistas a un único fin.

pasible de acumular energías. También convierte a las ciencias en valores, como fijadoras de la esencia del ente y condicionadoras del aseguramiento de la voluntad de poderío. La voluntad de poder dibuja mediante las ciencias las condiciones de la dominación incondicional de la tierra.

1.2.5. La justicia.

Lo verdadero en la representación es lo asegurado, lo puesto en "disposición" (el ob-jeto) y lo estable para el pensamiento representador. A partir de la transvaluación efectuada por el nihilismo clásico, lo estable ya no es lo suprasensible, sino lo que la voluntad de poder se asegura en cada momento: sus condiciones de intensificación. La verdad es ahora un valor necesario para la voluntad de poder, en el sentido de valor que puede asegurar su superación.

En este asegurar de la voluntad de poder como subjetividad representante, lo deviniente aparece con la figura de lo consistente. Por ello lo verdadero, como lo consistente, representa lo real que se esencializa en el devenir precisamente como *no* es (consistente). De este modo lo verdadero es lo falso (en tanto estatificación de lo deviniente). En este sentido, para Nietzsche la verdad es un tipo de error necesario para la vida. El hecho de que Nietzsche defina la verdad en forma contraria a la tradición que se inicia con Platón -como inexactitud del pensamiento- no significa para Heidegger un salirse de dicha tradición sino un colocarse de lleno en la concepción de la verdad como exactitud de la enunciación:

El concepto nietzscheano de la verdad nos hace percibir el último reflejo de la extrema consecuencia de esta mutación por la cual la verdad, que era el no-ocultamiento del ente, deviene la exactitud del mirar.⁵⁴

En ese proceso por el cual la verdad deja de ser desocultamiento para ser exactitud en relación con la idea, la verdad ya no es un rasgo del ente en su totalidad, sino del conocimiento del ente. En

Su efecto más general es enseñar la utilidad de la centralización", *KSA* 2, p. 653.

⁵⁴ HEIDEGGER, *DPV*, p. 463.

tanto la vida como voluntad de poder necesita superarse, y lo hace mediante el establecimiento de esas condiciones de conservación e intensificación que son los valores, la verdad es la condición de conservación de la voluntad de poderío. Pero la voluntad de poder no sólo se conserva sino que, sobre todo, se intensifica: la esencia de la intensificación de la voluntad de poderío se realiza en el arte.

Por eso el arte es definido por Nietzsche como "actividad metafísica", y el mundo es concebido como "obra de arte". Y en la medida en que el arte se relaciona más con la intensificación de la voluntad de poder que con la conservación de la misma, el "arte tiene más valor que la verdad". Pero en tanto la voluntad de poder necesita conservarse para intensificarse, la verdad y el arte se hallan esencialmente unidos a partir de la idea de la voluntad de poderío.

Heidegger cita un fragmento póstumo de 1884 para explicitar esta nueva concepción de la verdad a partir de la noción de justicia:

Justicia en tanto manera de pensar constructiva, eliminadora, nihilizante, a partir de las apreciaciones de valor: supremo representante de la vida misma.

La justicia es el acto de re-presentar, de establecer a partir de apreciaciones de valor. Esta forma de pensar es caracterizada como "constructiva": erige como valor lo que antes no era tal. Pero también es "eliminadora": rechaza lo que pone en peligro las nuevas determinaciones de valor. Por ello es "nihilizante", destruye lo que impide la superación de la voluntad de poderío. La construcción implica la eliminación. La justicia como pensar es entonces la tarea constructiva de subir a la suprema altura (lo que se ha erigido como tal), y ésta no es más que la esencia de la voluntad de poderío, que se supera en cada instante a sí misma.

La justicia, señala Nietzsche, es el "supremo representante" de la vida. Este representante tiene su razón de ser en la representación, en el hecho de producirse ante sí mismo y medirse a partir de sí mismo. La esencia del ser exige, como representación, el representante que lleve el ente a aparecer en su ser. La voluntad de poder es esta re-presentación que establece valores, y en la medida en que esos valores son las condiciones para la

intensificación de la voluntad, la voluntad de poder se ejercita a sí misma en su propia esencia.

Toda la metafísica asume, si bien en un olvido total, la esencia de la verdad como dejar aparecer en la des-ocultación lo que está oculto. La justicia, en tanto forma suprema de la voluntad de poder es el fundamento de la esencia de la verdad:

En la metafísica de la subjetividad incondicionada y realizada de la voluntad de poder, adquiere su esencia la verdad como "justicia".⁵⁵

Esta justicia de que habla Nietzsche no tiene nada que ver con las representaciones de la misma provenientes del cristianismo, el iluminismo, el socialismo, etc. Si bien se relaciona con el derecho, para Nietzsche la esencia del derecho consiste en eternizar cada vez una relación de poder.

Un segundo aforismo póstumo le permite a Heidegger caracterizar de manera más acabada esta esencia de la verdad nietzscheana concebida como justicia:

Justicia en tanto función de un poder que lleva su mirada lejos de él, más allá de las pequeñas perspectivas del Bien y del Mal, por lo tanto teniendo un horizonte más vasto de la ventaja - o sea la intención de conservar algo que es más que tal o cual persona.

Heidegger explica que "función" significa el poder cuya mirada lleva lejos de él, más allá del Bien y del Mal. Bien y Mal son puntos de vista de valores relacionados con un suprasensible. El poder que, como perspectivista, "mira lejos", supera todas las perspectivas de valor habidas hasta ahora. Porque el poder mismo es principio de toda institución nueva de valores. Este poder es la misma voluntad de poderío, que va más allá de las perspectivas de valor hasta ahora establecidas, en dirección de la "ventaja" (*Vorteil*, ventaja, provecho, beneficio). Una justicia que tiende a la ventaja es una justicia calculante, en la forma en que la voluntad de poderío "calcula" en la representación proyectante de los valores como sus condiciones de intensificación.⁵⁶

⁵⁵ HEIDEGGER, *N II*, p. 259.

⁵⁶ Sin lugar a dudas, estas referencias heideggerianas a la noción de justicia evidencian la parte más débil de su exposición, sobre

De este modo se revela la íntima unión entre los cinco términos fundamentales de la metafísica de Nietzsche indicados al comienzo. En este sentido, Nietzsche es el pensador a quien el destino ha colocado en posición de desvelar el ser del ente en su totalidad como subjetividad incondicionada y acabada de la voluntad de poder.

2. CRITICA DE LA INTERPRETACION HEIDEGGERIANA.

La interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche es, sin duda, la más completa y sistematizadora de todas las interpretaciones existentes sobre el pensador del eterno retorno. Mi propósito no consiste, en las líneas que siguen, en cuestionar dicha interpretación como un todo, ya que la crítica de la misma exigiría una referencia a la totalidad del pensamiento heideggeriano. Lo que deseo mostrar, simplemente, es que en su interpretación de la voluntad de poder como voluntad calculadora y fijadora de lo que es, Heidegger ha descuidado otros aspectos de la misma que debería haber tenido en cuenta, sobre todo aquellos relacionados con el tema del arte y el aspecto multiplicador de sentidos. A partir de dichas consideraciones es posible pensar otra suerte de razón distinta de esa mera voluntad calculadora, razón que, paradójicamente, tiene más de un punto de contacto con aquel pensar reflexivo que Heidegger ha opuesto al pensar calculador de la tecnociencia. Por esta razón, y en la medida en que desarrollaré en el capítulo siguiente mi interpretación de la voluntad de poder como razón imaginativa, en lo que sigue indicaré solamente algunos puntos a tener en cuenta para ofrecer una interpretación

todo por la poca representatividad de los fragmentos citados en el *corpus* de la obra nietzscheana. STEVENS, JEFFREY, en "Nietzsche and Heidegger on Justice and Truth", en *Nietzsche-Studien*, Band 9, 1980, pp. 224-238, plantea la cuestión referente a si NIETZSCHE ha dado realmente respuesta a la *Wahrheitsfrage* con esta noción de justicia. Como señala STEVENS en p. 227, el lector experimenta inmediatamente sospechas ante los textos que HEIDEGGER cita sobre la justicia para señalar que de esa manera NIETZSCHE responde a la pregunta por la verdad. En un sentido más general, ASAAD-MIKHAIL, FAWZIA, en "Heidegger interprète de Nietzsche", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 73, janvier-mars 1968, pp. 16-55, señala cómo la interpretación de HEIDEGGER termina relacionando, de una manera u otra, los diversos aspectos de la problemática nietzscheana con la cuestión del ser.

alternativa a la heideggeriana, como paso previo al desarrollo de la misma.

2.1. Aspectos discutibles: nihilismo, verdad y cálculo.

Si bien son varios los aspectos discutibles en la presentación que Heidegger hace de Nietzsche, no es posible dejar de señalar la íntima trabazón que esos elementos alcanzan en su interpretación, trabazón que torna sospechosa la crítica aislada de los mismos. Pero como mi "respuesta" a la presentación heideggeriana es otra interpretación que se encuadra en el resto de los elementos referentes al nihilismo que vengo desarrollando, quisiera destacar en este apartado algunos puntos que, sin ser aislados totalmente del contexto interpretativo, pueden ser cuestionados particularmente.

Heidegger considera que Nietzsche no piensa la esencia de la nada, porque identifica el nihilismo con su noción de valor (la nada del ser) determinada, a su vez, por un "ente" privilegiado. En esta caracterización, Heidegger aúna los diversos sentidos del término nihilismo en torno a la noción de valor. Sin embargo, como lo he señalado desde el comienzo, el nihilismo considerado desde el punto de vista del valor es, específicamente, el nihilismo decadente. Sin lugar a dudas, se podrá objetar que en el nihilismo futuro el filósofo artista crea valores, pero la pregunta es: ¿estamos hablando del mismo "valor" en uno y otro caso? Heidegger responde a esa pregunta afirmativamente, señalando que Nietzsche ha proyectado su propia concepción del ente en toda la historia de la metafísica.

Sin embargo, dos elementos deben ser tenidos en cuenta. En primer lugar, la noción de valor aplicada a Platón y el resto de los filósofos tiende a destacar la unión entre metafísica y moral, el carácter "óptico-moral" de la ilusión que genera los mundos trascendentes. "Valor" aquí quiere mostrar la asociación entre lo cognoscible y lo deseable en cuanto "fin" en la historia de la filosofía. En segundo lugar, la noción de "valor" del filósofo artista se opone totalmente a esta caracterización, razón por la cual he utilizado varios veces la palabra "sentido" en lugar de valor para referirme a la creación desde el nihilismo futuro. La oposición entre un valor -trascendente, inmutable- y otro -

provisorio, nunca cerrado en sí mismo, no-fundamento- es más que evidente.

Ahora bien, Heidegger destaca el "uso" del término "valor", uso corriente en la época de Nietzsche y que respondería a la manifestación del ser en ese momento. Sin embargo, como he intentado mostrar a lo largo de estas páginas, Nietzsche constantemente utiliza términos de uso corriente en su época para realizar ese peculiar juego de la recreación de sentidos. Tomando un término con una connotación habitual para la comunidad cultural europea -como, por ejemplo, "nihilismo", "décadence", "*Wille zur Macht*", etc.- realiza un juego de renovación constante sobre las significaciones sedimentadas, tal vez para ejercitar la misma labor de creación de sentidos que le compete al filósofo del futuro. En este contexto, Nietzsche utiliza el término "valor", pero básicamente como "sentido".

"Valor" implica para Heidegger "nada del ser", "sentido", en Nietzsche, contrariamente, apunta a una "riqueza" de ser, siempre entendiendo "ser" como "interpretación". Los "sentidos" nietzscheanos (los valores) muestran la potencialidad creadora del hombre, la posibilidad de crear "sobre " la nada, y si "muestran" la nada, la muestran como "límite" sobre el cual se generan.

En relación estrecha con la idea de valor, se halla para Heidegger el tema del cálculo. Es cierto que Nietzsche utiliza el término "cálculo" para referirse al operar de la voluntad de poder, pero no reduce todo su operar a ese aspecto. Evidentemente, Heidegger necesita esa reducción para lograr una identificación inmediata entre voluntad de poder y voluntad de dominio, pero esa identificación se basa en un tomar la parte por el todo.

Desde mi interpretación, el aspecto "calculante" de la voluntad de poder es el que se relaciona con el aspecto "racionalizante" de la misma.⁵⁷ Un póstumo de la primavera del '87 señala en este sentido:

⁵⁷ En lo que sigue, sólo desarrollaré muy brevemente algunos aspectos de lo que considero este aspecto calculante, ya que en el capítulo próximo, al explicitar la noción de "razón imaginativa" esos aspectos serán señalados con mayor amplitud.

La posibilidad de calcular el mundo (*Die Berechenbarkeit der Welt*), de expresar todo lo que acontece por fórmulas -¿es realmente "un comprender"?⁵⁸

El "comprender" -como forjación de sentidos- necesita de otro elemento, la multiplicación de sentidos:

En la medida en que la palabra "conocimiento" posee un sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene ningún sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos (*unzählige Sinne*): "perspectivismo".⁵⁹

La posibilidad de multiplicación de sentidos señala, desde mi punto de vista, ese otro aspecto de la *Wille zur Macht* (lo que más adelante caracterizaré como aspecto "imaginativo") que en tanto cálculo es esquematización. Sin embargo, admito que aún en esta multiplicación de sentidos "incontables" es posible utilizar la palabra "cálculo", en la medida de la separación con respecto a todo significado último. La consideración de la voluntad de poder y su aspecto "calculante" hace referencia, en este sentido, a uno de los "descubrimientos" de Nietzsche con respecto al lenguaje, y es el carácter de lo que luego Wittgenstein llamará "juego". Aquellos puntos de vista que la voluntad de poder "elige" para acrecentar su propio poder son elementos de un "cálculo" si con ello queremos dar a entender que están separados de todo "significado", en el sentido de significado "último". La muerte de Dios marca para Nietzsche la imposibilidad de los mundos trascendentes y, a nivel del lenguaje, la ruptura con un lenguaje único, revelador de la esencia de una única realidad. Desde este punto de vista, el "significado" atribuible a los términos no es un significado desvelante en el sentido de una verdad última, sino el

⁵⁸ NF 1885-1887, KSA 12, 7 [56], p. 314. NIETZSCHE se pregunta en este póstumo qué es lo que se comprendería de una música si la misma fuera totalmente reductible a fórmulas y cálculos. Y aquí hay que diferenciar los dos aspectos que luego quedarán claros en la noción de razón imaginativa: una cosa es la esquematización, la reducción a unidad de algo, y otra, los sentidos múltiples que se recrean -sentidos que necesitan, por supuesto, de ese cálculo como forma provisoria de unidad.

⁵⁹ NF 1885-1887, KSA 12, 7 [60], p. 315.

aspecto de unidad que debe alcanzar en cada punto la voluntad de poder para poder seguir superándose.

Si el lenguaje es convencional y no revela ninguna "esencia" escondida de las cosas, sino que dichas esencias son reconocidas como "productos" humanos, el lenguaje mismo es un producto que depende, como lo mostrará el análisis genealógico, de diversas circunstancias. Que el lenguaje es un producto es algo que no han visto los metafísicos, que le han atribuido al mismo un carácter casi "celestial" como medio transparente de relación entre el sujeto y el mundo. La insistencia de Nietzsche es la insistencia en el carácter de "producido" del lenguaje; ningún dios y ningún ser hablan a través de él, ningún dios y ningún ser que no sean "interpretación". Lo que destaca el carácter "calculante" de la voluntad de poder es, entonces, el hecho de que los términos del lenguaje son convencionales, que su significado común no depende de "razones últimas" sino de acuerdos y convenciones entre los hombres y que en virtud de esto existe en el lenguaje una fuerza creativa relacionada con la posibilidad de ruptura con los significados asignados convencionalmente y la formulación de nuevas metáforas.

Lo fundamental es el romper con el mundo trascendente de las metafísicas y religiones en el sentido de "significados últimos", y esto es lo que posibilita la creación por parte del hombre. Creación no a la manera de un supersujeto representativo dominador del ente, como pretende Heidegger sino, justamente, de un sujeto debilitado como señala Vattimo.⁶⁰

Porque aquí el sujeto está asumido como "multiplicidad", rompiendo con esa relación violenta que lo convertía en *arkhé* última en la metafísica moderna. El sujeto múltiple es aquel que utiliza el término "sujeto" para designar esas aglutinaciones temporarias de los *quanta* de poder que le permiten, por ejemplo, actuar, o pensar, sabiendo que el "sujeto" es una falsificación. Si el sujeto es falsificación -y ya he señalado de qué manera muestra Nietzsche los "orígenes" de la misma-, el "objeto" también lo será, de la misma manera que la relación que los une, la representatividad. El modo de conocimiento que Nietzsche desarrolla a partir de las nociones de "falsificación" e "interpretación" no

⁶⁰ VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. J.C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 25 ss.

es representativo primariamente en tanto "asegurador" del ente en cuestión. Aquí está admitido que no existe más ente que aquel que se construye mediante el lenguaje, y se podría objetar que ésta es la máxima de las representaciones, porque ya del ente "no queda nada" más allá de lo construido por el hombre. Pero lo que Nietzsche quiere significar es que del ente "nada sabemos" más allá de nuestra interpretación, pero la misma está en cambio constante, cambio que impide la objetivación del ente en una figura única. Concebir a los entes según una única perspectiva representa, desde mi punto de vista, la máxima dominación y el máximo aseguramiento. Y esto es lo que ha hecho toda la metafísica buscadora de *arkhai* criticada por Nietzsche. El perspectivismo está indicando una posibilidad de romper con ese aseguramiento último del ente, no desde una posición aséptica y "libre de dominación", sino desde una posición que admite el elemento de dominio presente en la interpretación, pero que destruye constantemente ese dominio para evitar el anquilosamiento en figuras últimas. Lo momificado, sin duda, es lo más dominable. Precisamente el intento nietzscheano, el planteo del cuidador de sepulcros que libera la vida en forma de mariposas, niños, ángeles, marcha en otra dirección.

Por eso pienso que calificar la noción de verdad de Nietzsche como "certeza" es ubicarlo en una tradición cuyos principios desea destruir, no por razones intelectuales, sino por razones vitales. Porque si la filosofía se ha "asegurado" de la verdad en la certeza, la noción de error útil pretende aseguramientos provisorios, para romper con esa negación de la vida en su devenir que suponen las verdades últimas aseguradas de la metafísica. Nietzsche admite que "hay que asegurar" (un sentido, un valor) para no caer en el vértigo de lo deveniente. Pero este aseguramiento, necesario por razones vitales, también debe ser constantemente destruido por razones vitales. Las verdades no son últimas, son provisorias, son formas de fijar algo estable para no caer en el vértigo del sin-sentido, de la nada. Esta es la única forma de verdad factible para el filósofo que ya no dispone de oídos para escuchar la voz de ningún dios-ser-idea-verdad y que conoce los límites del lenguaje.

Por otro lado, en su interpretación de la verdad y su oposición al arte, Heidegger se mantiene siempre en uno solo de los aspectos que caracterizan la noción de verdad en Nietzsche, y es aquel que tiene que ver con el tema del error a partir de la fijación de lo

deviniente. En este sentido, coloca la verdad del lado de lo permanente y el arte del lado de aquello que permite la transfiguración y el cambio. Como la vida es en sí misma perspectivística y se supera en el aparecer, el arte del "gran estilo" será aquel que permita que la vida ascienda, eludiendo el reposo. Arte, vida y cambio por un lado, frente a verdad, fijación y reposo por el otro. De allí que Heidegger interprete el póstumo "Tenemos el arte para no perecer en la verdad" considerando que la verdad a la que aquí se refiere Nietzsche es la verdad de la fijación: no se puede vivir entonces en la verdad porque la vida es siempre superación de sí misma y, con esto, de las estabilizaciones.

Pero se podría interpretar ese póstumo en el sentido de la verdad originaria, aquella otra "verdad" que funciona como límite de lo expresable, y en este sentido el arte nos impide perecer en esa verdad del vértigo y del sin-sentido porque se mueve sobre las "apariencias", evitando caer en el *Abgrund*.

2.2. La "animalitas".

Otro aspecto a tener en cuenta es la caracterización que hace Heidegger de la inversión de la concepción del hombre como *animal rationale* en la *animalitas* exacerbada por Nietzsche. En este sentido, Nietzsche habría invertido los términos, colocando en el lugar preponderante de la razón lo corporal y ubicando a la razón en un lugar subordinado.

Ahora bien, ¿qué es lo que define y caracteriza a esa "animalitas"? La *Wille zur Macht* que Heidegger ha calificado como calculante y racionalizante. De modo tal que en la interpretación heideggeriana existen dos extremos que acaban por tocarse: cuando Heidegger interpreta la voluntad de poder en su operar, se queda, desde mi punto de vista, en un aspecto de la misma, que es la racionalización y el dominio, de modo tal que la *Wille zur Macht* se transforma en el antecedente de la razón calculadora tecnocientífica; pero, por otro lado, cuando califica al "nuevo hombre" nietzscheano, se va al otro extremo, a la "animalitas", que opone a la razón, sin tener en cuenta que toda su caracterización anterior de la voluntad de poder la ha transformado en un elemento racional-calculante. Siendo consecuente con dicha caracterización, Heidegger tendría que haber caído en la cuenta de que caracterizar

al hombre desde la "animalitas" no significaba una oposición a lo racional.⁶¹

Este "olvido" interpretativo muestra, según mi parecer, que Heidegger ha absolutizado algunos aspectos de las concepciones nietzscheanas que se presentan en la típica estructura de conflicto (por ejemplo, elemento calculante-elemento productor de sentidos en la *Wille zur Macht*, corporalidad-racionalidad en el hombre) considerando que la elección nietzscheana se detenía en alguno de los polos. Lo que intentaré mostrar, en las líneas que siguen, es que si hay algo que Nietzsche evita son los extremos, porque la elección por los mismos representa una respuesta reactiva y, a veces, tan nihilista como la que se critica.

El Nietzsche de la *Wille zur Macht* entendida como razón imaginativa frente al Nietzsche heideggeriano de la *Wille zur Macht* como cálculo, permitirá ofrecer una posibilidad reflexiva acerca de un tipo de racionalidad que, en lugar de anteceder y preparar el camino de la razón instrumental, dará las bases de un nuevo pensar que intenta eludir los peligros que la misma genera en el mundo del nihilismo tecno-científico.

⁶¹ Por otro lado, otro elemento a tener en cuenta es el hecho de que HEIDEGGER considera que para NIETZSCHE el cuerpo es el *factum* último, lo cual, desde la interpretación de la *Wille zur Macht* como ficción, carece de sentido (en mi interpretación).

VI

La idea de una
razón imaginativa
en
la filosofía de
Nietzsche:
pensamiento,
acción y
lenguaje.

**VI. LA IDEA DE UNA RAZON IMAGINATIVA EN LA FILOSOFIA DE
NIETZSCHE: PENSAMIENTO, ACCION Y LENGUAJE .**

1. LA CRISIS DE LA RAZON.

El camino reflexivo nietzscheano muestra a la razón hipertrofiada como una sombra de Dios, que ocupó su lugar, una vez desaparecido éste. El camino heideggeriano interpreta la noción de *Wille zur Macht* como un antecedente directo de la razón calculadora tecnocientífica. Dos aspectos de la crisis de la razón son indicados en estos trayectos: la crisis de la razón pretendidamente totalizadora, abarcadora, sistematizadora de todos los ámbitos del ser y del conocer, por un lado, y por otro, inversamente, la reducción de la razón a un solo aspecto de sí misma, el aspecto calculador. Una crisis por expansión, en un caso, una crisis por limitación, en el otro. Según Heidegger, la crítica de Nietzsche a la razón expandida lo habría llevado, con su noción de *Wille zur macht*, al otro extremo: el de la limitación de la razón a un solo aspecto de la misma. Lo que intentaré mostrar en las líneas que siguen es que, si algo elude la noción de voluntad de poder, es precisamente los extremos, y que a partir de la misma es posible pensar en una idea de razón como razón ampliada en el sentido de una razón imaginativa.¹ Delinear los aspectos generales de la crisis de la racionalidad es, en este sentido, imprescindible para mostrar a qué apunta esta noción de razón imaginativa y cómo se inserta en dicha crisis.

La crisis que "registra" el nihilismo integral de Nietzsche es la crisis de aquella razón que encuentra su paradigma en Hegel, como símbolo de la filosofía que alcanza la máxima conciliación.

¹ HABERMAS, J., en "La modernidad, un proyecto inacabado", en *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, pp. 444-464, califica a los que oponen la voluntad de poder a la razón instrumental como esteticistas. Si existe algo que intento eludir a partir de esta concepción de razón imaginativa es precisamente el esteticismo y el puro ludicismo, como lo señalo repetidas veces a lo largo de este trabajo. Leer a NIETZSCHE "en clave esteticista" es leerlo en una dirección interpretativa que, si bien se ha hecho muy común, creo que es una de las más alejadas de los intereses nietzscheanos.

Esta razón logra superar las "aparentes" oposiciones en la *Aufhebung*. La así llamada "razón clásica"² es la razón que se rige con esquemas abstractos que permiten establecer una jerarquía ordenada dentro de la cual es posible "disciplinar todo evento y forma de experiencia".³ En este orden armonioso, realidad y concepto guardan relaciones que van desde la completa identificación -en un extremo-, pasando por diversos grados de mayor o menor equiparación, pero manteniendo siempre un nexo que, en la mayoría de los casos, convierte a los productos de la razón en categorías ontológicas. Esta característica ordenadora de la razón, que la llevó a disciplinar tanto el mundo natural como el mundo social mediante leyes estrictas, acabó por transformarla también en la facultad superior y por excelencia del hombre, la estructura última de configuración de lo real, y el fundamento que puede considerarse seguro en la exploración de lo real, y en la legislación interior y exterior a ella misma.

La "casa del saber" se constituyó a partir de esta idea de razón, como razón total y totalizante, capaz de abarcar todas las posibilidades del conocer y del ser, del decir y del hacer. En esta casa, todo estaba jerarquizado y ordenado, y cada disciplina tenía determinado su "cuarto". La dirección del hogar le correspondió durante un tiempo a la filosofía, luego su lugar fue ocupado por el modelo del saber científico. Pero Nietzsche es uno de aquellos que han abandonado esta casa, dando un portazo a sus espaldas,⁴ y rechazando el sedentarismo de la única casa definitiva, ahistórica y omniabarcadora.

En esta casa, se habían configurado las "leyes naturales de la razón", determinando para la misma un carácter suprahistórico y

² En el debate en torno a la crisis de la racionalidad, se tiende a unificar en el término "razón clásica" las características de aquella razón que se supone en crisis en los diversos ámbitos del saber. Véase JARAUTA, F., "Fragmento y totalidad. Sobre los límites del clasicismo", en AA.VV. *Los confines de la modernidad. Diez años después de Heidegger*, (en adelante, *CM*) Barcelona, Granica, 1988, pp.57-78; GARGANI, A. "Introducción" a AA.VV. *Crisis de la razón. Nuevos modelos de la relación entre saber y actividad humana*, (en adelante, *CR*) a cargo de A.GARGANI, (sin ind. de trad.), México, Siglo XXI, 1983, p. 9.

³ GARGANI, A., "Introducción", *CR*, p. 9.

⁴ *Za*, KSA 4, "Von den Gelehrten", p. 160, trad. p. 185: "Pues ésta es la verdad: he salido de la casa de los doctos, y además he dado un portazo a mis espaldas".

autofundado. La labor de Nietzsche, en este sentido, es la de mostrar esa razón como producto, fundada en el interés, en la fisiología, e inscrita en una historia de sentido, en una interpretación determinada relacionada con una voluntad de poder determinada.⁵

La razón ahistórica, que constituyó el punto de apoyo de toda la filosofía logocéntrica monotónico-teísta, es una razón que realiza un trayecto unidireccional en la búsqueda del fundamento. Porque es una razón ansiosa de seguridad, de encontrar "un lugar de descanso" en un fundamento que se postule como realidad primera y que pueda ser expresado en un lenguaje transparente. En este sentido, la razón criticada por Nietzsche es la razón que intenta resolver las contradicciones a cualquier precio y generalmente el precio pagado consiste en el rechazo total de los términos de la contradicción, para alcanzar la conciliación y lograr la síntesis. A esta razón dialéctica, conciliadora, Nietzsche opone una razón trágica, que reconoce los términos de los conflictos y no intenta conciliaciones forzadas, ni anulaciones unilaterales.⁶

La razón trágica es aquella que, al enfrentarse con las contradicciones o los polos de un conflicto, los acepta como tales sin intentar reducciones o anulaciones de los mismos por obra de una síntesis. La razón trágica reconoce, en este sentido, la irreductibilidad de ciertas situaciones conflictivas, y el hecho de que los intentos conciliatorios de la razón clásica obedecen a una necesidad de seguridad e identidad.⁷ Frente a la razón hegeliana,

⁵ Como señala CAMPILLO, A., "Una crisis permanente o cómo contar la historia de la razón", en AA.VV., *La crisis de la razón*, (en adelante, *LCR*), edición preparada por Francisco Jarauta, Murcia, Universidad de Murcia, 1986, pp. 139-162, en p. 143: "Remitir el fundamento de la razón a algo que está fuera de ella supone, por tanto, inscribirla en una historia concreta, en una sociedad determinada, en una situación específica, en una estrategia de lucha. Es decir, supone abandonar la idea de la razón en singular y en mayúscula. Supone comenzar a hablar de las razones, las interpretaciones, las morales, los saberes".

⁶ Sin embargo, como señalaré más adelante, la razón imaginativa no es una razón trágica en el sentido absoluto (aquella razón que ve sólo la contradicción qua contradicción y se inmoviliza en ella), sino que intenta ir más allá de la afirmación de todo extremo -los polos del conflicto, los extremos de la contradicción.

⁷ LOWITH, K., en *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, presenta a Hegel y NIETZSCHE como dos puntos extremos de la razón moderna y su crisis. El intento de la filosofía nietzscheana es el de forjar un pensamiento que se

buscadora de síntesis, la razón trágica rechaza las conciliaciones apresuradas de la razón dialéctica, desenmascarando sus "orígenes" fisiológicos (el temor a la contradicción, a la diferencia). Frente a la búsqueda de las totalidades, la razón trágica pone el acento en lo singular y en la afirmación de lo que se presenta,⁸ sin intentar "consuelos".

A partir de la razón trágica, la imagen totalizante y cerrada de la razón logocéntrica entra en crisis. Sin embargo, diversos caminos de esta crisis y de esta ruptura ya habían sido recorridos. Los románticos fueron quienes tal vez mejor expresaron esta nostalgia por la casa perdida, por la desaparición de los sentidos últimos explicativos de todo el orden del ser y garantizadores del orden del conocer. Una vez quebrado el orden cósmico, y siendo imposible restituirlo externamente, fue necesario crear un nuevo yo interior que realizara el intento conciliatorio. El viejo orden quebrado, la casa de los "padres" ya no estaba afuera, ahora un yo interior podía albergarla - o, por lo menos, realizar el intento. Frente a un mundo amenazante, destructor de los antiguos órdenes, se alzaba una patria interior, única patria que, para los románticos, se podía poseer relamente sin ser expropiada, por ser la patria más cercana. Ese otro mundo que se había construido mediante la razón ya estaba perdido para los románticos, el antiguo dios estaba muerto, el sujeto racional, desaparecido. Pero existía la posibilidad, frente a tanta pérdida, de una propiedad inalienable: la propiedad interior.

sustraiga a esa razón dialéctica hegeliana resolutoria, y la forma de realización de este intento es la afirmación de lo múltiple y la irreductibilidad de los momentos singulares de lo real. La razón trágica de NIETZSCHE es la razón que enfrenta la crisis sin necesidad de consuelos éticos ni conciliaciones.

⁸ Caracterizando la tragedia en Schopenhauer frente a la concepción de lo trágico en NIETZSCHE, CACCIARI, M., en *Drama y duelo*, presentación y traducción de Francisco Jarauta, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 7 ss., señala que en la concepción del filósofo pesimista lo trágico consiste en el decir sí al no-querer (el *dran* - acontecimiento e irrevocable decisión- por el cual la voluntad quiere contra sí misma). En cambio, para NIETZSCHE, que afirma la imposibilidad del no-querer (la voluntad prefiere querer la nada antes que no querer), lo trágico es la afirmación del *Fais* que "abrazo la danza de las manifestaciones y las diferencias". En ambos autores, lo trágico tiene un signo positivo, pero mientras que en SCHOPENHAUER el sí implica la posibilidad de liberarse del querer, en NIETZSCHE el sí es afirmación de la voluntad.

La crisis de la razón llevó a los románticos al otro extremo de la misma, a la afirmación de una imaginación exacerbada como única fuerza configurativa. Porque, en última instancia, se podría decir que el *pathos* romántico obedece a un intento refundacionista que busca lo perdido, el *pathos* romántico es *Sehnsucht* ansiosa de infinito -como en Wagner-, de "superar" los límites, de "expresar" lo otro perdido que ahora se ubica en lo interior. La nostalgia (*Sehnsucht*) es un recuerdo de la pérdida, es tendencia erótica⁹ que se dirige al pasado y siente el dolor de no poder ya intuir, de necesitar la mediación de la memoria. En este sentido, la nostalgia se torna continuo tender-hacia, ir hacia atrás, dolor infinito en la búsqueda de lo imposible.

Esta respuesta a la crisis de la razón dada por los románticos es una respuesta refundacionista:¹⁰ la razón ya no puede ser fundamento último, es necesario buscar otro fundamento con características similares, pero más cercano: la patria interior, el yo romántico. Otra respuesta posible -ejemplificada en algunos posmodernos- es la anarquía: estalló la casa del saber, perdámonos en los fragmentos. No existe posibilidad de reconstrucción ni de refundación, sólo la vivencia trágica en lo fragmentario y en el límite, la pérdida en las diferencias.

Pero puede plantearse otra posibilidad de enfrentamiento con la crisis, y es la respuesta asumida por Nietzsche en el nihilismo futuro:¹¹ ante el "acontecimiento" del estallido de la casa del

⁹ Como señala CACCIARI en *Drama y duelo*, p. 92, "...es Eros quien mueve la *Sehnsucht*, quien acerca-separa sus elementos: Eros, hijo de Poros y de Penia, tendencia a la idea, pero interminable, recuerdo de la forma, nunca intuición".

¹⁰ Cuando NIETZSCHE caracteriza a los románticos, lo hace a partir de sus aspectos reactivos: "¿Es que el antagonismo de lo activo y lo reactivo no se disimularía bajo el antagonismo de lo clásico y lo romántico?", *NF 1885-1887*, *KSA* 12, 9 [112], p. 400. La identificación del romántico con lo reactivo significa que la creación de sentidos se realiza por "reacción" (como los esclavos creaban valores por odio al señor): en la calificación que les adjudico de "refundacionistas", los románticos son aquellos que asisten a la desaparición del fundamento y reactivamente, impulsados por el sentimiento de pérdida, buscan un nuevo fundamento con características similares al perdido (en lo que respecta a su función).

¹¹ La postura anterior, de pérdida en lo fragmentario una vez estallada la casa del saber, podría asociarse con el NIETZSCHE del nihilismo integral (y, en este sentido, quienes interpretan al filósofo alemán de esta manera, se quedan en las obras de este período). Pero hay que hacer la salvedad, ya indicada en el

saber y del lenguaje, se desecha toda idea de reconstrucción total, porque el suelo ya no es seguro. Pero sobre ese suelo movedizo se pueden construir, temporariamente, casas provisorias, asumiendo nuestra condición de nómades,¹² de viajeros. Así como el estallido de la casa de la tonalidad le permitió a Schönberg construir nuevos órdenes, de la misma manera Nietzsche considera la posibilidad de nuevos lenguajes y nuevas interpretaciones a partir del perspectivismo: órdenes múltiples según reglas propias, históricas, frente a la antigua ley de la *ratio* suprahistórica ordenadora.

Esta es la posibilidad que plantea la crisis de la razón enfocada desde la temática del nihilismo: la apertura a nuevos órdenes, nuevos lenguajes, nuevas "razones". La noción de *Wille zur Macht* como propuesta de construcción de esos órdenes muestra que el intento nietzscheano no se queda en la pérdida en lo fragmentario. A la razón totalizante dadora de sentidos últimos no se le opone la pura fragmentariedad carente de sentido, sino la voluntad de poder como creación que recoge la multiplicidad y la contingencia, y las aglutina en forma provisorias para luego seguir creando desde la pluralidad. En esta nueva concepción de la razón, la misma ya no es pensada como facultad separada y ajena al poder, sino que se reconoce su carácter "interesado", el aspecto de poder que la misma encierra y que no niega.

2. DE LA RAZON TOTALIZANTE A LA RAZON INSTRUMENTAL.

Una de las características de la crisis sufrida por la razón totalizante es su aparente "degeneración" en razón instrumental. En efecto, se ha pensado que la razón convertida en mero instrumento desprovisto de significados y sentidos es lo "otro" de la gran razón de la filosofía, que pretendía abarcar en sí todos los sentidos del ser y del conocer.

tratamiento de esta temática en el capítulo correspondiente, de que la crítica se encuentra guiada por ciertos criterios (y en este sentido, la anarquía no sería tan anárquica).

¹² BENN, G., en "Nietzsche, cincuenta años después", en *Ensayos escogidos*, trad. S. GALLARDO y E. BULYGIN, Buenos Aires, Alfa, 1978., pp. 111-121, destaca el carácter nomádico del pensamiento de NIETZSCHE a partir de lo que él llama "el cuarto hombre", el hombre de la "pérdida del centro" que ya no se detiene en ningún lugar, como tipo de hombre característico de su época.

Es cierto que la razón instrumental representa la separación de significados y valores, y así lo han destacado quienes, como los miembros de la Escuela de Frankfurt, han teorizado sobre esta cuestión. Este tema se relaciona, para estos autores, con la paradójica situación según la cual la humanidad "en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie".¹³ Analizar esta situación supone reflexionar sobre la racionalidad y su configuración contemporánea como razón instrumental.

Como señalan Horkheimer y Adorno, cuando se habla de razón es necesario diferenciar el tipo de razón a que se está aludiendo, ya que la misma ha sufrido una serie de variaciones fundamentales a partir del momento que decreta su "nacimiento oficial" en Grecia. Esta razón que surge en los grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles y en las consignas socráticas es una razón *objetiva*, tendiente a captar la realidad como un todo y a determinar el carácter racional del individuo en virtud de su armonía con el cosmos.¹⁴ La razón objetiva, interesada en fines y valores, se estructuraba desde los contenidos y nociones que hacían referencia a la totalidad que se deseaba captar, y ordenaba el actuar del hombre a partir de la comprensión objetiva del universo. Esa razón ordenadora era la misma razón que se descubría en el cosmos con el cual el individuo pretendía alcanzar la conciliación.

La razón, se dice que decía Sócrates, conoce el bien y puede determinar la conducta éticamente buena. La razón objetiva se constituyó desde sus inicios como estrecho vínculo entre la ética y la metafísica, con capacidad para regular la vida del hombre en su

¹³ Tal como lo señala el "Prólogo" a la primera edición alemana de HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Se cita según la traducción de H.A.Murena, *Dialéctica del iluminismo* (en adelante, *DI*), Buenos Aires, Sur, 1969, p. 7. PERLINI, T., en *La escuela de Frankfurt*, trad.M. RUSSOTO, Caracas, Monte Avila, 1976, pp. 9 ss., señala este tema como dominante en las reflexiones de los miembros de la Escuela.

¹⁴ HORKHEIMER, M., *Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1967, trad. española *Crítica de la razón instrumental*, trad. H.A.MURENA y D. VOGELMANN, Buenos Aires, Sur, 1969. Véase "I. Medios y fines", p. 16 ss.

relación con el universo y los demás individuos precisamente a partir de esa totalidad que ella misma fundamentaba.¹⁵

La teoría de una *razón subjetiva* se basa en la consideración de la racionalidad como capacidad humana, consideración no excluida de los grandes sistemas de la razón objetiva, para los cuales esa razón propiedad del intelecto era expresión o parte de la otra gran razón. Pero históricamente se produjo una absolutización de ese elemento, que fue ganando preponderancia a partir del desarrollo de la lógica formal, hasta convertirse en el único concepto posible de razón para la sociedad contemporánea. En la medida de la independización de la lógica de todo contenido y de todo fin, la razón se torna en instrumento o medio que puede ser aplicado a cualquier contenido, y se estructura según el modelo matemático, transformando el pensamiento en "*training* para la ejecución de ejercicios a determinar".¹⁶

Para Marcuse esta transformación se explicita con la conversión de la lógica en lógica de dominación. Este proceso se inicia con la supremacía del *biós theoreticós* en la filosofía aristotélica, con lo cual comienza una etapa en la que el filósofo se va desligando de las contingencias empíricas, generando un campo -objeto de reflexión- de pureza abstracta.¹⁷ En la lógica formal se establecen proposiciones que indican formas generales de pensamiento, indiferentes con respecto a los objetos. Este es para Marcuse el primer paso en la dirección de una razón tecnológica,¹⁸ en la

¹⁵ Como señala HORKHEIMER en "Sobre el concepto de razón", en HORKHEIMER M., y ADORNO, Th., *Sociológica*, trad. V. SUAREZ DE ZAVALA, Madrid, Taurus, 1966, pp. 257 ss., la corrección del actuar humano implica la consonancia con esa totalidad a la que se accedía mediante el pensamiento. Evidentemente, esta caracterización se corresponde con aquella otra que hace NIETZSCHE cuando critica los sistemas metafísicos.

¹⁶ ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, "I.Q.", 126, p. 261.

¹⁷ MARCUSE, H., *One-dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964, edic. española *El hombre unidimensional*, trad. J.GARCIA PONCE, Ed. J. Mortiz, México, 1968, p. 154.

¹⁸ MARCUSE establece la diferencia entre una razón pretecnológica (la razón objetiva de HORKHEIMER y ADORNO) y una razón tecnológica (razón subjetiva). La razón pretecnológica es la reveladora del ser y del deber ser, de lo verdadero frente a lo que parece serlo. Por eso la filosofía se ubica en un mundo bidimensional, en donde lo verdadero y lo falso, lo real y lo aparente, son fuerzas antagónicas a la vez que condiciones ontológicas. En este universo, la razón es poder negativo que señala lo verdadero y niega lo que

medida en que el pensamiento desligado de los objetos pierde todo interés en la modificación de la realidad y la acción. Pero está presente una forma de dominio, en la medida en que el universal permite ejercer el control de los casos particulares. Al transformarse todos los entes -físicos, mentales, naturales y sociales- en signos funcionales, pasibles de ser sometidos a las mismas leyes, se convierten, a su vez, en entes controlables. La universalidad de la lógica es para Marcuse no sólo un elemento de dominio, sino una "falsa abstracción", en la medida en que es una universalidad puramente formal, que deja de lado la interrelación del sujeto con su mundo.¹⁹ El *lógos*, antes identificable con el ser, se transforma a partir de la lógica aristotélica en *lógos* ordenador, clasificador, manipulador, prefigurador de la racionalidad tecnológica.

Porque la razón subjetiva es formal, vacía, calculadora, estratégica y, al interesarse en todo como medio para conseguir otra cosa, se transmuta en razón instrumental.²⁰ La naturaleza deja de ser aquella fuerza con la cual el hombre pretendía armonizarse, y se convierte en objeto y material de dominio fungible (en forma similar al valor que poseen los individuos para los poderes sociales). Esta metamorfosis de todo lo existente en "materia prima" se hizo posible a partir de ciertas consignas de la

vulgarmente se conoce como realidad en nombre de la "verdadera realidad". Al establecer el pensamiento la verdad como negación, genera juicios de tipo imperativo: el "es" es, en rigor, un "debe" (cuando se afirma "el hombre es libre", se quiere señalar que "el hombre debe ser libre"). Esa tensión entre el ser y el deber-ser conforma uno de los elementos del universo bidimensional del mundo griego antiguo. Contrariamente, la razón tecnológica se caracterizará por ubicarse en un universo unidimensional, en el que ya el poder crítico negativo ha desaparecido.

¹⁹ No es que MARCUSE niegue la necesaria universalidad del pensamiento (si el pensamiento no fuera universal carecería de importancia, señala en *One-dimensional Man*, 5, p. 138, trad. p. 158), pero distingue entre abstracciones falsas y verdaderas. Si bien el pensamiento supone la trascendencia con respecto a las situaciones históricas de las que parte, siempre se encuentra relacionado con la misma, sobreviviendo la base a la negación. Las falsas abstracciones son aquellas que se presentan como puramente formales.

²⁰ De ella dice ADORNO en *Minima Moralia*, "Olet", 125, p. 260: "razón subjetiva, a la que no le es dado pensar algo verdadero obligatorio en sí mismo, concibiéndolo tan sólo como lo intercambiable (*Austauschbares*) por otra cosa".

Aufklärung: la unión de saber y poder en la ciencia, el criterio de verdad del cálculo y la utilidad, la acusación de "metafísico" para todo aquello que no se adaptaba a dichos criterios, etc. La *Aufklärung* que arrastró consigo a toda metafísica eliminó también la razón objetiva, eliminación propiciada por las condiciones de aparición del capitalismo que, al otorgar un primado exclusivo al proceso de producción dejó de lado el "para qué" de la razón (*Wozu der Vernunft*). De este modo, la razón guiada por las premisas del Iluminismo, pretendiendo "destruir los fetiches conceptuales, anula finalmente el concepto de sí misma".²¹ La idea de razón se convierte en un símbolo sin sentido, y halla su representación típica en la estrategia de guerra como adecuación óptima de los medios a los fines. Es la filosofía que, desde Descartes, se pone al servicio de los modos de producción, la que permite y propicia tal concepción de la razón, en la que, poco a poco, los viejos conceptos del racionalismo (razón, espíritu, voluntad, etc.) van perdiendo objetividad. El iluminismo degenera en científicismo, en el que la ciencia es el tribunal último para decidir todas las cuestiones,²² lo que trae como consecuencia la reducción de todo a objeto -que posibilita el dominio- y la neutralidad de la razón.

La racionalidad tecnológica delineada por Marcuse ya desde la lógica aristotélica implica la utilización de todos los objetos como instrumentos. El operacionalismo de la ciencia, que organiza la materia como elemento de control, instrumentaliza lo que se presenta,²³ neutralizando la idea de razón. La ciencia es una tecnología *a priori*, pero esta tecnología es una forma de control

²¹ HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th., "Razón y autoconservación", en *teoría crítica*, trad. J. DEL SOLAR B., Barcelona, Seix Barral, 1973, pp. 141 ss.

²² "Rige actualmente un consenso casi general acerca de que nada ha perdido la sociedad con el ocaso del pensar filosófico, ya que éste ha sido reemplazado por un instrumento cognoscitivo más poderoso: el pensamiento científico moderno", señala HORKHEIMER en *Crítica de la razón instrumental*, p. 69.

²³ Como ejemplo de esta actitud instrumentalizadora de la ciencia, que valora los términos en virtud de su eficacia (índice del aspecto manipulativo de la ciencia), MARCUSE cita un pasaje de W.V.O. QUINE quien, en *From a logical Point of View* señala que "el mito de los objetos físicos" difiere sólo en grado del "mito de los dioses de Homero", siendo el primero superior, en tanto es más eficaz que otros mitos para obtener una estructura manejable en el flujo de la experiencia. Véase *One-dimensional Man*, 6, n.2, p. 149.

social.²⁴ La razón que se pretende neutral es, entonces, un mecanismo de dominio que implica la reificación, la conversión de naturaleza y hombre en objetos como material disponible.

Desde el punto de vista del lenguaje, los conceptos se vacían de significado en la medida en que la razón subjetiva sólo reconoce el "valor operacional", y todo intento de trascender este valor es calificado como "superstición".²⁵ En su asociación con los modos de producción, el pensamiento es un recurso "para ahorrar trabajo", las ideas se automatizan, y el lenguaje se transforma en *small talk*²⁶ en el que sólo se busca producir efectos y utilizar las palabras como recursos del poder.²⁷

3. RAZON TOTALIZANTE Y RAZON INSTRUMENTAL: UNIDAD METODOLOGICA.

Pero entre aquella razón totalizadora criticada por Nietzsche y esta razón instrumental de nuestro siglo -que Heidegger identifica con la voluntad de poder- se puede señalar una misma implicancia metodológica que las emparenta más allá de las diferencias: una y otra optan por el camino unidireccional, el que conduce, en un caso, al fundamento seguro, en el otro, al "progreso sin fin". Porque mientras que la razón totalizante busca la *arkhé*, en el caso de la razón instrumental presente en la técnica actual existe un principio ("todo es posible")²⁸ que genera una carrera desmesurada

²⁴ MARCUSE, H., *One-dimensional Man* 6, p. 158, trad. p. 177.

²⁵ HORKHEIMER, M., "Sobre el concepto de razón", en *Sociológica*, p. 265.

²⁶ HORKHEIMER, M., *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1974, "Small talk", p. 72. El "small talk" es la conversión del lenguaje en una suerte de atavio que indica la pertenencia a un grupo, ya que en esta habla no interesa el contenido de lo dicho sino la posibilidad de mantenimiento de las costumbres, en una reducción del lenguaje a su función ceremonial y en una transmutación del mismo en "cosa deportiva" ("Er wird sportifiziert", ADORNO, *Minima Moralia*, 90, pp. 179-180.)

²⁷ La palabra es el instrumento de los conductores de masas, convertida en *hypnotischer Hammer* (HORKHEIMER, *Notizen...*, "Das Ende des Sprechens", p. 26) y potencia mágica que se repite una y otra vez sin importar qué es lo que se dice mediante ella.

²⁸ ELLUL, J., en "Recherche pour une Ethique dans une société technicienne", en AA.VV., *Ethique et Technique*, Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1983, pp. 7 ss., señala como caracteres del progreso técnico la ausencia de finalidad, el

-pero guiada, paradójicamente, por el cálculo- en persecución de objetivos siempre nuevos.²⁹

Tanto la razón totalizante como la razón instrumental caminan en un solo sentido, apuntando a un objetivo que, tal vez, podría representarse como un punto al final de una recta, en un caso, seguro, en el otro, incierto, tal vez infinito. Se podría objetar que tal vez la imagen del círculo caracteriza mejor ciertas figuras históricas de la filosofía, y también la figura del desarrollo de la razón instrumental en la tecnociencia. Sin embargo, la imagen lineal persiste por debajo: en el ámbito de la filosofía, el primer principio ordenador, la *arkhé* suprema se halla siempre en la cúspide del recorrido y ordena a partir de allí todo lo que le está subordinado. Tal vez el camino de llegada atravesase puntos no lineales, tal vez la razón realice pasajes por zonas alejadas del camino principal, pero lo buscado es ese fundamento seguro y asegurador que se encuentra al final del camino. En el caso de la razón instrumental también se sabe el objetivo, y se disponen los medios para alcanzarlo, y aún cuando en la tecnociencia se ignore el objetivo final, la razón opera linealmente -mediante el cálculo- pasando de un punto a otro para arribar a un resultado.

Sin lugar a dudas, la unilateralidad de la razón instrumental es más evidente, debido al aspecto calculador del pensamiento tecnocientífico, en tanto la razón totalizante, signada con el aura de los fines y valores, parece escapar a esta característica. Pero la técnica, lugar por excelencia del desarrollo operativo de la razón instrumental, lleva a la razón totalizante a ver su imagen invertida en el espejo de la autoconciencia de su carácter

autocrecimiento y la tendencia a la aceleración, y el principio de "Nada es imposible" es destacado por HOTTOIS, G., en "Aspects d'une philosophie de la technique", en la misma obra colectiva, pp. 53-66, especialmente p. 61.

²⁹ En mi ponencia "Prometeo, la técnica y la prudencia", *Actas de las II Jornadas Nacionales de Etica*, Buenos Aires, agosto de 1987, pp.130-137, utilizo la figura de Prometeo para caracterizar este aspecto desmesurado de la razón instrumental presente en la tecnociencia. Prometeo fue el encargado de entregar a los hombres el fuego, que dio origen a las distintas *tekhnai*, como así también se encargó de la enseñanza de los números, las letras, y otorgó el don de la memoria. Prometeo es el "prudente", pero cuando Hermes se enfrenta con él, lo acusa, paradójicamente de "imprudente". Mi interpretación apunta a relacionar esta acusación -siglos mediante- con las características de la técnica actual; "imprudente" por exceso, por "desmesura" en la persecución de sus objetivos.

estratégico. Porque la razón supersignificativa se ve, en su imagen en la razón instrumental, en el otro extremo de la carencia de significación, pero se reconoce en el mismo operar unilateral. El análisis nietzscheano ha desenmascarado a la razón totalizante como razón unilateral, al caracterizarla como "razón hipertrofiada". Esta razón es unilateral porque al enfrentarse al ámbito de la contradicción -orden lógico- o de la conflictividad -orden de lo "real"- elige los extremos.

4. LA IDRA DE UNA RAZON IMAGINATIVA.

Si tanto la razón totalizante como la razón instrumental de la tecnociencia se revelan como unilaterales, es necesario reflexionar acerca de una ampliación de la racionalidad. Considero que la noción de *Wille zur Macht* brinda la posibilidad de pensar en una razón ampliada en el sentido de una razón imaginativa.

Entiendo por "razón imaginativa" la alianza entre dos aspectos que en general aparecen escindidos en el concepto "clásico" de razón: el carácter universalizador, estructurante y esquematizador de la racionalidad, y la cualidad singularizadora, recreadora y re-estructurante de la imaginación. En el enfrentamiento con lo que denominamos e interpretamos como "realidad", la elección por el polo del estatismo del ser o la multiplicidad de lo que está siendo es una elección que se detiene en los extremos de las posibilidades abiertas. Por el contrario, una idea de razón imaginativa permitiría abarcar toda la gama de posibilidades sin reduccionismos o abstracciones mutilantes de la variedad de aspectos que ofrece la creación de sentidos. En este concepto de razón imaginativa estarían presentes ese carácter estructurador de lo real propio de la razón -que fija lo que es- pero a la vez y al mismo tiempo el aspecto "recolector" de la imaginación, que puede multiplicar las perspectivas, y jugar con las posibilidades de lo que aún no es o de lo que es de infinitas formas y maneras.

Una metáfora para esta idea de razón imaginativa es la que proporciona la imagen del péndulo, el que arriba, en su movimiento, a dos posiciones extremas que, en tanto implican un cierto punto de estatización, representan la función de la razón, estructuradora y relacionada con lo que "es" frente a lo que deviene. Pero entre una y otra posición extrema es posible hallar una cantidad de

posiciones intermedias, que resultan anuladas en las elecciones unilaterales. Una de las tareas de la imaginación consiste en la recolección, una de las funciones de la razón implica la esquematización en el sentido de estructuración, y la búsqueda de lo universal - búsqueda que supone dejar en el camino las situaciones singulares. La razón comprende reduciendo la multiplicidad a unidad y esquema, la imaginación, por el contrario, capta multiplicando perspectivas, recogiendo sentidos diversos, desestructurando para volver a reestructurar. Una *razón imaginativa* podría abarcar ambos aspectos: lo universal y lo singular, lo estructurado y lo desestructurado. Retomando la imagen del péndulo, la razón imaginativa significaría el intento de captar a la vez los extremos y las posiciones intermedias, evitando las elecciones unilaterales o anuladoras -tanto de los extremos como de lo que se halla "en el medio".

Pensar en este concepto de razón imaginativa no significa unir dos "facultades", porque en la medida en que el mismo es postulado desde la noción de *Wille zur Macht* y la correspondiente desaparición del sujeto moderno que ella arrastra consigo, ya no tiene sentido plantear una teoría de las facultades jerarquizadas. La idea de razón imaginativa intenta caracterizar el operar interpretativo y configurador de la realidad de la voluntad de poder, que, en dicha tarea, realiza un constante movimiento de aglutinación de fuerzas en torno a un centro -estructuración- y de dispersión de las mismas -desestructuración- para nuevas creaciones de sentidos.

4.1. La ampliación de la razón: Ladrière, Marcuse, Horkheimer y Adorno, Ricoeur.

Razón ampliada (*raison élargie*) es un término que utiliza Ladrière para caracterizar una idea de razón que, frente al predominio de la razón tecnocientífica, se constituye como concepto más abarcador -incluyendo a la misma razón técnica. Mientras que la razón técnica sólo puede operar con objetivos a corto, mediano o largo plazo, el hombre busca el sentido -que, para Ladrière, es último.

Ubicándose más allá de la oposición razón instrumental-razón dadora de sentido, Ladrière considera que es necesario realizar el camino inverso de la construcción científica, llegando a la raíz de

la misma, ya que la crisis que padecemos no es una crisis de la razón, sino una consecuencia del "mal racionalismo" que privilegia la física matemática como paradigma de todo saber racional.³⁰ Esta raíz es el *Lebenswelt*, y el retorno a esa vida indiferenciada en la que aún no se establecen las oposiciones ser-nada, verdadero-falso, etc., no significa para Ladrière una vuelta al irracionalismo, sino un intento de ir más allá de la oposición racionalismo-irracionalismo. Porque ese "algo nuevo" que se prepara, la idea de razón ampliada, debe surgir de una transformación interna de la razón y no de una destrucción de la misma. Para evitar la oposición racional-irracional "una filosofía de la razón ampliada debe ser una filosofía del cuerpo",³¹ y el cuerpo es considerado, en el mismo sentido de Merleau-Ponty, como lugar de intercambio entre la conciencia y el mundo.

Otro elemento presente en esta idea de razón ampliada de Ladrière es el concepto de *kairós* de Max Müller, que permite pensar la noción de razón como articulación de sentidos. El *kairós* era para los griegos el momento favorable en el que la vida debía cumplirse: la libertad humana consiste en ese punto intermedio entre un acto interior y una situación exterior que se presenta. El proyecto individual que cada hombre forja debe encontrarse y realizarse en el camino universal de la historia. El hecho de que la historia permanezca abierta a los proyectos humanos y éstos puedan tener incidencia en el curso de la misma, indica la posibilidad de ese "momento favorable" y la articulación de los dos caminos, integrados por el *kairós*. La libertad humana revela el sentido presente de las cosas, y la esperanza de la razón consiste en la creencia en ese sentido (sentido que ha desaparecido del ámbito cultural por obra de la ciencia): el *kairós* le señala al hombre su misión, que consiste en "hacer surgir" mundos a partir de la articulación de sentidos.

La idea de razón ampliada debe ser pensada a partir de un doble movimiento de insistencia y trascendencia, de enraizamiento en el *Lebenswelt* y apertura a una vida del espíritu que, según Ladrière sólo puede ser evocada, ya que trasciende todo discurso. Esta vida

³⁰ Véase LADRIERE, J., "Le destin de la raison et les tâches de la philosophie", en *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, pp. 33 ss.

³¹ LADRIERE, art. cit., p. 34.

espiritual no puede ser descripta por la filosofía, que trabaja con el *lógos*, sino sólo sugerida como su límite "hacia arriba", en tanto el *Lebenswelt* constituye el límite "hacia abajo". Esto significa la dificultad de caracterizar este concepto de *raison élargie*, razón que sólo puede ser "aludida" por el lenguaje no explícito del arte.

De este concepto de razón ampliada de Ladrière se pueden extraer elementos que contribuyan a configurar la idea de razón imaginativa, en la medida en que la *raison élargie* está postulada no desde la mera oposición a la razón técnico-estratégica, sino como concepto integrador de la misma y, por otro lado, es una razón enraizada, al igual que la voluntad de poder, en lo corporal, que elude los extremos racionalismo-irracionalismo.

De la misma manera, desde otras propuestas de una razón no instrumental se pueden recoger elementos reflexivos para la idea de una ampliación de la racionalidad. En la filosofía de Marcuse, el intento de superar el mundo unidimensional de la razón tecnológica supone delinear una sociedad no represiva cuyo elemento configurador básico es la imaginación creadora en su función estética. Esta imaginación es pensada como elemento intermedio entre sensibilidad y razón y posibilita, de esta manera, una razón sensual y una sensibilidad racional -de las que ya hablara Schiller.

La fantasía tiene una función crítica similar a la que ejercía la razón pretecnológica: estructurar, mediante el arte, una "falsa" realidad que representa una forma de negación de la presente realidad represiva. El hecho de que el arte haya sido relegado a una mera función de adorno en la sociedad actual está señalando que el mismo posee una fuerza crítica -como forma de protesta contra la lógica de la dominación-³² que ha sido neutralizada mediante la confinación del mismo al ámbito de lo ornamental.

Tomando algunos caracteres del proyecto ético de Schiller, por el cual siente Marcuse una profunda admiración,³³ y de Fourier,³⁴

³² MARCUSE, H., *Eros y civilización*, trad. J. GARCIA PONCE, Barcelona, Planeta-de Agostini, 1985, cap. VII y "El arte en la sociedad unidimensional", incluido en MARCUSE, H., *La sociedad opresora*, trad. I. MANZI, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo, 1972, pp.181-195.

³³ SCHILLER postula una forma de civilización superior que, a partir del reconocimiento del antagonismo razón/sensualidad, forma/materia, universal/particular, impulso de la forma/impulso

Marcuse señala la "forma posible de una sociedad libre"³⁵ a partir de la apertura a la dimensión estética, apertura que propiciaría la transformación de técnica en arte. Una imaginación³⁶ liberada de la

sensual, presenta un tercer impulso mediador entre los dos anteriores: el impulso del juego. Este impulso es concebido como elemento transformador de la realidad, generando una moral que descansa en la sensualidad y una derrota del tiempo. Lo que prima en SCHILLER es básicamente un impulso a la armonía y la unidad que se evidencia en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (*La educación estética del hombre*, trad. M. García Morente, Buenos Aires, Espasa calpe, 31952). Como señala PROBST en el "Prefacio" a *De la gracia y la dignidad*, en la edición de SCHILLER, *Poesía ingenua y poesía sentimental y De la gracia y la dignidad*, trad. J. PROBST y R. LIDA, Buenos Aires, Hachette, p. 148, la causa de la redacción de las *Cartas* se halla en el horror provocado en el ánimo de SCHILLER ante los excesos a que condujo el intento -a partir de la Revolución Francesa- de establecer la sociedad humana basándose en leyes de la razón. Mientras que el intelecto separa (Carta VI, pp. 30 ss.) y la naturaleza une, el instinto estético concilia, a partir de la generación de la belleza. La belleza concilia lo particular y lo universal, la forma y lo vital, lo infinito y lo finito. Como señala PAREYSON, L., *L'estetica dell'idealismo tedesco*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1950, Vol. 1, p. 163, SCHILLER concentra de este modo dos exigencias: la unidad de lo sensible y lo suprasensible en la idea de lo bello, y la armonía de las facultades sensible y racional en el sujeto contemplador, transformándose la contemplación de lo bello en una asunto ético-estético. Por ello el estado estético debe ser una aspiración de los hombres, en tanto permite la armonización de las facultades y la fundación de una nueva moralidad que reconoce tanto el aspecto sensible como el espiritual del hombre.

³⁴ También FOURIER es enemigo de la oposición razón-pasión e intenta armonizar ambos constituyentes del hombre a partir de un aprovechamiento de la atracción pasional del hombre, que permitiría la conversión del trabajo en juego. Véase FOURIER, Ch., *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Paris, J.J.Pauvert ed., 1967, y *El nuevo mundo amoroso (manuscrito inédito)*, trad. M. SOLER, México, Siglo XXI, 1972; COLE, G.D.H., *Historia del pensamiento socialista*, Tomo I, *Los precursores.*, trad. R. LANDA, México, FCE, 1967, pp. 69 ss y CARRERA DAMAS, G., "Vigencia de Charles Fourier", *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, año XX, Nº 128, may-junio 1958, pp. 41-50, esp. p. 48.

³⁵ MARCUSE, H., *Un ensayo sobre la liberación*, trad. J. GARCIA PONCE, México, Cuadernos de J. Mortiz, 1975, p. 32.

³⁶ En estas consideraciones me interesa solamente señalar la importancia concedida a la imaginación en el proyecto de Marcuse, como propuesta frente a la razón instrumental. Dejo de lado los aspectos críticos que genera tal proyecto, sobre todo desde el punto de vista antes señalado con respecto al romanticismo (aún cuando el mismo Marcuse acepte la calificación de romántico y metafísico, como lo hace en "Moral y política en la sociedad opulenta", en *El fin de la utopía*, trad. C. GERHARD, Buenos Aires, Siglo XXI, 1969). Para un desarrollo de los aspectos críticos véase

explotación y ayudada por los avances científicos podría generar un cambio de la realidad: "la sociedad como obra de arte".³⁷

La relación de la razón con la imaginación nos enfrenta con la idea de utopía: se podría decir que, frente a la ideología dominante de la homogeneización, la utopía, como lo "no logrado" mantiene la tensión necesaria para que la razón se transforme en capacidad de oposición (en la ideología, la razón satisfecha consigo misma pacta con las circunstancias). Horkheimer y Adorno también oponen una razón negativa a la razón instrumental, pero en sus reflexiones se encuentran menos elementos para configurar una idea de razón imaginativa.

Para estos dos miembros de la Escuela de Frankfurt, la tarea del hombre que reconoce el carácter masificador de la sociedad consiste en "resistir",³⁸ apelando al poder negativo de la razón objetiva, ejerciendo la teoría crítica como crítica de ideologías y transformando la consigna nietzscheana del "vivir peligrosamente" en "pensar peligrosamente", espoleando el pensamiento en el ejercicio de la crítica y la denuncia.

Con respecto a la posición pesimista de estos autores frente a una dinámica social que se convierte en abrumadora para el individuo,³⁹ pareciera que el tema del arte -más desarrollado por Adorno- permitiría una cierta superación de la misma a partir de su asociación con la razón negativa. El arte se asocia a la razón negativa en la medida en que implica crítica y salvación y propone, mediante la imaginación, proyectar representaciones de sociedades no alienadas.

La idea de utopía es la encargada de unificar razón e imaginación, pero en Horkheimer y Adorno esta idea no aparece tan claramente delineada como en Marcuse (cumpliendo la función de idea rectora de la transformación social y representación de la sociedad

mi trabajo "La posibilidad de una ética estética", en *Revista de Filosofía y Teoría política*, La Plata, Nº 27-28, 1991, pp.42-50.

³⁷ MARCUSE, H., *Un ensayo sobre la liberación*, p. 51. Para un análisis de la configuración de esta sociedad utópica, puede verse JIMENEZ, J., *La estética como utopía antropológica*. Bloch y Marcuse, Madrid, Tecnos, 1983.

³⁸ HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, p. 156.

³⁹ HORKHEIMER, M., "Crítica de la sociedad actual", en *Sociedad en transición : estudios de filosofía social*, Trad. J. GODO COSTA, Barcelona, Península, 1976, p. 201.

no represiva del goce y la abundancia) y tiene, además, un matiz equívoco: mientras que, por un lado, se señala que la utopía no es la forma adecuada de hacer referencia a los problemas sociales,⁴⁰ porque la reflexión teórica permanece inerte frente a las contradicciones, por otro lado se destaca el papel de la fantasía como diseñadora de la sociedad utópica.⁴¹

En la filosofía contemporánea también es posible rastrear elementos para la configuración de la idea de razón imaginativa en un pensador como Paul Ricoeur.⁴² En su caracterización de un concepto de razón práctica que se diferencie radicalmente de la razón instrumental, Ricoeur relaciona la razón práctica con las normas que establece un grupo para mantener la dialéctica libertad-instituciones (vinculándose, en este sentido, con el espacio de experiencia)⁴³ y con la utopía y el horizonte de espera.⁴⁴

Para Ricoeur, no puede existir una ciencia de la praxis, sino sólo una función crítica de la razón práctica, ejercitable con respecto a las ideologías. Ideología y utopía son dos expresiones del imaginario social, y la imaginación es concebida como juego libre de posibilidades que, gracias a la fuerza heurística de la ficción, permite desplegar nuevas dimensiones de lo real. Mientras

⁴⁰ HORKHEIMER, M., "La función social de la filosofía", en *Teoría Crítica*, trad. ALBIZU y LUIS, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 272-289, especialmente p. 286.

⁴¹ HORKHEIMER, M., *Notizen...*, "Kritische Theorie", p. 74.

⁴² En lo que sigue, desarrollaré muy resumidamente el aspecto ético de la posibilidad de una razón imaginativa en la obra de RICOEUR. Pero creo que dicha noción es rastreable en otros aspectos de su obra, como las reflexiones sobre la metáfora, el símbolo y el texto. Para este tema, puede verse mi trabajo *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, en donde desarrollo estos conceptos en forma detallada.

⁴³ Véase RICOEUR, P., "La raison pratique", en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 237.

⁴⁴ Según KOSELLEK, R., *Vergangene Zukunft...*, edic. cit., espacio de experiencia y horizonte de espera son categorías metahistóricas que permiten caracterizar las distintas formas en que los hombres han expresado en todas las épocas su existencia histórica. RICOEUR piensa el tiempo como una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado y lo vivido en el presente, y horizonte de espera y espacio de experiencia representan, respectivamente, el futuro y el pasado en el presente. Véase RICOEUR, *Temps et Récit. III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 300 ss.

que en la ideología la sociedad se forma una imagen de sí misma para preservar su identidad y "ponerse en escena",⁴⁵ la utopía cumple, frente a esta función integradora, una función subversiva, que cuestiona las relaciones de poder en el ámbito religioso, político, etc.

De este modo, la razón práctica de Ricoeur se relaciona con la imaginación a partir de la ideología y la utopía, como funciones del imaginario social. Ideología y utopía se oponen en una peculiar dialéctica por la cual al "aquí y ahora" de la primera, se opone el "en ningún lugar" de la segunda, al afianzamiento, el cuestionamiento, pero esta dialéctica es insuperable: la imagen reflejo (ideología) y la imagen ficción (utopía) son las dos figuras extremas de la dialéctica del imaginario social. Imaginación reproductiva (en la ideología) e imaginación productiva (en la utopía) están en tensión constante, y en el seno de las mismas se encuentra la razón práctica que, para realizar la crítica de ideologías, necesita de la utopía como elemento de tensión.

De este modo, la razón práctica se relaciona con el espacio de experiencia en la ideología y las normas que la sociedad insta para mantener la dialéctica libertad-instituciones, y con el horizonte de espera en la utopía. Horizonte de espera y espacio de experiencia se encuentran en tensión constante en la idea de tradición, como futuro y pasado en el presente.⁴⁶ Ricoeur utiliza el término "iniciativa" para caracterizar ese "presente vivo, activo, operante",⁴⁷ frente a un presente meramente reflexionado.

Por otro lado, a la razón práctica le es asignado un doble imperativo en el presente: lograr que la imaginación utópica se convierta en esperas determinadas y finitas, y librar de su

⁴⁵ RICOEUR, P., "Science et idéologie", en *Du texte...*, pp. 302-332, especialmente p. 306. Este es el concepto más profundo de ideología, pero RICOEUR analiza también otros dos conceptos: el de distorsión y el de justificación o legitimación de la autoridad. Además del art. cit. puede verse "L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social", y "L'imagination dans le discours et l'action", en *Du texte...*, pp. 379-392 y 213-236 respectivamente, y "La hermenéutica de la secularización. Fe, ideología y utopía", en *Ética y cultura*, trad. M. PRELOOKER, Buenos Aires, Docencia, 1986, pp. 101-122.

⁴⁶ Para una caracterización de los distintos sentidos del término "tradición" véase *Temps et Récit III*, pp. 318-325.

⁴⁷ RICOEUR, P., "L'initiative", *Du texte à l'action*, p. 261.

esclerosamiento a las herencias recibidas. Esta tarea le permite a Ricoeur rechazar la alternativa de la elección entre una hermenéutica de las tradiciones y una crítica de las ideologías, proponiendo una "hermenéutica crítica" guiada por la idea de que sin memoria no se puede afirmar el "principio esperanza" (Bloch): utopía y reminiscencia deben unirse.⁴⁸ Es erróneo pretender elegir entre una hermenéutica de las tradiciones que reinterprete las tradiciones culturales, y una crítica de las ideologías que proyecte imágenes futuras de una humanidad liberada. Tradición y proyecto de libertad se encuentran en tensión dialéctica, del mismo modo que ideología y utopía, y espacio de experiencia y horizonte de espera. De este modo, la razón imaginativa pareciera ser el operar de la razón práctica en todos estos aspectos, ya que permitiría atender a los extremos de las opciones planteadas sin desdeñar las posibilidades intermedias.

En *Soi-même comme un autre*, la noción de *juicio moral en situación* representa la expresión más clara de una aplicación de la razón imaginativa en el ámbito de la ética y la moral, y el punto más visible de unión entre teleología (a la manera aristotélica) y deontología (a la manera kantiana), evitando, de esta manera, los extremos de las éticas unilaterales.⁴⁹ Ricoeur une lo normativo y lo evaluativo, permitiendo al obrar humano la elección entre una pluralidad de bienes (ya que la regla de Oro, el aspecto deontológico de su ética, no aclara cómo debemos tratar al otro al tratarlo como a nosotros mismos). Las conductas deben ser *inventadas* respetando un cierto carácter formal mínimo.

Esta dialéctica teleología-deontología representa, según mi parecer, una muestra del operar de la razón imaginativa, en la medida en que exige un "ir y venir" entre una pluralidad de fines posibles -y no determinables en forma tan clara como la norma- y una norma que se presenta con cierto carácter estático y formal. La dialéctica impide, en cierto modo, el rigorismo de la norma llevada

⁴⁸ Para este tema, véanse los siguientes artículos: "Herméneutique et critique des idéologies", en *Du texte...*, pp. 333-378 y "Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo", en *Ética y cultura*, pp. 19-36.

⁴⁹ Para este tema, véase el artículo de RICOEUR "The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?", en *Archivio di Filosofia*, Padova, Anno LV, 1987, pp. 205-217, y sus reflexiones en *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 300 ss.

al extremo, y permite incorporar al ámbito de la moral el deseo como fuente del actuar.

4.2. La razón imaginativa como forma de ampliación de la racionalidad.

El intento de ampliación de la racionalidad surge a partir de las deficiencias de la razón instrumental. La posibilidad de pensar esta racionalidad bajo el signo de una razón imaginativa desde Nietzsche implica no quedarse en ninguno de los dos extremos: el de la razón totalizante, con su archisignificación, y el de la razón instrumental, con su falta de sentido o significación. El hecho de utilizar el término "ampliación" no significa que se intente tomar un modelo de razón y "expandirlo" agregándole "elementos" -como la imaginación. La ampliación de la racionalidad que propongo quiere aludir a la idea de configurar una razón que pueda, en su operar, tener en cuenta los dos polos de los conflictos que se le presentan: lo singular y lo universal, lo caótico y lo organizado. La ampliación de la racionalidad está inscripta en el pensamiento postnihilista, y en este sentido abandona toda propuesta metafísica buscadora de *arkhai* supremas y definitivas, porque "sabe" que se mueve en el sinsentido y que toda *arkhé* es asumible sólo como fundamento provisorio.

Ampliar la racionalidad no significa, tampoco, sentir nostalgia por aquellas grandes razones ordenadoras y sistematizadoras de la filosofía tradicional, o por la casa del saber por ella construida. La ampliación de la racionalidad parte de la convicción de que aquella casa no es recuperable, y de que tampoco es deseable su reconstrucción. Por ello, la razón imaginativa se asume como razón histórica, occidental, postnihilista, como "una" de las posibles figuras que puede lograr la razón, que ya ha dejado de ser la facultad natural y eterna, inscripta en la naturaleza humana y en el orden cósmico.

El término "razón imaginativa" puede dar la idea de una propuesta esteticista o ludicista, sin embargo, he destacado a lo largo de este trabajo la importancia "práctica" de la noción de nihilismo en Nietzsche, y la oposición a todo "arte por el arte". La razón imaginativa no implica una complacencia con lo lúdico por lo lúdico mismo: que se asuma el juego del mundo -como horizonte de sentidos- no significa que se lo asuma "por puro juego".

Podría pensarse que la idea de razón imaginativa es un intento de mantener el esquema de la razón como vértice de una escala entre cuyos grados inferiores se encontraría la imaginación, ahora admitida en el vértice mismo.⁵⁰ Sin embargo, sigo utilizando el término "razón" porque creo que es necesario reconocer ese elemento de unidad presente en la creación de sentidos, elemento cuya pérdida implica el ludismo esteticista de la caída en la diferencia "indiferente" (de la diferencia de lo mismo en tanto indiferenciable). La razón imaginativa pretende salir del esquema piramidal en tanto está planteada como razón que elude los extremos y las detenciones últimas. Evitar la repetición de lineamientos anteriores supone dejar también de lado la distinción racional-irracional, dependiente del esquema cartesiano *res cogitans-res extensa*. Lo irracional fue tradicionalmente para la filosofía aquello que se resistía a la razón, lo singular, lo corpóreo, lo instintivo. En tanto la razón imaginativa es pensada a partir de la noción de voluntad de poderío no tiene sentido esa separación racional-irracional: aquí nada tiene por qué "resistirse" a la razón, ya que la razón ya no es más el elemento despótico que hace desaparecer lo singular *qua* singular para reducirlo a lo universal. Para Descartes, la fuente de irracionalidad se hallaba en la voluntad, ilimitada, frente a la razón, dadora de límites. Considerar la razón imaginativa a partir de la voluntad de poder supone otra forma de enfrentar el problema, en la medida en que se puede reconocer el deseo como parte inseparable de la razón.

La posibilidad para el pensamiento, la acción y el lenguaje postnihilista que puede extraerse de la filosofía de Nietzsche es esta idea de una razón imaginativa. Sin lugar a dudas, Nietzsche no plantea esta posibilidad, sino la de la *Wille zur Macht* como interpretación, sin embargo, creo que la filosofía como

⁵⁰ Señala VIANO, C.A., en "La razón, la abundancia y la creencia", en *CR*, p. 273: "Lo que permanece constante en las teorías filosóficas y en los usos corrientes, incluso después de que ha entrado en crisis la consideración de la razón como título autolegitimador, es la referencia, oscura e implícita, al esquema psicológico especulativo en el que nuestra tradición filosófica ha colocado la racionalidad. Esta es siempre considerada todavía como el vértice de una jerarquía cuyos grados inferiores son ocupados por la voluntad, los deseos, las emociones, las pasiones, las necesidades, etc."

interpretación da la posibilidad de interpretar "más allá" del mismo Nietzsche, recreando los sentidos de su propio pensamiento.

4.2.1. Excursus: razón imaginativa y romanticismo.

Como el concepto de "razón imaginativa" puede tener connotaciones del romanticismo -especialmente del inglés- considero necesario establecer ciertas diferencias básicas.

La imaginación en Keats⁵¹ se opone a la racionalidad de la filosofía que "puede coser las alas de un Angel" o "deshacer un arco iris".⁵² Sin embargo, como señala Argullol,⁵³ Keats no es un irracionalista: las sensaciones "profundas" deben ser articuladas por intermedio del conocimiento. El hombre de Keats es el hombre amenazado por la nada, que "adquiere su identidad cuando es capaz de alimentar su vida tanto en la savia de la creación cuanto en el veneno de la destrucción",⁵⁴ y, como el superhombre nietzscheano, está "más allá del bien y del mal".

Pero Keats es un romántico, y uno de los elementos presentes en el romanticismo es el anhelo hacia las totalidades perdidas que lleva, según mi parecer, a la creación de una propiedad interior más rica e inexpropiable: el yo.⁵⁵ El mismo espíritu que guía a los hombres de la *Aufklärung* es el que guía a los románticos. Porque mientras los primeros forjan la utopía de una humanidad

⁵¹ Destaco a KEATS porque, como han señalado algunos intérpretes, anticipa los análisis nietzscheanos sobre el apolinismo y el dionisismo, a partir de su dialéctica sensualidad-abstracción, pasión-serenidad. Véase ARGULLOL, R., *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, (en adelante. HU), ed. cit., 1984, pp. 96 ss.

⁵² "Philosophy will clip an Angel's wings [...] Unweave a rainbow", KEATS, *Poetical Works*, edited by H.W.Garrod, London, Oxford University Press, 1971, p. 178.

⁵³ ARGULLOL, R., HU, p. 91.

⁵⁴ ARGULLOL, HU, p. 104.

⁵⁵ Sin embargo, el yo de Keats busca su identidad viviendo la contradicción. En este sentido, ARGULLOL señala que el romanticismo muestra al hombre como náufrago errante en un océano que le resulta inaprehensible, y que lo propio del héroe romántico es preferir el exilio de la realidad antes que el exilio de la propia identidad, frente al espíritu del hombre moderno, que abandona la identidad en la realidad (HU, p. 114). KEATS en este sentido es romántico y moderno a la vez.

reconciliada gracias a las fuerzas de la razón, los segundos, descreyendo de dichas fuerzas, también sueñan una utopía cuyo impulso motriz lo constituye la sensibilidad. Pero siguen existiendo los dos mundos, y es ahora desde un mundo "más verdadero" -el mundo interior, pasional- que se juzga y rechaza el mundo de las realidades prosaicas, desde una imaginación como "otro extremo" de aquella razón en la que ya no se cree.

Nietzsche considera que en su primera obra, *Die Geburt der Tragödie*, cometió el error de considerar que en el romanticismo podía hallar una plenitud de fuerzas cuando, en rigor, la situación era la contraria. En la medida en que todo arte puede ser pensado como recurso al servicio de la vida en crecimiento, supone también el dolor ocasionado por dicho crecimiento. Pero se puede sufrir por sobreabundancia de vida -como en el arte dionisiaco y la concepción trágica de la existencia- o, por el contrario, por empobrecimiento. El que es pobre en fuerzas busca en el arte posiciones extremas: o bien "reposo, tranquilidad, un mar liso y la salvación de sí mismo mediante el arte y el conocimiento, o bien la embriaguez, el espasmo, el ensordecimiento, la locura".⁵⁶ Dentro de esta última categoría se encuentran para Nietzsche los románticos, especialmente Wagner y Schopenhauer.

Por otro lado, el romántico tiene las miras puestas en ese pasado por cuya pérdida experimenta dolor, y en las críticas que Nietzsche dirige a los poetas,⁵⁷ indica que este otorgar brillo al pasado, y retornar hacia épocas, ideas y religiones muertas es un carácter de los poetas que, en este sentido, son siempre epígonos (metafísicamente hablando, refundacionistas). Para Nietzsche, cuando el arte es concebido como una revelación de un mundo superior cumple la misma función que la filosofía con su razón-*arkhé* y, en este sentido, la imaginación romántica sería la facultad que nace por reacción y necesidad de refundación.⁵⁸

⁵⁶ *FW*, *KSA* 3, 370, p. 224.

⁵⁷ Por ejemplo, en *MA I*, *KSA* 2, 148, p.143 y 159, p. 149.

⁵⁸ Sobre el tema de NIETZSCHE y su "lucha" contra los románticos, puede verse HENNEMANN BARALE, I., "Subjektivität als Abgrund. Bemerkungen über Nietzsches Beziehung zu den Frühromantischen Kunsttheorien", en *Nietzsche-Studien*, Band 18, 1989, pp. 158-181.

5. PENSAMIENTO, ACCION Y LENGUAJE DESDE UNA IDEA DE RAZON IMAGINATIVA.

5.1. El pensamiento en el postnihilismo.

Analizando aquellos autores que Nietzsche considera decadentes, se puede observar una marcada tendencia a la absolutización, sea de los principios, sea de las facultades: En Sócrates, Nietzsche habla de la razón hipertrofiada, en Schopenhauer de lo irracional como fundamento, caracterizado a partir del término "animalismo", en Kant, de la extrema separación de las facultades.⁵⁹

Cuando Nietzsche critica la razón del nihilismo decadente, su crítica apunta a la absolutización de la misma, y a la consideración de ésta como única facultad para lograr un acceso a lo real. Precisamente una de las características que tornan admirable a Goethe es su combate contra la desunión de razón, sensibilidad, sentimiento y voluntad, desunión predicada por Kant, quien en sus *Críticas* se preocupó fundamentalmente por "separar".⁶⁰ Por eso Goethe es el "hombre múltiple".⁶¹

Toda desunión significa absolutización de alguna de las partes en juego. En este sentido, la búsqueda de un fundamento último representa una absolutización del aspecto del ser sobre el devenir. Si entendemos esos objetos absolutizados como partes de un conflicto, la filosofía *monotono-teísta* puede ser calificada como "pensar unilateral", que apunta en una sola dirección. Tan unilateral es el pensar de la metafísica criticada por Nietzsche que necesita desembocar en un principio último en el que descansar.

⁵⁹ Sobre el tema de las críticas de NIETZSCHE a KANT puede verse REBOUL, O., *Nietzsche, critique de Kant*, Paris, PUF, 1974, quien señala que, si bien NIETZSCHE conocía poco el pensamiento de KANT, en su crítica -a pesar de su carácter poco académico- va "al fondo de las cosas" y "saber ver lo que está en juego mejor que ningún otro historiador del kantismo" (p. 16). Sobre el tema del conocimiento y la separación de las facultades, véase pp. 21 ss.

⁶⁰ *GD*, "Incursiones de un intempestivo", 49, trad. p. 126.

⁶¹ *NF 1885-1887, KSA 12, 9 [119]*, p. 404: "Lo que nosotros tenemos es el hombre múltiple (*vielfache Mensch*), quizás el caos más interesante que haya existido hasta ahora: no el caos de antes de la creación del mundo, sino después de ella, el hombre múltiple - Goethe como más bella expresión del tipo".

En este sentido, es un pensar lineal con un punto final, el necesario punto final que se evidencia, por ejemplo, en las pruebas de Santo Tomás de la existencia de Dios. El pensamiento necesita descansar, el hombre necesita seguridad... pero aquí la seguridad es la seguridad última, la que ha encontrado un punto del cual difícilmente se anima a salir. Ese punto "asegura" la vida humana: la orienta, la dirige. Ese punto ya no exige más creación por parte del hombre: fue creado en el séptimo día, ahora le toca al hombre-dios descansar en él, crear sistemas a partir de él, conformarse una moral y un lenguaje acordes con él.

Cuando Nietzsche comienza a filosofar con el martillo el terror es grande: se cae el principio y, con él, todo. "Pensar" se transforma en el nihilismo integral en una aventura crítica terrible. Porque se critica con principios que luego, a su vez, son criticados. Estamos en el otro extremo del principio asegurador, del principio tranquilizador de conciencia. Por el contrario, aquí no existe posibilidad de hallar nada seguro, todo se mueve bajo los pies que, cuando creen haber encontrado un suelo estable, retornan a un terreno movedizo. Todo cae con la caída de los principios, y la caída es vertiginosa. Aquí el pensar es caída múltiple, crítica constante que intenta derrocar ídolo tras ídolo, concepto tras concepto. Es en este punto que se han quedado muchos intérpretes de Nietzsche: en el Nietzsche desenmascarador, en el crítico, en el Nietzsche de la ausencia absoluta de fundamentos. Ausencia que implica errancia infinita, caída sin término, terreno ilimitado de desvarío y confusión.

Pero Nietzsche es consciente de este peligro: el escepticismo absoluto es tan peligroso como la búsqueda del fundamento último, Porque el hombre sin principios, perdido en la vorágine de la falta de los mismos, termina aceptando cualquiera, para sentir seguridad, para hallar descanso. De allí la necesidad de la creación en el nihilismo futuro: no podemos caer eternamente en la anarquía del sin-sentido.

La razón imaginativa, entendida a partir de la noción de *Wille zur Macht*, permite plantear las nuevas posibilidades que se presentan para el pensamiento, la acción y el lenguaje en el nihilismo futuro o en el postnihilismo. Desde el punto de vista del pensamiento, la razón imaginativa supone un ejercicio del pensamiento que elude los extremos, tanto de la pura formalidad y esquematización, como de la pura multiplicidad desordenada, y

representa un intento de conjugar -sin buscar síntesis totalizantes- ambos aspectos.

Nietzsche suele caracterizar al filósofo del nihilismo decadente como aquel que dirige sus esfuerzos y pensamientos en una sola dirección,⁶² en tanto el filósofo del nihilismo futuro es aquel que puede "diversificarse", tener muchas almas, eludir la existencia fijada en una figura única y consistente. De allí la posibilidad de las diversas máscaras que tiene el filósofo artista, lo que implica la posibilidad de adoptar diversas perspectivas para enfrentarse con los problemas y conflictos, sin quedarse en ninguna máscara última o definitiva -ya que eso supondría afirmar un "detrás" por la apariencia -cuando todo es aparente-,⁶³ un fundamento.

Sin embargo, la adopción de máscaras por parte del filósofo artista se diferencia de aquella otra que realiza el poeta -sobre todo, para Nietzsche, los poetas románticos y los de su propia época. El filósofo critica a los poetas que "mienten demasiado",⁶⁴ sin embargo, también Zaratustra es un poeta.

Pareciera que la crítica a los poetas -cuando el filósofo futuro está pensado según la imagen del artista- supone el rechazo del esteticismo, del uso de las máscaras por las máscaras mismas, a diferencia del filósofo artista, quien ve la "necesidad" de ser superficial, de utilizar máscaras porque "sabe" del abismo del devenir. Mientras que el filósofo decadente "cree" en la verdad sin saber -y aun negando- que está asumiendo máscaras, y el filósofo artista utiliza máscaras porque "sabe" que todo es falsificación a partir de esa "verdad" abismal de la desfundamentación, el poeta que Nietzsche critica es aquel que "juega" con las máscaras, no con

⁶² MA I, KSA 2, 618, p. 349: "*Tener espíritu filosófico*: Comúnmente se hacen esfuerzos para dar a todas las situaciones de la vida y acontecimientos una sola dirección de ánimo -esto es lo que se denomina tener espíritu filosófico. Pero para el enriquecimiento del conocimiento puede tener un alto valor el no uniformizarse en este modo, sino en escuchar la voz ligera de las diversas situaciones de la vida, éstas llevan consigo su propio punto de vista".

⁶³ En última instancia, cuando ya no tiene sentido decir siquiera "aparente" ya que no existe otro mundo que sea el "real" o verdadero.

⁶⁴ Za, KSA 4, "Von den Dichtern", p. 163, trad. p. 188; "Auf den glückseligen Inseln", p. 110, trad. p. 132; FW, KSA 3, 84, pp. 439-442.

la "seriedad" que tiene el niño al jugar, sino para producir efectos, para seducir.⁶⁵ En este sentido, se vislumbra nuevamente el aspecto "práctico" del nihilismo futuro y de la construcción de ficciones, frente a todo esteticismo o ludicismo.

Por eso el pensamiento en el nihilismo futuro es aludido como danza o juego, pero juego "serio" ubicable en la concepción de la voluntad de poder como interpretación y del perspectivismo. Referirse al pensamiento como danza implica una visión de la filosofía como riesgo frente a la filosofía de la seguridad del nihilismo decadente, ya que las falsificaciones no alcanzan ese descanso en la *arkhé* última sino que, al igual que la danza, pueden generar figuras múltiples y distintas, que eluden la *pesadez* del fundamento último. El filósofo artista ya no es el que busca resolver problemas imponiendo tiránicamente una solución a los mismos,⁶⁶ sino el que puede "ensayar" distintas perspectivas a partir de su razón imaginativa:

Hemos reconquistado el coraje de errar, de ensayar,
de adoptar soluciones provisionales.⁶⁷

Mientras que una razón hipertrofiada tiende a soluciones últimas,⁶⁸ la razón imaginativa, en su consideración de la

⁶⁵ De allí que NIETZSCHE considere que la forma de literatura de su época se convierte en pura "bufonería" en el folletín, en el que las palabras ingeniosas o la charlatanería se utilizan para cubrir lo trágico o lo terrible. Véase *MA I*, KSA 2, 194, p.165. Todos los hombres son artistas en tanto habituados a "mentir" -falsificar- (*JGB*, KSA 5, 192, p. 113, trad. p. 122), el poeta sería el que miente en exceso, sin necesidad.

⁶⁶ *M*, KSA 3, 547, p.317.

⁶⁷ *M*, KSA 3, 501, p.294.

⁶⁸ KLOSSOWSKI, P., en *Nietzsche et le cercle vicieux*, Edition revue et corrigée, Mercure de France, 1978, pp. 14 ss., señala que el problema del pensamiento es que se halla circunscripto internamente por el principio de identidad (sobre el que reposa el lenguaje), en función del principio de realidad, y externamente por las autoridades competentes (filósofos y sobre todo, psiquiatras, como "agrimensores del inconciente"), e interpreta el mutismo final de NIETZSCHE en esta dirección. Para KLOSSOWSKI, NIETZSCHE combate contra la cultura establecida con una cultura de los afectos, de los impulsos, que no pueden ser expresados por un yo idéntico. El círculo vicioso es el que se produce entre un yo verdadero pulsional y un pensamiento que debe expresarse según el criterio de identidad. En la interpretación que desarrollo del pensar como operar de la razón imaginativa, el principio de identidad sería aquello que estaría constantemente sometido a ruptura por obra de

multiplicidad, de la riqueza de aspectos de aquello de lo que se ocupa el pensamiento, pero, a la vez, de la necesidad de unificar para poder pensar sin perderse en lo anárquico, genera "soluciones" provisionarias, respuestas que no disuelven ni absuelven los problemas, sino que permiten un abordaje de los mismos desde distintos puntos de vista.⁶⁹ Por eso el filósofo creador de valores-creador de sentidos, debe

poder mirar con muchos ojos y conciencia desde la altura hacia toda lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda amplitud.⁷⁰

La creación de sentidos es lo que distingue al filósofo del futuro del "obrero filosófico", quien, con la mirada dirigida al pasado, "tiene que establecer y reducir a fórmulas cualquier gran hecho efectivo de valoraciones. A estos investigadores les incumbe volver aprehensible, manejable, dominable con la mirada, manipulable con el pensamiento, todo lo que hasta ahora ha ocurrido y ha sido objeto de aprecio".⁷¹

la acción multiplicativo-desestructuradora de la imaginación. El mutismo de NIETZSCHE sería interpretable en el sentido de querer acceder a esos límites del lenguaje que él mismo había descubierto.

⁶⁹ Tomo estos términos de CARPIO, A.P., *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco, 1976, pp. 443 ss. y *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la "anarquía" de los sistemas y la verdad filosófica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1977, pp. 429 ss. Para aclarar la temática en torno a la vieja cuestión acerca de la posibilidad de "solución" de las preguntas filosóficas, CARPIO distingue tres sentidos del término "solución": disolución, absolución y resolución. La disolución consiste en la eliminación de la pregunta en cuanto tal, para obtener un resultado y "pasar a otra cosa". La absolución permite "desligarse del problema [...] cediendo a otra persona [...] la capacidad de respuesta" (p. 432). Para CARPIO, las "soluciones" filosóficas son "resoluciones", en el sentido de radicalización de los problemas. La función de la filosofía es despertar nuestra capacidad de resolución, impidiendo la paralización del impulso interrogativo.

⁷⁰ *JGB*, KSA 4, 211, p. 144, trad. p. 155. Toda esta sección "Wir Gelehrten" es una caracterización del filósofo del futuro quien, además de estos muchos ojos tiene que haber sido también crítico, escéptico, viajero, historiador, adivinador de enigmas "y casi todas las cosas". Por eso es el filósofo que se arriesga a sí mismo continuamente y realiza cien tentativas. Véase *JGB*, KSA 5, 205, p. 133, trad. p. 143.

⁷¹ *JGB*, KSA 5, 211, p. 144, trad. p. 155.

El obrero filosófico reduce a fórmulas, a esquemas, en tanto la creación le corresponde al filósofo artista. En el mundo moderno que sigue las huellas de la ciencia en cuanto a la especialización, el filósofo del futuro se caracteriza precisamente por la amplitud y diversidad de los asuntos que puede afrontar con su pensamiento,⁷² y la coexistencia de "una espiritualidad audaz y traviesa, que corre *presto*, y un rigor y necesidad dialécticos que no dan ningún paso en falso".⁷³ La coexistencia de imaginación y razón les permite concebir el pensamiento como "algo ligero, divino, estrechamente afín al baile",⁷⁴ en tanto para los filósofos que se guían exclusivamente por la razón el pensar es concebido como "un penoso tener-que-seguir y ser-forzado"⁷⁵ en esa dirección única que les traza el pensamiento unilateral buscador de *arkhaí*.

Mientras que el filósofo tradicional -el docto- basa su ideal en la especularidad, en la posibilidad de reflejar la "realidad" el filósofo artista es el que, rechazando la esterilidad del espejo, se dedica a crear a partir de su propio pensamiento. Una vez criticada la noción de sujeto-espejo representativo, el filósofo se admite como individuo (la apariencia del sujeto) que es *dividuum*, multiplicidad y dispersión. El concepto de razón imaginativa no busca conciliar la multiplicidad y la dispersión, sino asumir al mismo tiempo lo fragmentario y la necesidad de falsificación de la unidad. Por ello no existe camino que vaya desde lo fragmentario a la unidad -lo que era característico de la metafísica violenta y la razón totalizante- ni tampoco el camino contrario, que hace añicos lo universal para perderse en la dispersión de lo fragmentario. El pensar es nómada porque sus caminos no están trazados y son múltiples, pero la razón imaginativa implica la posibilidad de la filosofía como viaje, en el que se erigen las tiendas en el desierto, para luego levantarlas y volver a establecerlas provisoriamente. En ese viaje, el movimiento pendular de la razón

⁷² JGB, KSA 5, 212, p. 146, trad. p. 156.

⁷³ JGB, KSA 5, 213, p. 147, trad. p. 158.

⁷⁴ JGB, KSA 5, 213, p.148, trad. p. 158.

⁷⁵ JGB, KSA 5, 213, p. 148, trad. p. 158: "Sie stellen sie jede Nothwendigkeit als Noth, als peinliches Folgen-müssen und Gezwungen-werden vor; und das Denken selbst gilt ihnen als etwas Langsames, Zögerndes".

imaginativa exige la detención momentánea en los extremos de la estatización -esa falsificación del "ser" sobre el devenir- pero también la recolección de todas las múltiples situaciones intermedias a los extremos. Por eso señala Nietzsche que, si bien en el artista la imaginación produce sentidos continuamente, se hace necesaria la intervención del juicio -entendido como aspecto esquemático de la razón- para seleccionar y ordenar.⁷⁶

La noción de *Wille zur Macht* puede ser concebida como operar de una razón imaginativa en la medida en que, entendida al modo de la interpretación, exige, al mismo tiempo, la unidad y la pluralidad. La unidad se relaciona con la necesidad de "logicización" del mundo:

La "realidad" reside en el retorno constante de cosas iguales, conocidas, aparentes, en su carácter logicizable.⁷⁷

Para nosotros el mundo del caos es informable, en la medida en que conocimiento y devenir se excluyen. Se podría decir que el aspecto operativo de la razón se revela en la introducción de la forma, la idea, la ley, basadas en la ficción de los casos iguales. Este aspecto de la razón es necesario:

Esa necesidad de formar conceptos, especies, formas, fines, leyes -"un mundo de casos idénticos"- no se debe comprender en el sentido de que nosotros seríamos capaces de fijar un mundo verdadero; sino en tanto necesidad de preparar un mundo donde nuestra existencia sea posible, nosotros creamos de este modo un mundo calculable, simplificado, comprensible.⁷⁸

El mundo "logicizado" es necesario para poder vivir en lo caótico. Sin embargo, el error de la filosofía ha constituido en la

⁷⁶ MA I, KSA 2, 155, pp. 146-147.

⁷⁷ NF 1885-1887, KSA 12, 9 [106], p. 395. Véase también, en el mismo tomo, el 9 [91], p. 385: "La vida está fundada en la presuposición de una creencia en alguna cosa durable que retorna regularmente, en tanto más fuerte es la vida, tanto más necesario es que el mundo sea hecho *siendo*, por así decirlo. Logicización, racionalización, sistematización, en tanto expedientes de la vida".

⁷⁸ NF 1885-1887, 9 [144], p. 418.

absolutización de ese aspecto de la voluntad de poder como voluntad interpretativa, sin tener en cuenta el aspecto de la multiplicidad: "el involuntario olvido del caso particular filosófico".⁷⁹ Porque además de ese aspecto de unidad, la voluntad de poder tiene en cuenta lo singular: "la singularidad en todo suceso es salvada"⁸⁰ en el operar de la razón imaginativa.

En este sentido, la voluntad de poder no absolutiza ninguno de los dos aspectos: ni la necesidad de unificación, ni la singularidad por sí misma. Absolutizar ha sido característica de los decadentes, que generan reactivamente doctrinas extremas que postulan principios últimos. Pero para Nietzsche estos filósofos en realidad son incapaces de crear sentidos. Caracterizando el hedonismo como preponderancia del placer sobre el sufrimiento, y la moral inversa (la que privilegia el sufrimiento), señala Nietzsche que ambas son doctrinas nihilistas que se basan en placer y dolor como fenómenos últimos:

Pero así habla una especie de hombres que no se atreve a establecer una voluntad, una intención, un sentido (*Sinn*): para toda especie sana de hombres el valor de la vida no se aprecia simplemente según el grado de esas cosas marginales.⁸¹

⁷⁹ *NF 1885-1887, KSA 12, 9 [64], p. 370.* En este fragmento póstumo, en el que NIETZSCHE hace referencia a los "Colportage-Philosophen" (aquellos que construyen la filosofía como colecciones de argumentos para apoyar ciertas tesis), señala que el *querer* olvidar, la abstracción intencional, no es lo propio del filósofo (en quien destaca el aspecto involuntario). Se podría pensar que el olvido de lo particular por parte del filósofo es "involuntario" - en el sentido psicológico corriente- en la medida en que está generado por la misma voluntad de poder que, al ser débil, es incapaz de enfrentarse con lo múltiple.

⁸⁰ *NF 1885-1887, KSA 12, 9 [140], p. 415:* "die Einartigkeit in allem Geschehen is *gerettet*". NIETZSCHE señala que ésta es una consecuencia de la comprensión de que la moral es una forma de inmoralidad (comprensión que se realiza, precisamente, cuando se critican los sistemas metafísico-morales y se descubre lo "humano, demasiado humano" que los sustenta). Al desenmascararse la universalidad de la moral como intento de anulación de lo particular, es posible volver a tenerlo en cuenta.

⁸¹ *NF 1885-1887, KSA 12, 9 [107], p. 397.* En este fragmento hay que tener presente también la crítica de NIETZSCHE a la búsqueda de placer y de dolor por sí mismos, cuando para el filósofo alemán son la consecuencia del aumento de poder y el obstáculo que se le presenta a la voluntad de poder para superarse, respectivamente.

El hedonismo representa una elección extrema, una doctrina que, como la mayoría de los sistemas filosóficos, necesita generar una respuesta última. Sin embargo, para Nietzsche esos hombres de las posiciones extremas son una muestra de la debilidad de la voluntad que, no pudiendo crear más sentidos, descansa en uno considerado último.⁸²

En este sentido, el pensar propiciado por la razón imaginativa elude el camino unidireccional que caracteriza tanto a la razón totalizante como a la razón instrumental. En la medida en que la noción de razón imaginativa está pensada a partir de la idea de *Wille zur Macht*, de ese operar de las fuerzas que necesitan unirse temporariamente, la reflexión sobre el pensar a partir de esas ideas permite no sólo liberar a la voluntad de poderío de la asociación heideggeriana con la voluntad de dominio de la tecnociencia, sino, aún más, y en forma paradójica, acercarse a aquel pensar que Heidegger opone al pensar calculador (*berechnende Denken*) producto de la tecnociencia y su hegemonía: el pensar reflexivo.

En una época de indigencia de pensamiento,⁸³ caracterizada por el modelo de saber tecnocientífico y su relación de dominación impositiva con los entes, el pensar reflexivo se presenta como disponibilidad, demora en las cosas, y un intento de ir más allá de la forma de pensar representativa, basada en la relación sujeto-objeto. Frente a la imposición del operar técnico que transforma todo ente en *Bestand*, el pensar esencial se caracteriza por el "dejar-ser" (*Sein-lassen*) que Heidegger opone a la voluntad de poder interpretada como voluntad de dominio. En esta línea interpretativa, el pensar meditativo "carece de toda voluntad de

⁸² Cuando el espíritu libre inicia la tarea del martillo se produce también una situación en la que los extremos se visualizan mejor: "la tensión crítica: los extremos se hacen preponderantes", señala el fragmento póstumo 9 [128] (*KSA* 12, p. 410). Esta *Spannung* que genera el nihilismo integral es solamente un estado intermedio, que muestra, por oposición, el contraste con las teorías criticadas.

⁸³ HEIDEGGER, M., "Gelassenheit", trad. de E. CALETTI y A. CARPIO, "Serenidad", Ficha de cátedra para "Introducción a la Filosofía", Cátedra A, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, circulación interna.

dominación, no intenta apoderarse de nada ni forzar las cosas".⁸⁴ La falta de interés en el dominio y la producción permite caracterizar este pensamiento como más interesado en el camino que en los resultados, desligado, en este sentido, de toda noción de progreso. Mientras que el pensar calculador anhela "seguridad" en los resultados, seguridad que permita una continua búsqueda de nuevos objetivos, el pensar esencial, sin metas,⁸⁵ es continuo movimiento que no se detiene en respuestas ("despedidas del pensar") sino que se manifiesta como constante preguntar. Porque el ser no puede constituirse en objeto de una respuesta.

El pensar a partir de la *Wille zur Macht* como razón imaginativa posee algunos puntos de contacto con este pensar esencial, puntos que alejan a la voluntad de poder de la común asociación con la idea de dominio. El pensar desde la *Wille zur Macht* es un pensar ateleológico que debe establecer un *télos* provisorio para poder ejercitarse como tal. En este sentido, admite la necesidad de cálculo como un aspecto del operar de la voluntad de poder, pero no como su aspecto único. Contrariamente, el pensar esencial heideggeriano está planteado como "lo totalmente otro" del pensar calculador, mientras que el pensar nietzscheano lo admite como parte necesaria del mismo movimiento del pensar, sobre todo para evitar la caída en la falta de sentido. Pero la provisoriedad de los fines marca un pensamiento en continuo movimiento, que no considera ningún sentido como último sino que trabaja en la constante recreación de los mismos. De este modo no busca seguridades, sino que es un pensamiento que se arriesga continuamente en la tarea recreativa, multiplicadora de sentidos que elude la estatificación en un sentido último momificado que detendría el movimiento del pensar.

Frente al pensamiento totalmente carente de dominación que es el pensar propuesto por Heidegger, el pensar desde la *Wille zur Macht* admite el elemento de dominación sin el cual no se podría siquiera expresarse (¿no es la palabra misma, el nombrar, una forma de

⁸⁴ CARPIO, A.P., "El pensar esencial", Conferencia en el "Acto de Homenaje a M. Heidegger", Buenos Aires, Instituto Cultural Argentino Germano, 25/10/1989, mecanog., p. 5.

⁸⁵ Como señala CARPIO, art. cit., p.6, "El pensar meditativo no busca nada como no sea pensar. A diferencia del pensar calculador, simplemente deja ser las cosas."

dominio sobre la cosa?). En este sentido, el pensar desde la *Wille zur Macht* reconoce sus límites, sin tratar de decir lo inefable.

La interpretación concebida como juego de la razón imaginativa permitiría un ir y venir entre lo uno y lo múltiple, el ser y el devenir como viaje sin término (*atélos*) en el despliegue de escenografías siempre nuevas. Aquí el hilo de Ariadna se enreda, no permanece recto y tenso como en el pensar unilateral, sino que se arriesga a dar vueltas sobre sí, a perderse temporariamente. Porque la interpretación es el viaje del hombre-nómada,⁸⁶ viaje en el que no existe una metainterpretación que juzgue la adecuación de cada acto configurador de sentidos de la voluntad de poder con una supuesta "realidad". De esta manera, la interpretación es un viaje que no va a parte alguna, porque no existe un *télos* final.⁸⁷

El perspectivismo como forma de interpretación alude al operar de una razón imaginativa, que debe adoptar órdenes temporarios para enfrentar lo variable. Sin embargo, no es éste el perspectivismo de Leibniz, en el que veríamos la ciudad desde diversos enfoques, sino el perspectivismo de las múltiples ciudades en las que no existe un punto privilegiado y último, un mirador de todos los miradores desde el cual observar la pluralidad. Se podría decir que en el perspectivismo de Nietzsche, más que de un sometimiento o dominio de lo múltiple a un orden, lo que se realiza es una configuración de órdenes en el que cada orden es, a su vez, una figura de lo múltiple: por ello ninguna perspectiva es meta-perspectiva para las otras.⁸⁸

⁸⁶ DELEUZE, G., en *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 54, utiliza la imagen de la tribu nómada que se reparte un territorio sin dividirlo para referirse a los filósofos que piensan según una distribución anárquica, en tanto la distribución sedentaria es la propia de la filosofía de la representación, guiada por el principio de identidad. De la misma manera podríamos decir que el "viaje" interpretativo tampoco reparte territorios de antemano, ya que no puede trazarse un mapa general con un objetivo pero que, sin embargo, en sus pasos debe utilizar temporariamente mapas diversos.

⁸⁷ Como señala FOUCAULT en "Nietzsche, Freud, Marx, *Cahiers de Royaumont*, pp. 183-192, la interpretación es infinita porque no existe *nada* para interpretar, en la medida en que *todo* ya es interpretación.

⁸⁸ Lo cual no significa que sean todas iguales: la voluntad de poder permite dividir las interpretaciones en fuertes y débiles, por ejemplo.

El concepto de razón pura es para Nietzsche como el de un ojo sin orientación,⁸⁹ porque una razón pura carece de perspectivas. La razón esquemática es la pura detención en un extremo del péndulo, para poder forjar perspectivas se torna necesario lo múltiple de las situaciones intermedias que la imaginación recolecta.⁹⁰

En el perspectivismo ya no existe ojo suprahistórico, sino criterios que se adoptan temporariamente. Por ello el perspectivismo permite la "entrada" de lo contingente y lo histórico en el pensamiento y, en cierto modo, del caos, para generar la creación. El filósofo artista bailando al borde del abismo parece sugerir esa admisión de lo múltiple y caótico en tanto punto a partir del cual construir. Y aquí las ficciones se revelan como algo más que formas de mantenerse en la superficie para no caer en el *Abgrund* : desde la adopción de perspectivas múltiples, el principio de conservación (lo uno en la ficción) es constantemente sometido a destrucción y disgregación.

Como lo indica una de las "Canciones del Príncipe Vogelfrei", la razón resulta un asunto enojoso porque "Demasiado pronto nos lleva a la meta".⁹¹ Y nos lleva demasiado pronto porque sigue un camino unidireccional, en la búsqueda del fundamento, dejando de lado el "detenerse" imaginativo que en lugar de apuntar en una sola dirección se desplaza en varios caminos posibles.

En este sentido, la posibilidad de pensar planteada por Nietzsche se relaciona con el ejercicio de esa forma de pensar que resulta de una unión de imaginación y razón. La razón se torna necesaria en el perspectivismo para brindar ese elemento de unidad sin el cual sería imposible toda perspectiva. Una insistencia en la pura diferencia y un rechazo de la razón suponen desconocer el carácter mismo de la perspectiva, que necesita de un mínimo de unidad para ser expresable, y una caída en el abismo de la desfundamentación, abismo que significa, según mi interpretación, el "concepto-límite" de las posibilidades para el hombre.

⁸⁹ *GM*, *KSA* 5, III, 12, p. 365, trad. p. 139.

⁹⁰ La imaginación que "recolecta" representa una forma "respetuosa" de acceso a los sentidos, frente a la razón dominadora que universaliza y al hacerlo reduce lo singular, lo obliga a despojarse de sus matices, para encuadrarlo en ese lecho de Procusto que es el concepto.

⁹¹ En *FW*, *KSA* 3, "Im Süden", p. 641 : "Vernunft! Verdriessliches Geschäfte! / Das bringt uns allzubald an's Ziel".

Sin embargo, aquí se plantea el problema de que la *Wille zur Macht*, en su carácter interpretativo, también ejerce violencia. En la crítica a la ciencia que quiere detenerse en el *factum brutum* renunciando a toda interpretación, señala Nietzsche que es propio de la interpretación el "violentar, reajustar, recortar..."⁹² ¿Cuál es la "ventaja" que se obtiene reemplazando una violencia como la de la metafísica con una noción pretendidamente no-metafísica como la voluntad de poder?

En primer lugar, el hombre que interpreta en el sentido de la *Wille zur Macht* reconoce el carácter violento como integrante de la noción misma de voluntad de poder. Este "reconocer" no implica una "conciencia ilustrada" por un conocimiento, a la manera de los hombres de la *Aufklärung*, sino una aceptación del carácter trágico de la existencia y de la vida, injusta por sobre todo.⁹³

En segundo lugar, el ejercicio "violento" de la voluntad de poderío apunta, a partir de su "provisoriedad" a un aspecto contrario al de la metafísica. Mientras que la metafísica criticada por Nietzsche se basa en una economía unidireccional que instaaura un *principium-princeps* jerarquizador y determinador de manera estática del lugar que le corresponde a cada conocimiento, la voluntad de poder, que da lugar a economías plurales, rompe con las "nociones últimas" generadoras de planos relevantes que condicionan planos inferiores.

En la medida en que la interpretación es aceptada como "injusta" -incapaz de abarcar el "todo", incapaz de crear lugares asépticos de puro conocimiento- no existe la posibilidad de generar un estado de "justicia" igualadora, niveladora de las perspectivas desde una perspectiva dominante y única que acabaría aniquilando los matices propios y únicos de las demás perspectivas. El "ultrahombre", capaz de asumir esta multiplicidad de perspectivas no puede ser, entonces, el sujeto cartesiano, sino que debe ser pensado como un sujeto múltiple. Por eso se podría decir que la "violencia" de la perspectiva -que debe "recortar"- genera un estado de no violencia en la medida de la no sujeción a un único principio.

⁹² KSA 5, GM III, 24, pp. 398-401.

⁹³ Véase KSA 2, MA I, "Vorrede", 6, pp. 20-21, ya citado, y las referencias al mismo *supra*, pp. 123-125.

5.2. El lenguaje de la razón imaginativa. La metáfora.

¿En qué lenguaje hablará la razón imaginativa? ¿Cuál es la lengua para la creación de sentidos? Sin lugar a dudas, no puede ser el hablar puramente conceptual, ya que dicho lenguaje se corresponde con un solo aspecto de la *Wille zur Macht*, que es el de la necesidad de unificación.

Also sprach Zarathustra, la obra de "filosofía positiva" - afirmativa- de Nietzsche, está escrita en lenguaje poético y metafórico. Tal vez se podría pensar, entonces, que el lenguaje poético es "más adecuado" que el racional para el pensar de la razón imaginativa. Pero los problemas de adecuación lenguaje-pensamiento o lenguaje-realidad pertenecen a un época de la filosofía en la que se pensaba que el lenguaje era un instrumento para expresar algo dentro del modelo representacionista de conocimiento. Nietzsche ha mostrado que el lenguaje es el que configura la realidad,⁹⁴ que no existen hechos, sino interpretaciones, por lo tanto toda cuestión de adecuación -que supone el esquema sujeto-objeto- carece aquí de sentido.

Pero lo que brinda el quehacer poético -a diferencia del concepto- es la posibilidad de la multiplicación de perspectivas, de elusión de los significados últimos.⁹⁵ El poeta, en cierto modo, es el que ha reconocido, como los griegos, que no existe un "otro" metafísico al que hacer referencia, y por eso puede permanecer en la superficie.⁹⁶ El hablar poético es juego con sus propias reglas

⁹⁴ Esto no significa negar la "realidad" exterior al lenguaje, sino solamente indicar que no podemos "pensar" en una realidad fuera de la que podemos expresar en el lenguaje. Por eso el devenir -el caos, la verdad originaria- es el límite del lenguaje.

⁹⁵ REY, JEAN MICHEL, en *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, Seuil, 1971, considera la metáfora como una de las formas que utiliza NIETZSCHE para "hacer saltar las convenciones del lenguaje"; así como cumplen igual misión la multiplicación de significantes y la liberación con respecto a los conceptos de verdad y lógica. Para REY el texto de NIETZSCHE es un "teatro de metáforas", en el que se visualiza su interés en volcar en el mismo las pulsiones y deseos corporales. Véase pp. 85 ss.

⁹⁶ CACCIARI, M.; *Krisis*, señala en p. 183: "Toda 'profundidad' se oculta en esta memoria de los lenguajes. En ellos no se da totalidad ni síntesis. Ellos están, concientemente, 'en la superficie'", y en pp. ss. desarrolla esta idea a partir de poetas como RILKE, HOFMANNSTHAL, etc., indicando de qué manera la poesía reconoce el carácter ritual del lenguaje: el "no poder decir la

y límites, por ello el poeta puede, por ejemplo, demorarse en los sonidos, en la medida de la ruptura de la univocidad del significado que se daba en la metafísica (y la relación de ese significado con un *metá*).⁹⁷

La razón imaginativa, que crea y construye continuamente, rompe con los significados unívocos y eternos: el aspecto imaginativo realiza ese constante trabajo de desestructuración de lo estructurado para generar nuevos sentidos, en un rechazo del sentido último -la *arkhé*. Por eso la lengua que rompe con la univocidad rompe asimismo con la voluntad de dominio exacerbada presente tanto en el lenguaje transparente de la metafísica como en el pensar calculador de la razón instrumental.

La metáfora es una muestra de esa ruptura con la univocidad. Pero para hacer referencia al tema de la metáfora en Nietzsche debemos abandonar toda teoría que haga de la misma una forma de "decir de otra manera",⁹⁸ por una teoría que la interprete como

cosa" y, por ello, permanecer en la superficie. JARAUTA, F., en "Fragmento y totalidad. Sobre los límites del clasicismo", en *CM*, p. 74, señala que el lenguaje poético es el único que puede expresar la caída en el tiempo, y en este sentido el uso del mismo por parte de NIETZSCHE supone un teorizar la "absoluta relatividad del individuo".

⁹⁷ Sin embargo, creo que esto no significa, como pretenden los estructuralistas en su interpretación de NIETZSCHE, la posibilidad ilimitada de lo arbitrario. Como señala BLONDEL, ERIC, en la "Diskussion" a su ponencia "Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis NIETZSCHEs: Nietzsche und der französische Strukturalismus", en *Nietzsche-Studien. Internationale Nietzsche-Tagung*, Reisenburg 1980, Band 10/11, 1981-1982, pp. 518-564, el estructuralismo señala que NIETZSCHE ha querido reintroducir lo arbitrario en filosofía: ejemplo claro de la aplicación de esta idea a la filosofía de NIETZSCHE son las interpretaciones que realiza DERRIDA en *Eperons*. Habría que señalar, como lo hace BLONDEL, que la interpretación concierne a un texto constituido en *corpus*, y que lo arbitrario, en definitiva, no hace más que disolver el texto, generando el "idiotismo" (una lengua privada y subjetiva). Por ello, si bien el interés de los estructuralistas es "amplificar las interpretaciones", los resultados suelen ser "disolutorios" de los textos y, representan, desde mi punto de vista, una errancia similar a la que se experimenta en metafísica cuando el pensar se pierde en la pura falta de fundamentos.

⁹⁸ Como señala ROVATTI, P.A., *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, trad. C. CATROPI, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 18 "Si la metáfora remite a algo, no será ya a un sentido en sí, una presunta verdad literaria". La hipótesis que guía las reflexiones de ROVATTI es que la metáfora podría pensarse como "la imagen móvil en la cual el pensamiento trata de reconocerse [...] en el lenguaje" (pp. 23-24).

ceración de sentidos. Porque si consideramos la metáfora en el sentido de la teoría de los *tropos* -como "desviación" del lenguaje- la misma exigiría "traducción" a otro lenguaje, más racional o más unívoco. No se entendería, entonces, por qué Nietzsche escribió el *Zarathustra* en la forma en que lo hizo, si el mismo encerraba la posibilidad de "traducción" a una lengua más comprensible.

La retórica, que privilegia la palabra por sobre la frase y el texto (objetos, respectivamente, de la semántica y la hermenéutica), es una de las representantes de lo que Ricoeur denomina como "opinión de pobreza", que reduce la metáfora a la función de simple adorno. En la teoría de los *tropos* la metáfora es un nombre que posee sentido impropio o figurado, constituye un desvío con respecto al sentido propio del término en cuestión y por tanto no implica información nueva, nada enseña y su función es meramente decorativa.

En la teoría de la metáfora de Ricoeur, la metáfora viva produce una innovación de sentido por impertinencia semántica y "rehace la realidad" o reorganiza la visión de las cosas, mediante "la incursión de un reino en un territorio extranjero". La redescrición de la realidad es llevada cabo mediante la creación de ficciones heurísticas.⁹⁹

La metáfora como lenguaje de la razón imaginativa se caracteriza por un doble juego de apertura y ocultamiento y, en este sentido, muestra su vínculo con el nihilismo. Porque la metáfora "abre" sentidos pero a la vez los cierra, muestra aludiendo (la nada del sin-sentido sobre la cual se erige como sentido) pero no "dice" más allá de los límites -si bien, al "mostrarlos" como suelo movedizo en el que se asienta, alude a ellos como *Abgrund*.

La metáfora podría ser concebida como la reactivación continua de sentidos, en la medida en que toda palabra, una vez pronunciada, una vez escrita, ya está estatizada, ya corre el peligro de transformarse en momia conceptual: el hecho de "hablar en

⁹⁹ Para el desarrollo del tema de la metáfora en RICOEUR y sus críticas a otras teorías acerca de la misma, véase *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975. El mismo carácter de creación de sentidos para el texto literario, que permite al lector experimentar otras formas de ser en el mundo, se encuentra en los tres volúmenes de *Temps et Récit*, ed.cit., T I, 1983, T II, 1984, especialmente T III, 1985. RICOEUR reconoce que estos dos textos son obras gemelas, ya que narración y metáfora, al realizar una síntesis de lo heterogéneo, permiten el surgimiento de algo nuevo -innovación semántica- a partir de la imaginación creadora.

metáforas" permitiría una ruptura constante con esas estatizaciones, en tanto juego continuo de recreación de sentidos. El lenguaje de la metáfora sería uno de los lenguajes del trayecto diversificador de la razón imaginativa, de su constante movimiento pendular, abarcador tanto de los extremos -la palabra petrificada- como de las situaciones intermedias -los sentidos recreados constantemente. Por eso la metáfora es lo contrario del lenguaje en que se expresa el lenguaje unilateral.¹⁰⁰

Kofmann¹⁰¹ destaca la importancia de la metáfora en la filosofía de Nietzsche, indicando que en sus primeras obras, en las que aún admite una esencia íntima de las cosas independiente de la metáfora simbolizante, Nietzsche utiliza el término "metáfora", para sustituirlo, en obras posteriores, por "texto" o "interpretación".¹⁰² En *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* Nietzsche juzga los sistemas filosóficos, no en virtud de su verdad o falsedad, sino por su fuerza y belleza, las que indican si el mismo es producto de la afirmación o de la negación de lo vital. La oposición estilística presente en Heráclito y Aristóteles señala la oposición entre un estilo metafórico, que significa afirmación de la vida, y un privilegio concedido a los

¹⁰⁰ La metáfora, ¿será el lugar del pensar reflexivo de HEIDEGGER? En *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 87 ss., HEIDEGGER rechaza la metáfora en virtud de su relación con la metafísica (porque considera que la metáfora se basa en la separación entre lo sensible y lo no sensible). Sin embargo, creo que términos como *Lichtung*, *Geviert*, etc., pueden ser considerados metáforas en el sentido en que estoy utilizando el término, en tanto permiten la constante creación de sentidos. El libro de ROVATTI citado en nota anterior se ocupa, en su primera parte, de este tema del valor de la metáfora en HEIDEGGER. RICOEUR, en *La metáfora viva*, trad. G. BARAVALLE, Buenos Aires, Megápolis, 1977, pp. 421 ss., hace referencia a la frase heideggeriana "Lo metafórico sólo existe en el interior de la metafísica", lo que significaría que la transgresión de la metáfora y la metafísica "sólo serían un solo y mismo traspaso". Esta frase se basa en el supuesto de que meta-fórico significa *transporte* del sentido propio al figurado. RICOEUR considera que "el uso constante que HEIDEGGER hace de la metáfora tiene finalmente más importancia que aquello que dice incidentalmente contra la metáfora", p. 422.

¹⁰¹ SARAH KOFMANN, *Nietzsche et la métaphore*, París, Ed. Galilée, 21983.

¹⁰² "Continuar utilizando esta noción como concepto clave habría sido peligroso a causa de sus implicaciones metafísicas", indica KOFMANN, S., *op. cit.*, pp. 29-30.

conceptos, indicio de negación de lo vital y de respeto del ideal ascético.¹⁰³

La metáfora se caracteriza por la destrucción del predominio del concepto y la ruptura de la unidimensionalidad del mismo. Cuando Nietzsche califica su obra considera que el adjetivo de "poeta" es el que mejor le conviene:

Por lo demás, yo continúo siendo *poeta* hasta todas las fronteras de este concepto.¹⁰⁴

La poesía, por otro lado, señalaría una vía posible de liberación de la representación. Cuando Nietzsche critica al Wagner músico, su crítica se ensaña con el carácter representativo de su música, con su querer expresar algo otro más allá de los límites del lenguaje. Porque la música señalaría la posibilidad de un lenguaje que puede jugar con los sonidos, dejando de lado todo referente y significado. La música¹⁰⁵ brindaría la posibilidad de un lenguaje no representativo, que no necesita de un otro fuera de sí -un significado- que lo justifique.¹⁰⁶ Todo esto apunta a señalar que no se busca el lenguaje poético, como en el caso de los románticos, por considerarlo más "originario"¹⁰⁷ que el racional, sino por las características que brinda el mismo en cuanto a posibilidades de liberarse de la metafísica, en tanto ruptura de la relación con significado que se halla en "otro mundo" que el del lenguaje. En Nietzsche, si se habla del ser -como interpretación- sólo puede hacerse en los límites que traza el mismo lenguaje.¹⁰⁸

¹⁰³ Como señala KOFMANN, *op. cit.*, pp. 41 ss., entre los presocráticos NIETZSCHE ve el "olvido de la metáfora" que es común a todos los hombres, desconocedores de su condición de artistas. En este olvido, el concepto -que es un producto de la actividad metafórica- juega un rol privilegiado.

¹⁰⁴ Véase BKSA 6, No. 490. An Erwin Rohde, 22.februar 1884, p. 479.

¹⁰⁵ PAUTRAT, B., *Versions du soleil*, ed. cit., considera que NIETZSCHE opone al logocentrismo de la metafísica occidental un "melocentrismo", como juego de signos entre significantes dejando de lado las "esencias significadas".

¹⁰⁶ Lo que no significa la ausencia de significación. Siguiendo las reflexiones de NIETZSCHE en *WL* el significado estaría dado, por ejemplo, por el sentido conferido por una comunidad dada a los términos utilizados, en el caso de la lengua hablada.

¹⁰⁷ "Originario" en el sentido de mayor acceso a los orígenes: el ser, las corrientes subterráneas de la vida, etc.

5.3. La acción humana concebida a partir de una razón imaginativa.

*De Proteo, el egipcio, no te asombres,
tú que eres uno y eres muchos nombres.*

JORGE L. BORGES

Con respecto a la posibilidad de la acción humana a partir de la razón imaginativa, creo que debería aclarar en primer lugar que la filosofía posible desde la misma no es una filosofía "pedagógica" que pretenda dar pautas de conducta para los hombres, sino, por el contrario, "la filosofía que no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte", como señala Vattimo.¹⁰⁸ En este sentido, la filosofía nietzscheana es la del viajero que sabe que no existe un *télos* final, una organización de la conducta toda según un modelo de "perfección humana", sino solamente fines y metas provisionales,¹¹⁰ formas de ordenamiento de las acciones que no se postulan como eternas y ahistóricas sino que dependen de las circunstancias, de los individuos, de las comunidades. Por eso la filosofía no enseña ningún sentido último, ya ha dejado su posición

¹⁰⁸ Como señala VATTIMO en *Más allá del sujeto...*, pp. 70 ss., se produce a partir de este punto interpretativo una diferencia ostensible entre los seguidores franceses de NIETZSCHE, por un lado, y HEIDEGGER, por el otro. Mientras que HEIDEGGER no renuncia a un acceso a lo originario, para los franceses -DERRIDA, DELEUZE- la identidad entre ser y lenguaje significa dejar de lado toda referencia a un originario para concebir toda experiencia posible "sólo en la superficie".

¹⁰⁹ VATTIMO, G., entrevista para *Lotta continua*, 1980, reproducida en *Más allá del sujeto...*, p. 11.

¹¹⁰ Como señala en *NF 1885-1887*, *KSA* 12, 7 [1], pp. 247-248: "...el 'fin' (*Zweck*) exige una crítica más severa, es necesario ver que *nunca* una acción es *provocada por un fin*, que el fin y los medios son interpretaciones en las que se señala y pone en valor ciertos rasgos de un evento en dependencia con otros rasgos, que son los más numerosos..." y "En último lugar: ¿por qué un fin no podría ser un *epifenómeno* (*Begleit-erscheinung*) en la serie de modificaciones de fuerzas obrantes que provocan la acción conforme a un fin -un esbozo preexistente en la conciencia, útil para orientarnos en el evento, como un síntoma mismo, y *no* como la causa del evento?".

de saber privilegiado o meta-saber, saber de los saberes que puede organizar todo el conjunto del hacer y del pensar. Lo que puede ofrecer la filosofía es una posibilidad de pensamiento, de reflexión para la época del nihilismo, un indicar vías posibles entre los múltiples caminos. Una de esas vías está relacionada con la posibilidad de actuar según la voluntad de poder,¹¹¹ organizando la propia acción según un *télos* provisorio. Frente al lugar común de asociación de la voluntad de poder con la voluntad de dominio, considero que esta noción, pensada a partir de la razón imaginativa brinda, por el contrario, la posibilidad de forjar otro tipo de relación con los hombres y con las situaciones que resulte menos "violenta" que las relaciones propiciadas a partir de la metafísica teológica. Ya ha sido indicado cómo una razón hipertrofiada que establece valores universales y deberes apriorísticos es una razón violenta, pretendiendo, justamente, erigirse en lo contrario de la violencia. Una idea de razón imaginativa permitiría asumir el elemento de "dominio" (de violencia) presente en toda relación pero, a la vez, enfrentarse a la conflictividad sin arribar a soluciones extremas.¹¹²

¹¹¹ Y aquí, se podría objetar, la filosofía de NIETZSCHE se torna pedagógica y el filósofo es concebido como "legislador" del futuro. Sin embargo, en virtud de la interpretación que desarrollé de la *Wille zur Macht* como ficción, esta "legislación" es concebible como una legislación posible entre otras, y legislación en tanto utilidad para un tiempo y un tipo de hombres dados.

¹¹² En las consideraciones que siguen utilizaré la palabra "violencia" en ese sentido de "extremismo", de posición última -que conduce a fanatismos y dogmatismos- ya que las posiciones extremas, si bien no muestran de manera evidente su carácter de "violentas" (pueden, por ejemplo, ser promotoras de la paz y la tolerancia) lo son en el sentido de eliminación de lo singular, de las particularidades y matices propios de cada situación, del desconocimiento de condicionamientos pasados y presentes, etc. Evidentemente, no se puede pensar en una "moral social" posible atendiendo a todos esos elementos, y en este sentido reconozco la limitación de una ética de la razón imaginativa en el pasaje de lo privado a lo público. Creo que el mismo NIETZSCHE percibió ese límite en su filosofía, y en su proyección de una moral social no sólo contradice las características de la moral creativa del ultrahombre, sino que, en algunos aspectos, reproduce los aspectos violentos de la morales criticadas. El pasaje de lo privado a lo público genera una serie de problemas que exceden los propósitos de este trabajo, sin embargo, quisiera señalar que a pesar de esa limitación, la razón imaginativa puede pensarse como razón fructífera en algunos problemas de moral social, como los que genera la tecnociencia (para ahondar la paradoja de pretender presentar a esta razón imaginativa -surgida desde el *Wille zur*

La razón imaginativa, cuyo concepto fue pensado a partir de la voluntad de poder -que Heidegger homologa con la razón instrumental- permitiría reflexionar sobre la posibilidad de un tipo de racionalidad que eludiera las carencias de aquella razón instrumental y, en este sentido, permitiría enfrentarse a los problemas que la misma razón instrumental ha planteado desde el punto de vista ético, en el ámbito de la tecnociencia.

5.3.1. La razón imaginativa frente a los problemas agudizados por la razón instrumental.¹¹³

La técnica y su desarrollo generaron una serie de cuestiones que han exigido, por parte de la ética, un esfuerzo en varios sentidos, de los cuales deseo destacar dos. En el nivel de la fundamentación, la ética se ha enfrentado con el problema de la neutralización de la razón -evidenciable en la razón estratégico-instrumental y su hegemonía en el mundo contemporáneo-, y la necesidad de buscar otro tipo de racionalidad que vaya más allá de las limitaciones de dicha razón. En el nivel normativo, la técnica ha planteado problemas éticos nuevos que han mostrado de manera clara el carácter conflictivo del *ethos* y la insuficiencia de un enfrentamiento a dichos problemas desde éticas unilaterales, que privilegien alguno de los polos de los conflictos.

A partir de estas dos exigencias -la búsqueda de una razón no instrumental y el carácter de los nuevos conflictos morales generados por la técnica- se perfila la posibilidad de pensar en la noción de *razón imaginativa* como nuevo operar de una razón práctica en la era de la tecnociencia, razón que pretende escapar a las limitaciones de las éticas unilaterales.

La adjudicación de un carácter neutro a la razón técnica obedece a diversos factores, como, por ejemplo, el predominio de una concepción positivista propia de fines del siglo pasado, pero con fuerte influencia en el nuestro, concepción según la cual el

Macht calculador, según HEIDEGGER- como posibilidad frente a la razón instrumental).

¹¹³ Este apartado reproduce algunos conceptos de mi ponencia a las Jornadas de Ciencia y Etica, "Técnica, razón instrumental y ética: la posibilidad de una razón imaginativa", Buenos Aires, 18 y 19 de septiembre de 1992, mecanog.

campo científico se relaciona exclusivamente con el ámbito de los hechos, quedando los fines relegados al nivel de la conciencia individual. Sin embargo, también hacia fines de siglo pasado la voz Nietzsche ha señalado que ya no se puede considerar a la ciencia como el reino aséptico de la luz clara de la razón, porque existe un elemento que está operando en el seno de la misma: la voluntad de poder. La "era de la sospecha" inaugurada por Nietzsche ha mostrado que la idea de la relación razón-poder va más allá de un mero cercioramiento de un contacto entre dos esferas distintas: lo que se afirma es que la razón misma es poder, situación que se torna evidente en la ciencia, por la especial unión con el poder de la razón estratégica, calculadora de medios en la persecución de objetivos.

Se produce así la paradoja según la cual uno de los principales conceptos de la modernidad, el del poder de la razón, se asocia con la técnica y genera la noción de poder ilimitado de la razón operante en la misma, pero, por otro lado, se sigue manteniendo la idea de neutralidad de la técnica, en un aparente desconocimiento del elemento de poder.¹¹⁴

La atribución de un carácter de neutralidad para la ciencia es descrita por Apel como "sistema de complementariedad de Occidente".¹¹⁵ La filosofía analítica y el existencialismo, así como el sistema liberal en general, han establecido la tesis de neutralidad axiológica para la ciencia, relegando toda cuestión de valor al ámbito subjetivo. Esta situación significa una "neutralización" de la razón, como la caracteriza Albert,¹¹⁶ y

¹¹⁴ CASTORIADIS, CORNELIUS, en "Reflexiones sobre el 'desarrollo' y la 'racionalidad'", en AA.VV., *El mito del desarrollo*, trad. J. FIBLA, Barcelona, Kairós, 1977, pp. 183-209, esp. p. 194, hace referencia a este matrimonio de dos corrientes según las cuales ya no existen límites para nuestro conocimiento y tampoco para nuestra potencia, lo que genera la ideología del progreso ilimitado.

¹¹⁵ APEL, K-O, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976, Bd. 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, pp. 359-378, y "Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie" (II), en *Funkkolleg. Praktische Philosophie/Ethik*, Studienbegleitbrief 2, Hrsg. vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 1980, pp. 75-81.

¹¹⁶ ALBERT, HANS, *Tratado de la razón crítica*, ed. cit., pp. 9 ss.

conduce a la separación de ámbitos propia de nuestra época: conocimiento y decisión, moral privada y moral pública, etc.

El tema de la neutralización de la razón técnica se relaciona no sólo con la consideración de la tecnociencia como simple medio aséptico, sino también con el de la autonomía de la técnica misma: ya sea atribuyéndole un carácter ontológico -Heidegger-, ¹¹⁷ ya sea relativizando el término autonomía al aspecto del autocrecimiento, ¹¹⁸ en general se reconoce que la técnica posee un dinamismo de crecimiento propio que torna imposible toda determinación previa de los fines.

Este dominio de la racionalidad instrumental en todos los ámbitos -científico, cultural, social, etc.- lleva al planteamiento antes desarrollado en autores como Ladrière, los miembros de la Escuela de Frankfurt y Ricoeur, a la pregunta por la posibilidad de una racionalidad distinta de la mera razón estratégica que se ha transformado en instrumental, o bien, de una racionalidad más amplia que permita afrontar de manera fructífera problemas éticos.

5.3.1.1. La tecnociencia y la conflictividad.

Por otro lado, junto a esta característica de neutralización de la razón, neutralización que la torna inoperante en el ámbito ético, la tecnociencia ha planteado una serie de problemas morales que desafían y ponen en situación comprometida a las éticas unilaterales. Entiendo por "ética unilateral" todo sistema que se presente como determinado por un solo principio que caracterice el valor moral de la acción, por ejemplo, una ética deontológica a la manera kantiana.

La exacerbación del carácter conflictivo del *ethos* se hace evidente en los diversos ámbitos ocupados por la tecnociencia y que

¹¹⁷ HEIDEGGER, MARTIN, "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*. El carácter ontológico de la tecnociencia se relaciona en HEIDEGGER con la consideración de la misma como manifestación-ocultamiento del ser en la época contemporánea. Como he indicado en el capítulo anterior, la filosofía de NIETZSCHE representa para HEIDEGGER la consumación de la metafísica occidental que permite esta manifestación del ser como material disponible en la técnica contemporánea.

¹¹⁸ Esta es la posición de CEREZUELLE, D., en "Réflexion sur l'autonomie de la technique", en HOTTOIS, G. (Ed.), *Evaluer la technique*, pp. 97-116, esp. p. 111.

generan problemas totalmente nuevos desde el punto de vista moral. La posibilidad de la inteligencia artificial y las computadoras que se autoprogramen; las tecnociencias biológicas, la ingeniería genética y las consecuencias totalmente insospechadas de las posibles combinaciones de ADN; la guerra electrónica; los efectos de la explotación indiscriminada de la tierra, la selvas y los mares, etc., generan conflictos hasta ahora desconocidos, fundamentalmente porque las posibilidades brindadas por la técnica abren un campo de opciones para el hombre que, a veces, pareciera infinito y casi totalmente imprevisible.

Maliandi caracteriza los conflictos a partir de la raíz del término (*conflictus*, lat. "choque", "colisión") como "un peculiar modo de relación, a saber, una relación de incompatibilidad o mutua exclusión (o por lo menos una *tendencia* a la mutua exclusión) entre dos o más elementos de un conjunto".¹¹⁹ Pero en todo conflicto los términos no sólo se oponen sino que también se suponen,¹²⁰ de modo tal que el conflicto resulta ser la expresión de una unidad a punto de desintegrarse (de ahí la exclusión). Los términos que se excluyen poseen una relación de complementariedad en la unidad referida.

La solución de conflictos es una exigencia y un *desideratum* de la actividad racional, y Maliandi considera que en la estrategia de abordaje de los conflictos hay que tener en cuenta que exclusivizar "uno de los términos opuestos en desmedro del otro perjudica al conjunto".¹²¹ La actitud crítica es un reconocimiento de los conflictos (la violencia consiste en la negación de los mismos), una admisión de las discrepancias y un rechazo de las unilateralidades.¹²² Atendiendo a esta caracterización, considero

¹¹⁹ MALIANDI, RICARDO, *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos, 1984, "Introducción" p. 8.

¹²⁰ "Un conflicto es trágicamente auténtico cuando los términos que se "oponen" también se "suponen" mutuamente", MALIANDI, R., "El puente y la muralla", en *op.cit*, pp. 131-157, especialmente p. 132.

¹²¹ "La crisis de nuestro tiempo y la dialéctica de la desconfianza" en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Centro de Estudios Filosóficos, Buenos Aires, Año VI, julio-diciembre 1983, pp. 83-93 esp. p.85.

¹²² En "Violencia y actitud crítica", en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Centro de Estudios Filosóficos, Buenos Aires, 1982, nro. 9, pp. 17-38, MALIANDI caracteriza la violencia como indicio del fracaso de la razón, ya que la violencia siempre se impone como *ultima ratio* (p. 34). Por eso la actitud

que una ética que determina el valor moral de la acción a partir de un *único* principio se encuentra impedida, de antemano, para afrontar la conflictividad, porque la elección en virtud de un solo punto de vista representa el detenimiento en uno de los polos de las posibles situaciones conflictivas.¹²³

Pensando en las problemas fundamentales de la ética en la forma de conflictos, se podría considerar que las éticas deontológicas son aquellas que, enfrentadas al conflicto deber-felicidad, han elegido por el polo del deber, sin atender al ansia de felicidad y dejándola, en algunos casos -como en la ética de Apel- librada al arbitrio de los agentes morales. En la medida en que "abandonan la dimensión felicitante del hombre",¹²⁴ las éticas de corte kantiano cometen, según Cortina, "falacia abstractiva", desde el punto de vista de la razón imaginativa, son éticas unilaterales que se han quedado en un extremo del conflicto, en la medida en que están guiadas por una razón puramente formal o esquemática.

Otro problema que puede ser considerado en la forma de conflicto es el de la esencia de lo moral. Frente al conflicto forma-contenido en la determinación del carácter moral de un acto, algunas éticas eligen por el extremo de la forma, a la manera kantiana. La elección por la forma es una elección ahistórica, que deja de lado todo lo relacionado con la tradición (que pondría el contenido) y, en este sentido, las éticas que prefieren el extremo de la forma suelen ser éticas guiadas por una razón desconocedora del contexto. Desde mi idea de razón imaginativa, ésta es una razón hipertrofiada que se queda en el puro aspecto de

crítica que se opone a la violencia es una actitud de apertura como conciencia de los límites y provisionalidad de los juicios (p. 20), y perseverancia del trabajo racional, opuesta a la *ignava ratio* que Kant caracterizó como razón que da por resueltos todos los problemas. Sin lugar a dudas, esta caracterización de la violencia se opone totalmente a la que he desarrollado desde la idea misma de razón: en Maliandi la violencia se relaciona con "lo otro" de la razón.

¹²³ En lo que sigue, consideraré conflictos fundamentales de la ética, y no conflictos concretos. MALIANDI asigna a la conflictividad un carácter de estructura originaria frente a los conflictos concretos.

¹²⁴ CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K-O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 244. Aquí la "falacia abstractiva" no se comete, evidentemente, por dejar de lado la dimensión pragmática, sino el tema de la felicidad.

la esquematización, en un extremo del péndulo. En el conflicto forma-contenido, una razón imaginativa permitiría un operar que tuviera en cuenta tanto la necesidad del aspecto formal -la norma, el principio o los principios- como del contenido, es decir, el elemento singularizador brindado por las tradiciones y las formas de vida. En este sentido, el principio no actuaría en forma rígida sino en una constante juego de recreación a partir de lo aportado por el contexto, es decir, su forma de operar sería a la manera de "guía", más que de determinante.

En la medida en que la razón imaginativa es presentada como una propuesta reflexiva en el postnihilismo, la relación con su espacio de experiencia va más allá del "elemento contingente" que debe ser superado en la formalidad. Precisamente la *Wille zur Macht* opera permitiendo el "pasaje" de lo contingente y lo histórico, pasaje que impide el anquilosamiento de la razón en formas ahistóricas y descontextualizadas, por un lado, y por otro, brinda la posibilidad de constituirse en un elemento de juicio fructífero en una época de constante cambio.

Otro conflicto a tener en cuenta es el conflicto universalismo-situaciones concretas. Este conflicto representa, a su vez, otro aspecto de la fundamentación deontológica en su contraposición con una fundamentación teleológica o consecuencialista. Mientras que una fundamentación deontológica se presenta como una "ética de la convicción" (*Gessinnungsethik*), una fundamentación teleológica responde a una "ética de la responsabilidad" (*Verantwortungsethik*). Este conflicto, a su vez, recuerda el primer conflicto señalado, el de los polos deber-felicidad, porque mientras que una ética de la intención se preocupa por el problema de lo debido, una ética de la responsabilidad tiene que tener en cuenta también el tema de la felicidad, tema que la éticas deontológicas y formales no abordan, pero que pareciera que deberían abordar. En este conflicto, una razón imaginativa permitiría tener en cuenta tanto lo deontológico como lo teleológico, sobre todo por el hecho de que ninguna de las dos posibilidades es considerada "última" o principio-*arkhé* determinante en el sentido de los principios totalizadores de la metafísica.

Si la tecnociencia ha exacerbado la conflictividad moral, y la razón instrumental exige una ampliación de la racionalidad, pienso que dicha ampliación no puede estar limitada a la razón operante en las éticas que he caracterizado como unilaterales, precisamente por

su inoperancia a la hora de enfrentarse con los conflictos (en la medida de sus elecciones "extremas").

En este sentido, considero que la razón imaginativa operando a nivel ético es una de las posibilidades que se le presentan al obrar humano que, luego de la era de la sospecha y el desenmascaramiento de todos los intentos de fundamentación última, corre el peligro de perderse en la multiplicidad anárquica de la des-fundamentación que privilegia la fragmentario y la diferencia. La razón imaginativa, enfrentándose con los conflictos, permitiría tener en cuenta tanto los polos extremos -que no son más que esquematizaciones de la razón- como las situaciones intermedias, evitando de este modo responder a los mismos tanto desde el extremo de la norma ahistórica como desde la singularidad única con sus matices incaptables de la situación.

6. EPILOGO: LA RAZON IMAGINATIVA EN EL POSTNIHILISMO.

Tal vez al llegar a este punto pueda parecer que mediante este concepto de razón imaginativa asociado a la voluntad de poder he transformado a Nietzsche en una suerte de pensador de "término medio", que elude las oposiciones. Nietzsche, que supo ser "dinamita" y asumió su filosofía como combate contra el viejo ideal monotonoteísta, no postuló, como contrapartida, una filosofía tan extrema como aquella que criticó. Pensar en el Nietzsche de los extremos significa, tal vez, quedarse sólo con una de las "almas" del pensador que quiso tener "mil almas" : la que se relaciona con la etapa destructiva del nihilismo integral.

Cuando se realiza la lucha contra la moral cristiana basada en valores absolutos, se genera un estado de destrucción que se dirige al otro extremo del conflicto sentido/sin-sentido, que plantea, frente a la seguridad de los sentidos absolutos y últimos, el horror de la falta absoluta de sentido. Pero esos hombres extremos, de la ausencia de sentido, no son los más fuertes, los que poseen mayor *Wille zur Macht*:

¿Qué hombres se revelarán como los más fuertes? Los medidos, aquellos que no tienen necesidad de artículos de fe extremos...¹²⁵

Se podrá objetar que esta imagen de la "moderación" atenta contra la caracterización común de Nietzsche, del Nietzsche que llama "escrito de combate" a *Zur Genealogie der Moral* y que dice en *Also sprach Zarathustra* que la verdad nos quiere guerreros y violentos.¹²⁶ Sin embargo, dicha imagen está construida, como señalé anteriormente, en torno a un período de la obra de Nietzsche: el que se relaciona con la violencia de la filosofía del martillo.¹²⁷ Pero esta medida de la que aquí se habla debe ser distinguida de las virtudes de "los buenos y los justos", de las virtudes mediocres del rebaño que necesita de la uniformidad y cultivada, en este sentido, valores como la sobriedad, la humildad, la sencillez. La diferencia entre una y otra moderación se halla en la fuerza que las produce: la moral del rebaño se presenta desde la heteronomía -aún cuando se hable de "autonomía" de la voluntad-, ya que el código está establecido y el individuo debe respetarlo, y está generada a partir de la venganza a lo que es diferente (de allí la necesidad de hostilidad a las excepciones). El hombre "prudente" pensado desde la razón imaginativa, por el contrario, respeta lo diferente ya que no está determinado por una razón hipertrofiada y niveladora y, sobre todo, se caracteriza por la creación: sus valores-sentidos son *acciones*, no reacciones.

Desde mi interpretación del nihilismo nietzscheano, ésta es la posibilidad para el pensamiento, la acción y el lenguaje en el postnihilismo: una razón imaginativa que "sabiendo" de la nada, permite construir sentidos provisionales, aceptando tanto la

¹²⁵ NF 1885-1887, KSA 12, 5 [71], 15, p. 217.

¹²⁶ No es casualidad que cite estas expresiones: las mismas corresponden a otro fragmento póstumo que se encuentra dos fragmentos más abajo del mencionado referente a la moderación (el de Lenzer Heide). Véase KSA 12, 5 [74], p. 218.

¹²⁷ VATTIMO, G., en *Ética de la interpretación*, trad. J.L. ETCHEVERRY, Buenos Aires, Paidós, 1992, pp. 194 ss. destaca el fragmento citado sobre la prudencia como un giro del último NIETZSCHE hacia la moderación. En la interpretación que vengo desarrollando, no representa tanto un giro como la consecuencia de la postulación de la voluntad de poder como ficción, pensada desde esta idea de razón imaginativa que elude las detenciones en los extremos.

multiplicidad como la unidad, en un constante viaje constructivo, en el que las casas provisionales se asientan en el *Abgrund* de la desfundamentación. Porque el hombre del postnihilismo es también el que ha abandonado la nostalgia de aquel que salió a buscar sus viejos dioses y no los encontró, porque ya habían muerto hacía largo tiempo.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS CITADAS

- AA.VV., *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, a cargo de ALDO GARGANI, (sin indicación de traductor), México, Siglo XXI, 1983.
- AA.VV., *El mito del desarrollo*, trad. J. FIBLA, Barcelona, Kairós, 1977.
- AA.VV., *Los confines de la modernidad. Diez años después de Heidegger*, Barcelona, Granica Ediciones, 1988.
- AA.VV., *Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo*, a cura di GIORGIO PENZO, Roma, Città Nuova Editrice, 1982.
- AA.VV., *Ethique et Technique*, Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1983.
- AA.VV., *La crisis de la razón*, edic. preparada por F. JARAUTA, Murcia, Universidad de Murcia, 1986.
- AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui?*, Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, Paris, U.G.D'E, 1973.
- AA.VV., *Cahiers de Royaumont. Nietzsche.*, Paris, Les editions de Minuit, 1967.
- AA.VV., *Nietzsche (125 años)*, en *Eco. Revista de Cultura de Occidente*, Bogotá, 1969, Nros. 113-115.
- AA.VV., *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Begründet von M. MONTINARI, W. MÜLLER LAUTER und H. WENZEL, Berlin, W. de Gruyter. Los editores varían según el tomo, en las citas correspondientes en nota a pie de p. se indican los tomos y años correspondientes.
- AA.VV., *Magazine Littéraire*, Paris, (se cita en cada caso el número y año correspondiente).
- ABEL, GÜNTER, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1984.
- ADORNO, Th., *Mahler. Una fisiognómica musical*, trad. SANCHEZ PASCUAL, Barcelona, Península, 1987.
- Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.
- Reacción y progreso y otros ensayos musicales*, trad. J. CASANOVAS, Barcelona, Tusquets, s/f.
- ALBERT, HANS, *Tratado de la razón crítica*, trad. R. GUTIERREZ GIRARDOT, Buenos Aires, Sur, 1973

- APEL, K-O, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976, Bd. 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*.
- "Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie" (II), en *Funkkolleg. Praktische Philosophie/Ethik*, Studienbegleitbrief 2, Hrsg. vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 1980, pp. 75-81.
- ARGULLOL, RAFAEL, *El Héroe y el Unico. El espíritu trágico del romanticismo.*, Madrid, Taurus, 1982.
- ARVON, HENRI, *El anarquismo*, trad. M. T. CEVASCO, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- ASSOUN, P.L., *Freud y Nietzsche*, trad. O. BARAHONA y U. DOYHAMBOURE, México, F.C.E., 1984.
- BAKUNIN, MIJAIL, *Dios y el estado*, trad. D. ABAD DE SANTILLAN, Buenos Aires, Altamira, 1990.
- BEAUFRET, Jean, *Dialogue avec Heidegger. 2. Philosophie moderne*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973.
- BECKFORD, W., *Vathek, cuento árabe*, trad. C. GARDINI, Buenos Aires, CEAL, 1981.
- BENN, G., *Ensayos escogidos*, trad. S. GALLARDO y E. BULYGIN, Buenos Aires, Alfa, 1978.
- BERLIN, ISAIAH, *Pensadores rusos*, compilación de H. HARDY y A. KELLY, traducción de J. J. UTRILLA, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- BERMAN, MARSHALL, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, trad. A. MORALES VIDAL, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- BERGAMIN, JOSE, *Límites infernales de la poesía*, Madrid, Taurus, 1980.
- BORGES, J.L. *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974
- BOUDOT, PIERRE, *Nietzsche et l'au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
- BOURDIEU, P., *Les règles de l'art. Gènese et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992
- BOURGET, PAUL, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Librairie Plon, 1926.

- BRANDES, GEORGES, *Nietzsche. Un estudio sobre el radicalismo aristocrático*, trad. J. LIEBERMANN, Buenos Aires, Tor, 1927.
- BRENNER, JACQUES, *Charles Cros*, présentation por J. BRENNER et étude para IAN LOCKERBIE, France, Editions Pierre Seghers, 1963.
- CACCIARI, MASSIMO, *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad. R. MEDINA, rev. de J. ARICO, México, Siglo Veintiuno Editores, 1982.
- Drama y duelo*, Presentación y traducción de F. JARAUTA, Madrid, Tecnos, 1989.
- El ángel necesario*, trad. Z. GONZALEZ, Madrid, Visor, 1989.
- Hombres póstumos. La cultura vienesa del primer novecientos*. Trad. F. JARAUTA, Barcelona, Península, 1989.
- DRAN. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, traduit de l'italien par M. VALENSI, Combas, E. de l'Eclat, 1992.
- CAPPELETTI, ANGEL, *Bakunin y el socialismo libertario*, México, Minerva y E. Leega, 1986.
- CARLONI, J.-C, y FILLOUX, J.-C, *La crítica literaria francesa*, trad. N. MERMOT, Buenos Aires, EUDEBA, 1968
- CARPIO, A.P., "El pensar esencial", conferencia en el "Acto de Homenaje a M. Heidegger", Buenos Aires, Instituto Cultural Argentino Germano, 25/10/1989, mecanogr.
- El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la "anarquía" de los sistemas y la verdad filosófica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1977
- CARR, E.H., *Michael Bakunin*, London, Macmillan, 1937.
- CASULLO, N. (comp.), *La remoción de lo moderno. Viena del 900*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- COLE, G.D.H., *Historia del pensamiento socialista*, Tomo I, *Los precursores.*, trad. R. LANDA, México, FCE, 1967.
- COLLI, GIORGIO, *Introducción a Nietzsche*, trad. ROMEO MEDINA, México, Folios Ediciones, 1983.
- CORTINA, ADELA. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985.
- CRAGNOLINI, M. B., "Nietzsche, la moral y el nihilismo", en *Cuadernos de Ética*, Buenos Aires, Nro. 9, junio de 1990, pp.7-25.

"Pensar, actuar y expresar después del nihilismo", *Perspectivas Nietzscheanas*, Buenos Aires, año 1, Nº 1, oct. 1992, pp.

Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

"Prometeo, la técnica y la prudencia", en *Actas de las II Jornadas nacionales de Ética*, Buenos Aires, 1987, pp. 130-137.

"La posibilidad de una ética estética", en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, Nº 27-28, 1991, pp. 42-50.

CRUZ VELEZ, DANILO, "El nihilismo anterior a Nietzsche", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, Vol.VIII, Nro. 3, noviembre de 1982, pp. 215-226.

CRUZ CRUZ, JUAN, *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1986.

DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968

DIET, E., *Nietzsche et les métamorphoses du divin*, Les Editions du Cerf, 1972.

DJURIC, MIHAÏLO, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1985.

DOLGOFF, SAM (editor), *La anarquía según Bakunin*, trad. M. Covián, Barcelona, Tusquets, 1983.

DOSTOIEVSKY, FEDOR, *Los demonios*, traducción de LUIS ABOLLADO, Barcelona, Bruquera, 1980.

DOTTI, JORGE EUGENIO, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983.

DURRY, MARIE-JEAN, *Jules Laforgue*, France, Pierre Seghers Éditeur, 1966.

ELIADE, MIRCEA, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. trad. R. ANAYA, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984.

FIGL, J., *Interpretation als Philosophisches Prinzip. F.Nietzsches universelle Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1982.

FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad.A. SANCHEZ PASCUAL, Madrid, Alianza Universidad, 1976.

- FISCHER-DIESKAU, D., *Wagner und Nietzsche. Der Mystagoge und sein Abtrünniger*, Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt GmbH, 1974.
- FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, trad. J. VARELA y F. ALVAREZ URIA, Madrid, Las ediciones de la Piqueta, 1970, pp.7-29.
- La verdad y las formas jurídicas*, trad. LYNCH, Barcelona, Gedisa, 1980
- FOURIER, Ch., *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Paris, J.J.Pauvert ed., 1967
- El nuevo mundo amoroso (manuscrito inédito)*, trad. M. SOLER, México, Siglo XXI, 1972.
- FRENZEL, I., *Nietzsche*, trad. R.BLANCO, Barcelona, Salvat Editores, 1985.
- FUBINI, E., *La estética musical del siglo XVIII a nuestros días*, trad. A. PIGRAU RODRIGUEZ, Barcelona, Barral, 1971.
- GRANIER, J., *Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1982.
- Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1966.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, trad. M. JIMENEZ REDONDO, Madrid, Taurus, 1986.
- Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.
- HASSELBACH, Karl H., *Thomas Mann. Doktor Faustus*, München, R. Oldenburg Verlag, 1978.
- HASTINGS, JAMES (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1928, Vol. IX.
- HEGEL, G.W.F., "Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie" en *Werke in zwanzig Bänden, 2. Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 287-433.
- HEER, FRIEDRICH, *Europa, madre de revoluciones*, tra. M. TROYANO DE LOS RIOS, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 2 Vol.
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. al francés de P. KLOSOWSKI, Paris, Gallimard, 1971 (2 Tomes).
- "Gelassenheit", trad. de E. CALETTI y A. P. CARPIO en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Córdoba, año V, n° 3, 1985, pp. 109-119.
- Holzwege*, Neske, Pfullingen, 1956.

Unterwegs zur Sprache, Neske, Pfullingen, 1959.

Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1954
trad. francesa, *Essais et Conférences*, trad.
A.PREAU, Paris, Gallimard, 1992

Einführung in die Metaphysik, Tübingen, M.Niemeyer,
1957, trad. de EMILIO ESTIU, *Introducción a la
metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980.

Platons Lehre von der Wahrheit, Berne, A.Franke
A.G., 1947, traducción francesa de ANDRE PREAU, *La
doctrine de Platon sur la vérité*, en HEIDEGGER, M.,
Questions I et II, Paris, Gallimard, 1990, pp.423-
469.

Wegmarken, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1967

HOFMANN, W., *Da Babeuf a Marcuse. Storia delle idee e dei movimenti
sociali nei secoli XIX e XX*, trad. al italiano de A.
COMELLO y G.MARSCHALL, Italia, Mondadori

HOLLINRAKE, R., *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism*,
London, George Allen & Urwin, 1982.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th.W., *Dialéctica del iluminismo*,
trad.H.A.MURENA, Buenos Aires, Sur
1969.

Sociológica, trad. V. SUAREZ DE
ZAVALA, Madrid, Taurus, 1966.

Teoría crítica, trad. J. DEL SOLAR
B., Barcelona, Seix Barral, 1973.

HORKHEIMER, M., *Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. Fischer
Verlag, Frankfurt am Main, 1967, trad. española
Crítica de la razón instrumental, trad. H.A.MURENA
y D. VOGELMANN, Buenos Aires, Sur, 1969.

Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung, Frankfurt am
Main, Fischer Verlag, 1974

*Sociedad en transición : estudios de filosofía
social*, Trad. J. GODO COSTA, Barcelona, Península,
1976.

Teoría Crítica, trad. ALBIZU y LUIS, Buenos Aires,
Amorrortu, 1974.

HUYSMANS, J.K., *Allá lejos*, trad. G.GOMEZ DE LA MATA, Prólogo de V.
BLASCO IBAÑEZ, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor,
1943

JANIK, A. y TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, trad. I. GOMEZ
DE LIANO, Madrid, Taurus, 1981.

Decent.

- JANZ, C.P., *Nietzsche*, trad. J. MUÑOZ e I. REGUERA, Madrid, Alianza, 4 volúmenes, Vs. 1 y 2, 1981, Vs. 3 y 4, 1985.
- JASPERS, KARL, *Nietzsche. Introducción a su filosofía*, trad. E. ESTIU, Buenos Aires, Sudamericana, 1963.
- JEAN PAUL, *Vorschule der Aesthetik*, München, Carl Hanser Verlag, 1962.
- JIMENEZ, J., *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Madrid, Tecnos, 1983.
- KANDINSKI, W., *De lo espiritual en el arte*, trad. G. DIETERICH, Barcelona, Barral, 1978.
- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1978.
- KOFMANN, S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Ed. Galilée, 1983.
- KOSELLECK, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- KRAUSE, JÜRGEN, *Märtyrer un Prophet. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst der Jahrhundertwende*, Berlin. New York, Walter de Gruyter, 1984.
- KREMER-MARIETTI, A., *Thèmes et structures dans l'oeuvre de Nietzsche*, Paris, Lettres Modernes, 1957.
- KRONER, RICHARD, *El desarrollo filosófico de Hegel*, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1982.
- KROPOTKIN, PEDRO, *La literatura rusa. Los ideales y la realidad.*, trad. S. RESNICK, Buenos Aires, 1943, Claridad.
- LADRIERE, J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973
- LAFORGUE, JULES, *Oeuvres Completes. Poésies. Moralité Légendaires. Mélanges Posthumes*, Paris, Mercure de France
- LANGENBUCHER, W. (comp.), *Panorama de la literatura alemana desde la Edad Media hasta la Epoca Contemporánea*, trad. N. MENDILAHARZU DE MACHAIN, Buenos Aires, Sudamericana, 1969
- LOWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. ESTIU, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
- MALIANDI, RICARDO, *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos, 1984.

"La crisis de nuestro tiempo y la dialéctica de la desconfianza" en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Año VI, julio-diciembre 1983, pp. 83-93.

"Violencia y actitud crítica", en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1982, nro. 9, pp. 17-38.

- MANN, THOMAS, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. y nota preliminar de ANDRES SANCHEZ PASCUAL, Barcelona, Plaza y Janés, 1986.
- Die Entstehung des Doktors Faustus. Roman eines Romans*, en *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main, 1974, Band XI, traduc. esp. de P. GALVEZ, *Los orígenes del Doctor Faustus. La novela de una novela*, Madrid, Alianza, 1976.
- Doctor Faustus*, trad. J. FARRAN y MAYORAL, Barcelona, Plaza & Janés, 1982.
- MARCUSE, H., *One-dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964, edic. española *El hombre unidimensional*, trad. J. GARCIA PONCE, Ed. J. Mortiz, México, 1968,
- Eros y civilización*, trad. J. GARCIA PONCE, Barcelona, Planeta-de Agostini, 1985.
- La sociedad opresora*, trad. I. MANZI, Caracas, E. Tiempo Nuevo, 1972.
- Un ensayo sobre la liberación*, trad. J. GARCIA PONCE, México, Cuadernos de J. Mortiz, 1975.
- El fin de la utopía*, trad. C. GERHARD, Buenos Aires, Siglo XXI, 1969.
- MARTINO, PIERRE, *Parnaso y simbolismo (1850-1900)*, trad. ERNESTO RAMOS, Buenos Aires, El Ateneo, 1948.
- MODERN, R., *Estudios de literatura alemana. Desde Hölderlin a Peter Weis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975
- MOREL, G., *Nietzsche*, Paris, Aubier-Montagne, 1971, 2 Tomes.
- MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1971.
- MURIN, CH., *Nietzsche Problème. Généalogie d'une pensée*, Montreal, Les Presses de la Université de Montreal et Vrin, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Herausgegeben von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, 1980.

Las obras que se citan a continuación corresponden a las traducciones de A. SANCHEZ PASCUAL que se han utilizado. A todas ellas corresponde Madrid, Alianza, razón por la cual sólo se indican título y fecha:

Consideraciones Intempestivas I, 1988.
El nacimiento de la tragedia, 51980.
Así habló Zaratustra, 101981.
Más allá del bien y del mal, 51979.
La genealogía de la moral, 51980.
Crepúsculo de los ídolos, 3 1979.
El Anticristo, 111986.
Ecce Homo, 61980.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Hrsg. von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlín, DTV-WdG, 1986.

ORLANDO, F., "Biografía de Charles Baudelaire", en *El mundo de Charles Baudelaire*, selecc. y notas de R. ALONSO, Buenos Aires, CEAL, 1980.

PAREYSON, L., *L'estetica dell'idealismo tedesco*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1950, Vol. 1.

PAUTRAT, BERNARD, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

PAZ, J.C. *Introducción a la música de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971.

PERLINI, T., *La escuela de Frankfurt*, trad. M. RUSSOTO, Caracas, Monte Avila, 1976.

PICCIONE, BRUNO L.G., "Heidegger y el hombre", en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Año XI, Nros. 15-16, enero-dic. 1971, pp. 155-179.

"Instante y autenticidad", en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Nº 5, 1980, pp. 115-140.

POPPER, K. *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, trad. GARCIA TREVIJANO, Madrid, Tecnos, 1985.

PRAZ, MARIO, *La carne, la muerte, el diablo (en la literatura romántica)* trad. J. CRUZ, Caracas, Monte Avila, 1969

REBOUL, O., *Nietzsche, critique de Kant*, Paris, PUF, 1974.

REY, J.M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971.

RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

Temps et Récit, Paris, Seuil, T.I, 1983, T II, 1984, T.III, 1985.

Ética y cultura, trad. M. PRELOOKER, Buenos Aires, Docencia, 1986.

"The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?, en *Archivio di Filosofia*, Padova, Anno LV, 1987, pp. 205-217.

Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

ROVATTI, P.A., *Como la luz tenue. Metáfora y saber*. Trad. C. CATROPI, Barcelona, Gedisa, 1990.

RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. ALFREDO SINNOT, rev. tec. JORGE VIGIL, Barcelona, Paidós, 1991.

ROSE, GILLIAN, *Dialéctica del nihilismo. La idea de ley en el pensamiento postestructuralista*, Trad. A. HERRERA PATIÑO, México, F.C.E., 1990.

ROSSET, *Schopenhauer. Philosophie de l'absurde*, Paris, PUF, 1967.

SANCHEZ MECA, D., *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad.*, Barcelona, Anthropos -Universidad de Murcia, 1989.

SAVATER, FERNANDO, *La filosofía tachada*, precedida de *Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1986 (reimpr.)

Conocer Nietzsche y su obra, Barcelona, Dopesa, 1977.

SCHILLER, *La educación estética del hombre*, trad. M. GARCIA MORENTE, Buenos Aires, Espasa calpe, 1952.

Poesía ingenua y poesía sentimental y De la gracia y la dignidad, trad. J. PROBST y R. LIDA, Buenos Aires, Hachette.

SCHÖNBERG, ARNOLD, *Tratado de armonía*, trad. y prólogo de R. BARCE, Madrid, Real Musical Editores, 1974.

El estilo y la idea, trad. R. BARCE, Madrid, Taurus, 1963.

SCHÖNBERG, A., KANDISKY, W., *Cartas, cuadros y documentos de un encuentro extraordinario*, selección, prólogo y notas de J. HAHLE-KOCH, trad. A. HOCHLEITNER, Madrid, Alianza, 1980.

SCHÜRMAN, R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, du Seuil, 1982.

SIMMEL, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. AYALA, Buenos Aires, Kier, 1944.

STIRNER, MAX, *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin, Rothgiesser & Possek, 1924.

STUCKENSCHMIDT, H., *La música del siglo XX*, trad. M. CALONGE y J. TORRENTE MALVIDO, Madrid, Guadarrama, 1960.

- TURGUENIEV, IVAN, *Padres e hijos*, traducción T. PEREZ SACRISTAN, Madrid, Alianza, 1971.
- TROYAT, HENRI, *Dostoyevski*, Vol 1 y Vol 2, traducción I. ANDRESCO, Barcelona, Salvat, 1985.
- URDANIBIA, J. (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990
- VAIHINGER, H., *Philosophie als Ob*, "Apéndice", traducido como "La voluntad de ilusión en Nietzsche", trad. T. ORDUNA en NIETZSCHE, y VAIHINGER, H., *Sobre verdad y mentira*, trad. VALDES y T. ORDUNA, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 39-90.
- VALADIER, PAUL, *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
- VAN TIEGHEM, PHILIPPE, *Petite Histoire des grandes Doctrines Littéraires en France. De la Pléiade au Surréalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- VATTIMO, GIANNI, "Destinación de la metafísica. Destinación de la violencia", trad. de J. LOVISOLO y G. JIMENEZ, *Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, 20-26 de sept. 1987*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1988, Tomo I, pp. 413-419.
- El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. ALBERTO I. BIXIO, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Ética de la interpretación*, trad. J.L. ETCHEVERRY, Buenos Aires, Paidós, 1992
- Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, Bompiani, 1990.
- Introducción a Nietzsche*, trad. J. BINAGHI, Barcelona, Península, 1987.
- Introducción a Heidegger*, trad. A. BAEZ, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger.*, trad. J. C. GENTILE, Barcelona, Península, 1986.
- Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.*, trad. J.C. GENTILE VITALE, Barcelona, Paidós, 1989.
- VATTIMO, GIANNI (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, trad. C. CATTROPI y M. MIZRAJI, Barcelona, Gedisa, 1992.

- VATTIMO, G. y ROVATTI, P.A., (eds.), *El pensamiento débil*, trad. L. DE SANTIAGO, Madrid, Cátedra, 1988.
- VERLAINE, P., *Obra poética completa*, Edición bilingüe, trad. R. HERVAS, Barcelona, Ediciones Río Nuevo, 1984.
- VERMAL, J.L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- VILLACAÑAS, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990.
- Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona, Anthropos-U. de Murcia, 1984.
- VON CHAMISSO, A. *Peter Schlemihls Wundersame Geschichte*, trad. La verdadera historia de Peter Schlemihls, trad. U. MICHAEL y H. VALDES Barcelona, Bruguera, 1982.
- WISSER, R., "Friedrich Nietzsche: malentendidos de una vida filosófica", en *Folia Humanística*, Barcelona, tomo III, Nº 26, febrero de 1965, pp. 105-117, y Tomo III, Nº 27, marzo 1967, pp. 221-236
- ZENKOVSKY, B., *Historia de la filosofía rusa*, Tomo I, trad. JULIO AMELLIER, rev. téc. O. CALETTI, Buenos Aires, EUDEBA, 1967.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS