

Vita Femenina.

Para un pensamiento en clave nietzscheana de la vida y la subjetividad.

Autor:

Cano, Virginia

Tutor:

Cragolini, Mónica B.

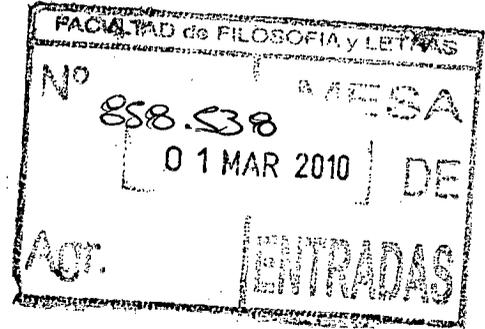
2010

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

Posgrado

TESIS

14-1-18



Tesis doctoral:

Vita Femina.

**Para un pensamiento en clave nietzscheana de la vida y la
subjetividad.**

Virginia Cano.

Directora: Dra. Mónica Cragolini.

Facultad de Filosofía y Letras.

Universidad de Buenos Aires.

1 de marzo de 2010.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

a Maria Virginia Ketzelman

Agradecimientos

Quisiera agradecer aquí aún sabiendo de lo imposible de dicha tarea cuando la deuda es infinita. Quiero agradecer...

A Mónica Beatriz Cragolini, mi querida directora, por su dedicación, compromiso e inteligencia. Sin ella, la verdadera mujer-velo de esta tesis, el presente escrito no hubiera sido posible.

A mi familia, mis padres Mabel y Nicolás, mi hermano Hernán, y mi abuela, por su amor y compañía.

A Gabriela Balcarce, por su atenta lectura, Juliana Udi, por su ayuda con las traducciones del alemán, Jazmín Ferreiro, por las horas de lectura y cafés compartidos, Natalia Buacar, María Natalia Cantarelli, María Ángeles Queipo, Pamela Abellón y Soledad Lavagna. Ellas son las mujeres que me acompañaron estos últimos cinco años.

A *meine Vorlesere*, Gustavo Guille, Eduardo Enriquez, Javier De Angelis, y Débora Cinthia Balé, por leer, a viva voz, las intempestivas entregas de esta tesis.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), cuya beca doctoral hizo posible a la elaboración de esta tesis.

A la Universidad de Buenos Aires, a sus profesores, colegas y alumnos.

A María Luisa Femenías, por dar una clase que abriría para mí nuevos caminos filosóficos.

A mi querido grupo de lectura de los póstumos, por ser el espacio vital de discusión en el que nacieron muchas de las ideas aquí presentes.

Y a Patricia Marechal, por recorrer conmigo parte de este amoroso recorrido escritural.

Índice:

Agradecimientos.....	2
Índice.....	3
Siglas.....	6
Prefacio.....	8
Sección I. Vida, mujer y plasticidad: los nombres de la voluntad de poder.....	17
Capítulo 1: Circe: el hechizo darwiniano.....	19
i. Nietzsche y la biología del siglo XIX.....	21
ii. Sobre ciegos y videntes: Nietzsche y Darwin.....	29
a. El “Darwin” de Nietzsche.....	30
b. La ceguera nietzscheana: o la “mala” lectura del evolucionismo darwinista.....	43
iii. La bio-logía jovial: monstruos, vida y plasticidad.....	51
Capítulo 2: Antígona: el grito de la ley.....	60
i. La plasticidad monstruosa: o sobre por qué la vida pare centauros.....	64
a. La ley <i>anómica</i> de la vida.....	65
b. Vida y plasticidad.....	71
ii. El monstruoso grito de Antígona: la colisión de las leyes.....	79
iii. Para un economía de la plasticidad: el modelo simmeliano de la “inadecuación originaria”.....	92
Capítulo 3. Pentesilea: el enigma del alejamiento.....	100
i. Mujer se dice de muchas maneras.....	103
a. La mujer camello: “El era, él temía cual mujer castrada”.....	108
b. La mujer león: “El era, él temía cual mujer castradora”.....	113

c.	La mujer niña: “El era, él amaba cual mujer afirmativa”.....	119
ii.	El modelo blanchoteano de la incompletud: para una economía erótico-tanática de la vida.....	126
a.	La lógica intrusiva de la vida.....	127
b.	“Sin Hegel no hay Darwin”: sobre la inocencia del devenir.....	135
iii.	La parturienta: o sobre porqué la vida es una mujer.....	147
a.	La ley femenina de la distancia.....	148
b.	“Sí, la vida es una mujer”: el desenlace de un acertijo.....	151

Sección II. Figuras plásticas de la subjetividad: de hombres, mujeres, pájaros y niños.....159

Capítulo 1. Ariadna: el laberinto de la creación.....161

i.	El espíritu libre: Nietzsche y la tradición ilustrada.....	163
ii.	Los hilos perdidos de Ariadna.....	169
a.	De pájaros y rebaños: el espíritu libre como “concepto relativo”.....	171
b.	El gran desasimio: la ligereza espiritual.....	176
iii.	La ligereza creadora o la parturienta plasticidad.....	181
a.	Crítica y olvido.....	182
b.	Olvido y creación.....	187

Capítulo 2. Baubō: la seducción a distancia.....197

i.	El <i>Über-mensch</i> : sobre la importancia de la traducción del prefijo <i>Über</i>	201
a.	El “Nietzsche” de Heidegger: la lectura parturienta.....	201
b.	El regalo envenenado.....	205
ii.	Feminizando a Heidegger: la mujer y el imperativo de la distancia.....	209
a.	De puentes y pasajes.....	209
b.	La cercanía de lo lejano.....	212
iii.	La sonrisa de Demeter.....	217
a.	El buen reír.....	220

Lisístrata: conclusiones (aristofánicas).....	225
i. La parturienta que ríe: o los dolores joviales.....	229
ii. Una nota sobre la comedia nietzscheana.....	235
a. “Follar o parir”: el “olvido nietzscheano” de la mujer.....	238
b. La sonrisa de Pentesilea: o la <i>an-oiko-nomía</i> de la <i>vita femina</i>	240
<i>Parergon</i>	243
 Bibliografía.....	 244

Siglas

Las obras de Nietzsche se citarán según *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1999. Se citará como *KSA*, y se indicará, cuando fuere pertinente, los siguientes datos según el siguiente orden: obra (según las siglas que propone la edición); pasaje, parágrafo o apartado; y número de tomo. Para aquellas obras que tienen traducción, se indicará la sigla de la misma y el número de página (las ediciones se encuentran detalladas en la “Bibliografía”).

AC: *Der Antichrist* (trad. española: *ACr*).

BA: *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (trad. española: *SPD*).

DD: *Dionysos Dithyramben* (trad. española: *PC*).

DS: *David Strauss. Unzeitgemäßen Betrachtungen I* (trad. española: *CI.i*).

EH: *Ecce Homo* (trad. española: *EHo*).

FW: *Die fröhliche Wissenschaft* (trad. española: *CJ*).

GD: *Götzen-Dämmerung* (trad. española: *CI*).

GM: *Zur Genealogie der Moral* (trad. española: *GMo*).

GT: *Die Geburt der Tragödie* (trad. española: *NT*).

HL: *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Unzeitgemäßen Betrachtungen II* (trad. española: *CI.ii*).

JGB: *Jenseits von Gut und Böse* (trad. española: *MBM*).

M: *Morgenröte* (trad. española: *A*).

MA: *Menschliches, Allzumenschliches*, I-II (trad. española: *HDH*, I-II).

NW: *Nietzsche contra Wagner* (trad. española: *NWa*).

PHG: *Die Philosophie in Zeitalter der Griechen*.

SE: *Schopenhauer als Erzieher. Unzeitgemäßen Betrachtungen III* (trad. española: *CI.iii*).

WA: *Der Fall Wagner* (trad. española: *CW*).

WB: *Richard Wagner in Bayreuth. Unzeitgemäßen Betrachtungen IV* (trad. española: *CI.iv*).

WL: *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne* (trad. española: *SVME*).

Za: *Also sprach Zarathustra* (trad. española: *Z*).

Los fragmentos póstumos se citan como *NF* (*Nachgelassene Fragmente*) indicando, en el siguiente orden, el período de redacción, el número asignado a los mismos según los manuscritos, tomo de la *KSA* y paginación. Se utilizará, allí, donde se indique, la traducción dirigida por Diego Sánchez Meca de los fragmentos póstumos (*FP*), indicando a su vez el período de producción, el volumen, y el número de página.

Prefacio

“Sí, la vida es una mujer”, afirma la jovial ciencia nietzscheana. No todas las mujeres. Tampoco cualquiera o ninguna. La vida, por su parte, es una mujer capaz de dar a luz niños y centauros. Será el objetivo de esta tesis desarrollar la dinámica (parturienta) de la vida para analizar luego sus derivaciones en el pensamiento de la subjetividad.

Nietzsche es taxativo al sostener que “el valor de la vida no puede ser tasado”¹. Al fin y al cabo, ella es la insondable mujer² que se mantiene a distancia. Y sin embargo, la vida se presenta como uno de los criterios axiológicos más importantes de la filosofía Nietzsche. Basta recordar la impugnación de los ideales ascéticos y monotonoteístas, las críticas contra la moral de esclavos o la denuncia a los despreciadores del cuerpo³. El problema es siempre el mismo: la utilidad u hostilidad de dichas perspectivas para la vida, para con esa mujer que ama alejarse. Reza un fragmento póstumo: “¿[Q]ué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismas? ¿*Qué resulta de su dominio?* ¿Para quién? ¿Respecto de qué? –Respuesta: para la vida”. La mujer parturienta se erige así en el criterio valorativo a partir del cual juzgar nuestros valores y tablas de bienes. “¿Pero qué es la vida? [prosigue el filósofo]. Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión más precisa del concepto ‘vida’: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de

¹ GD, “Das Problem des Sokrates”, *KSA* 6, p. 68 (*CI*, “El problema de Sócrates”, p. 38).

² Cf. *Za*, “Das Tanzlied”, *KSA* 4.

³ Entre otros textos, ver para las críticas al monotonoteísmo *GD*, *KSA* 6; sobre el problema de una moral de esclavos y señores, ver *JGB* y *GM*, *KSA* 5; y para las críticas a los despreciadores del cuerpo, ver *Za*, “Zarathustra’s Vorrede”, “Von den Hinterweltlern”, “Von den Verächtern des Leibes”, “Von den Predigern des Todes” y “Von den Fliegen des Marktes”, *KSA* 4.

poder”⁴. La identificación de la vida con la voluntad de poder será la piedra de toque a partir la cual intentaremos elucidar el *lógos* y la dinámica femenina del fenómeno de lo vital.

Las sendas nietzscheanas

Dos fantasmas asedian el *corpus* nietzscheano: la misoginia y la fragmentación. El (supuesto) odio a las mujeres y la (supuesta) imposibilidad de trazar líneas argumentativas que surquen los cortes, giros y transformaciones que opera el asistemático pensamiento nietzscheano constituyen dos de los desafíos más grandes con los que nos enfrentamos los lectores de Nietzsche. Serán precisamente estos dos peligros los que intentaremos sortear en esta ocasión. Quisiéramos sentar, entonces, las intenciones fundamentales que animan este escrito. En primer lugar, la aspiración de ubicar la lectura e interpretación del *corpus* nietzscheano más allá del (pre)juicio de un “Nietzsche misógino”. Y no deberíamos entender aquí que el “más allá” supone un desatender o negar este problema. Por el contrario, el más allá supone el reconocimiento del límite, a la vez que la posibilidad de su superación. Y en segunda instancia, la pretensión de proporcionar una cifra de lectura que nos permita surcar y entrelazar los distintos períodos del pensamiento del filósofo, sin por ello desatender a los cortes y desplazamientos que contorsionan el cuerpo escritural de Nietzsche.

No es la intención de esta tesis discutir con la integridad de las interpretaciones que señalan el carácter misógino de la filosofía nietzscheana -cuya importancia no pretendemos

⁴ *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886. 2 [90]. *KS4* 12, p. 161 (*FP*, Otoño de 1885-Otoño de 1886. 2 [190]. vol iv. p. 134).

silenciar ni obturar, y sobre la cual nos extenderemos en nuestras (aristofánicas) conclusiones; sino desarrollar una lectura de la figura de la mujer en Nietzsche que proporcione una cifra útil para vincular los fenómenos de la vida, la conformación de las subjetividades y la apertura al horizonte de la otredad. En este sentido, estimamos de real importancia visitar los polémicos pasajes sobre la mujer e integrarlos en una (re)escritura que alumbre no sólo los (ya pre-vistos) peligros de la misoginia, sino también la fertilidad que dichos textos poseen a la hora de enfrentarnos con la laberíntica filosofía de Nietzsche. Como veremos a continuación, mujer se dice de muchas maneras. Y una de ellas lleva el nombre de “vida”.

A su vez, el presente trabajo busca proporcionar una clave hermenéutica para unificar los planteos nietzscheanos de los ‘periodos tempranos, medios y de madurez’⁵. Si bien no desestimamos la importancia que supone un conocimiento adecuado de las diferencias que caracterizan a los escritos de las distintas “fases” del recorrido intelectual de Nietzsche, juzgamos posible y fructífero trazar “camino” que nos permitan desplazarnos por la integridad (siempre partida) del *corpus* nietzscheano. Paolo D’Iorio enfatiza la necesidad de problematizar la perspectiva sincrónica que distingue “fases” y salvaguarda la exigencia de reconstrucción de un sistema tripartito a partir del

⁵ La división de las obras que integran el *corpus* de textos nietzscheanos ha confrontado y aliado a los distintos intérpretes. Sin embargo, a pesar de las diferencias que surgen en todo intento de periodización, hay que destacar que, en su mayoría, los distintos comentaristas coinciden en señalar tres grandes periodos del pensamiento de Nietzsche. La propuesta de una periodización tripartita es común a Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996; Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosoph. Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton University Press, 1974; Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. J. Binaghi, Barcelona, Península, 1996; y Colli, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. R. Medina México, Folios ediciones, 1983, entre otros. Estimamos que dicha periodización de las obras sirve para ubicar los distintos textos pero que en ningún sentido imposibilita una lectura transversal de los mismos como la que llevaremos a cabo en esta ocasión.

reconocimiento del carácter dinámico del pensamiento nietzscheano. El HyperNietzsche⁶, como llamase el comentador a la obra del filósofo, nos permite trazar distintos “caminos” en una “especie de laboratorio de pensamiento filosófico”.

“Pensamos que la noción de camino, genético, cronológico o temático podrá responder mejor a la voluntad de comprender y analizar una filosofía en devenir. La puesta en marcha de este instrumento conceptual será, por otra parte, más fácil cuando en el cuadro del proyecto HyperNietzsche sea ofrecida la posibilidad de trazar caminos. La posibilidad de reunir y de disponer una al lado de otras las notas que se incluyen en una línea temática determinada, favorecería en gran medida el estudio filosófico del pensamiento de Nietzsche. Y aún así sin forzar e inmovilizar su pensamiento en un orden temático definitivo como ocurre frecuentemente en los montajes arbitrarios de notas póstumas que terminan a menudo por pasar por verdaderas obras de Nietzsche.”⁷

Los “caminos” –múltiples y provisorios- proporcionan una vía para superar las limitaciones de una interpretación estrictamente tripartita de la obra del pensador alemán y abre el horizonte a una integración diacrónica –y sincrónica- del *corpus* nietzscheano.⁸ Sus escritos cobran así una plasticidad en la que los conceptos retornan, en el devenir del hipertexto nietzscheano, transfigurados, reinventados, y reconfigurados. De este modo, la noción de camino nos permite pensar las continuidades (disruptivas) de un pensamiento que crece

⁶ “HyperNietzsche” es un proyecto, iniciado en el año 2002 por Paolo D’Iorio, cuyo fin es proporcionar una matriz de investigación electrónica. La misma constituye un espacio virtual de trabajo en el que se puede acceder a las fuentes originales (obras, manuscritos, cartas y documentos biográficos) del pensamiento nietzscheano, así como a la colección en continua ampliación de ensayos especializados. Cf. www.hypernietzsche.org. Cf. D’Iorio, P., “Nietzsche on New Paths: The HyperNietzsche Project and Open Scholarship on the Web” en Fornari, M. C., Franzese, S. (éds.), *Friedrich Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2007, pp. 1-19.

⁷ D’Iorio, P., “Système, phases, chemins, strates” en D’Iorio, P. et Pontón, O. (dir), *Nietzsche Philosophie de l’esprit libre*, Paris, Édition Rue D’Ulm, 2004, pp. 35-35. La traducción es nuestra.

⁸ D’Iorio propone sustituir las nociones emparentadas de “fase” y “sistema” por las del “camino” e “HyperNietzsche”. Los caminos proponen principios ordenadores a partir de los cuales es posible desarrollar aspectos, temáticas y conceptos de la obra en movimiento del pensamiento nietzscheano. De allí que los caminos sean plurales e incluso alternativos. Construyen un ensamble de diacronías dinámicas y no cortos periodos de sincronías sistemáticas. De allí, prosigue D’Iorio, que sea necesario incorporar no sólo la idea de camino, sino también la de “estrato sincrónico”. Los estratos sincrónicos no son las fases de un sistema dado que no suponen una reconstrucción orgánica de los diferentes temas del pensamiento de Nietzsche.

a partir de sí mismo y se extiende más allá de todo cálculo y previsión. Si como sostiene Borges a propósito de Kafka, “cada autor *crea* a sus precursores”⁹, deberíamos decir aquí que la noción de vida oficia como uno de las sendas a partir de las cuales podemos pensar a Nietzsche precursándose a sí mismo.

Quisiéramos por otro lado señalar que las tesis defendidas en este escrito tienen por miras no sólo proponer una (transversal) interpretación sobre la vida y la subjetividad en torno a los conceptos de “mujer” y “plasticidad” –conceptos que no siempre han ocupado un rol preponderante en la recepción del pensamiento de Nietzsche-, sino que también apuntan a integrar dichas problemáticas en el marco de algunas discusiones de la filosofía contemporánea. Atendiendo a ello, es necesario destacar la pregnancias que las filosofías de G. Simmel, M. Heidegger, F. Foucault, S. Kofman, J. Derrida y J. Butler poseen en el trazado del presente camino nietzscheano. Ellos son algunas de las importantes *otras* voces que resuenan en este escrito. La apropiación de algunos de los conceptos y figuras de esas otras voces que se escuchan en este texto no buscan necesaria ni eminentemente dar cuenta de las lecturas que los distintos pensadores realizaron de la filosofía nietzscheana, sino que intenta mostrar en qué medida algunos aspectos de su filosofía constituyen dispositivos fértiles para repensar y reescribir la filosofía nietzscheana.

Señalemos, entonces, algunas de las femeninas pistas que han de orientar nuestro camino por la filosofía nietzscheana.

⁹ Borges, J.L., “Kafka y sus precursores” en *Obras Completas II*, Bs. As., Emecé, 1989, p. 90.

De Circe a Lisístrata

El camino que guiará nuestro recorrido por el *corpus* nietzscheano será, entonces, el desarrollo de “una versión más precisa del concepto ‘vida’”. La *vitae femina* será la lente (y prisma) a partir de la cual alumbraremos el laberíntico pensamiento de Nietzsche y que se bifurcará en dos haces de luz: la explicitación de la dinámica an-económica de la vida, y la concepción plástica de la subjetividad que podemos inteligir a partir de la misma. En este sentido, el espíritu sobre el que descansa este trabajo afirma que las temáticas de la vida y la subjetividad están íntimamente relacionadas en la filosofía nietzscheana a partir de dos nociones básicas: la plasticidad y la operación a distancia. A través de la explicitación del movimiento femenino de lo vital, sentaremos las bases a partir de las cuales desarrollar una concepción plástica de la subjetividad.

En vistas a nuestro objetivo, el presente escrito se estructura en dos secciones: la primera aborda la problemática de la vida en Nietzsche; y la segunda desarrolla las figuras del “espíritu libre” (*frei Geist*) y “el ultrahombre” (*Übermensch*) a fin de explicitar el modo en que la plasticidad y la lógica de la distancia de la vida se traducen a la hora de pensar los modos de constitución identitaria. Los capítulos de cada sección recuperan cinco figuras femeninas de la literatura griega y que ofician de los velos a través de los cuales se articularán algunos conceptos de la filosofía nietzscheana.

El primer capítulo de la sección primera se ocupa de elucidar la discusión que Nietzsche sostuvo con la teoría de la evolución natural darwiniana. El objetivo principal de este apartado es sentar las coordenadas que, según el filósofo alemán, debe revestir un *lógos* sobre la vida. Para ello, hemos de exponer las críticas y desplazamientos que opera Nietzsche respecto de la teoría de la selección natural, así como la pertinencia y límites de

la misma. Como se desarrollará a continuación, la lectura en ocasiones imprecisa de las tesis del biólogo inglés marca el camino por el cual Nietzsche ha de desarrollar su propio concepto de vida. Así, la biología decimonónica, y en particular la recepción de la teoría de la evolución en la Alemania del siglo XIX, constituirá el frente polémico a partir del cual se delinearán, en contraste, el posicionamiento nietzscheano. Para evitar los riesgos ante los que sucumbiesen los doctos de la biología, Nietzsche propondrá sustituir la tesis darwiniana que coloca en el centro de un rígido mecanismo a la lucha por la existencia, por aquella que afirma el carácter desbordante de una vida cuya lucha no es por la sobrevivencia sino por la superación de sí, *i.e.*, voluntad de poder.

Por su parte, el capítulo segundo se aboca a problematizar el status especial que reviste “la ley esencial de la vida”: la ley de la autosuperación. El corrimiento desde el eje de la autoconservación presente en Darwin hacia el de la autosuperación, constituirá la piedra de toque a partir de la cual articularemos tres cuestiones fundamentales: el carácter anómalo de la ley de la vida, la concepción monstruosa de plasticidad que la misma comporta, y la explicitación de la dinámica de lo vital en términos de la oposición y entrelazamiento de legalidades antinómicas. Para el desarrollo del carácter anómalo de la *Gesetz des Lebens*, hemos recuperado el tratamiento foucaulteano sobre la figura del monstruo. En tanto límite de lo prohibido y lo imposible, el carácter monstruoso de la ley de la vida señala su apertura al horizonte de lo anómalo y la otredad. Como la fuerza plástica que crece a partir de sí misma y se extiende hacia lo extraño, la ley anómica de la vida ordena el desborde de su constante excedencia. Los planteos derrideanos en torno a la hospitalidad nos han proporcionado la clave a partir de la cual comprender la dinámica de esta peculiar ley. Al igual que la hospitalidad condicionada e incondicionada, la ley de la

vida implicará la contraposición no dialectizable de dos regímenes antitéticos. En términos simmelianos, la antítesis insoluble entre el “más-vida” y el “más-que-vida”.

Desde la distinción simmeliana de “más-vida” y “más-que-vida” es posible desarrollar lo que hemos dado en llamar el “modelo simmeliano de la inadecuación originaria” en el que se patentizan dos regímenes de leyes antagónicas: el constructivo y el disolutivo. Es debido a la ligazón y antagonismo de las derivas de lo vital que la vida puede ser comprendida a partir de una dinámica erótico-tanática en la que la administración de sus fuerzas opera en el espacio de una tensión insoluble. Como se verá en el capítulo tercero, el *nómos* anómico ordena una economía an-económica en la que el conflicto no sintetizable entre las legalidades antinómicas se traduce en el devenir, la riqueza y la sobreabundancia de la vida. Dicha excedencia será analizada a partir de lo que hemos denominado el “modelo de la incompletud” blanchoteano. Es en la misma imposibilidad de “completar” el hiato, la distancia, que se establece entre el régimen informador y el régimen aniquilador de la vida, que la misma puede ser entendida como la infinitamente fecunda voluntad de poder. En este punto, la idea de “operación a distancia” que Nietzsche, y también Derrida, relacionan con lo femenino será el puente que oficie la articulación entre aquella plasticidad monstruosa propia del fenómeno de lo vital y la idea de que la vida es una mujer. “Sí, la vida es una mujer”, explica Nietzsche. Pero no cualquier mujer. No la mujer-camello, ni la mujer-leona. La vida es una mujer-niña que dice sí a los hijos aún no vistos. Es la parturienta pronta a dar a luz niños y centauros.

La segunda sección de la tesis se centra en la traducción de la dinámica an-económica de la vida en el pensamiento nietzscheano de la subjetividad. En este sentido, se recuperan las ideas de una dinámica erótico-tanática, plasticidad monstruosa, e imperativo de la distancia como espacios fértiles para pensar la constitución identitaria a partir de la

lógica (partida) de la superación de sí. En el capítulo primero de la sección analizamos la figura del espíritu libre en términos de dos de esas notas distintivas de la vida: la plasticidad y la distancia. El olvido y la memoria se presentan como las legalidades antinómicas e intrusivas en las que se entreteje la plasticidad de nuestra constitución subjetiva. Los regímenes de la disolución y la construcción, el olvido y la memoria, se entrelazan en el espacio plástico de una subjetividad que está siempre pronta a la partida (y el parto).

También será en el pensamiento de la distancia que el ultrahombre nos ha de permitir pensar la vinculación entre la disolución y la construcción de una (noble, antigua y plástica) ficción: la hipótesis “hombre”. La lente se focaliza ahora en la copertenencia que estableciera Heidegger entre las “grandes ideas” nietzscheanas. Específicamente, entre las nociones de *Übermensch* y *Wille zur Macht*. En el ahondamiento de dicha co-pertenencia se encuentran la posibilidad de feminizar la propia lectura de Heidegger, así como la de entrelazar los planteos de una *vita femina* con lo risa zaratustreana. La ley de la vida encontrará su correlación en la sentencia que ordena la superación del hombre en pos del ultrahombre. Será por la distancia que mienta el “más allá” del *Übermensch*, y la consecuente ajenidad que ella comporta, que el mismo será ese rayo de demencia en el que es posible que el hombre se reinvente a sí mismo.

Iniciemos entonces el camino que ha de llevarnos de Circe y los embrujos darwinianos a la burla de Baubô y la fertilidad de la vida. Comencemos, pues, por la discusión de Nietzsche con el sapiente Darwin, a fin de poder feminizar a Heidegger.

Sección I.

Vida, mujer y plasticidad: los nombres de la voluntad de poder

“Sí, la vida es una mujer”

F. Nietzsche

“¿Dónde está la traición más injusta? ¿Es la más angustiante, o aun la más fatídica infidelidad, la de un duelo posible que interiorizaría en nosotros la imagen, ídolo o ideal del otro que está muerto y vive sólo en nosotros? ¿O acaso es la de ese duelo imposible, el cual, dejando al otro su alteridad, respetando así su infinito distanciamiento, rehúsa tomar o es incapaz de tomar al otro dentro de uno mismo, como en la tumba o la bóveda de un narcisismo?”

J. Derrida

En esta sección nos abocaremos al problema de la vida en Nietzsche a partir de tres ejes fundamentales: la discusión con la teoría evolutiva de Darwin, la legalidad y economía de lo vital, y la identificación nietzscheana de la vida con la mujer.

Así, en el capítulo primero nos dedicaremos al análisis de las críticas nietzscheanas al mecanismo darwiniano de selección natural. En el marco del esclarecimiento del alcance de la lectura nietzscheana, su lucidez y miopía, hemos de señalar que el aporte fundamental la disputa con Darwin estriba en la necesidad de proponer un discurso que preserve el carácter enigmático de la vida. El desafío estriba, entonces, en pensar la vida más allá de una voluntad de verdad que elabora perspectivas monotoneístas. Interpretaciones éstas que, presas del embrujo de Circe, pretenden ponerse a resguardo del peligro de lo no proyectable, lo no (pre)visto, bajo el techo de una (económica) lógica del cálculo de variables predeterminadas.

En contraposición a la mujer hechicera, el capítulo segundo recupera la figura de Antígona como aquella en la que se encarna ya no el peligro que ha de ser conjurado, sino la ley anómica de la vida, i.e., la ley de la Selbstüberwindung. La ley de la autosuperación se explicitará, bajo este sofócleo velo, a partir de la trágica colisión de dos regímenes de legalidades antinómicas. Como la ley de los Hades y la ley de la ciudad entre las que se debate Antígona, el nómos anómico de lo vital ha de regir una (an)economía en la que los órdenes contrapuestos no encuentran nunca una paz dialéctica. Derrida desarrolla la tragedia entre los regímenes antitético de la hospitalidad condicionada y la hospitalidad incondicionada, en términos de una "antinomía irresoluble". Es esta misma antinomía "no dialectizable" la que a nuestro juicio encontramos en la idea de autosuperación nietzscheana. Para que la vida sea voluntad de poder, i.e., continua superación de sí misma, deberá regir entre sus antitéticos regímenes una inadecuación tal que los mismos preserven la alteridad entre sí. Como las distintas leyes de la hospitalidad derrideana. Por su parte, la idea simmeliana de "inadecuación originaria" entre los dos órdenes de la vida (el "más-vida" y el "más-que-vida") proporcionará la clave para comprender aquel antagonismo entre las legalidades enfrentadas. Las leyes antagónicas se mantienen una a distancia de la otra. Como las leyes entre las que se dirime la heroína sofóclea o aquellas del amor y de la patria que perturban a Pentesilea en la tragedia de Von Kleist.

En el último capítulo de esta sección hemos de volver nuestra mirada a esa distancia, ese enigmático alejamiento, que el literato alemán pusiera en boca del divino Aquiles a la hora de describir a su amada. La actio in distanz será la cifra hermenéutica que articulará las ideas de vida, mujer y plasticidad. Como lo señalase Derrida, la mujer afirmativa en Nietzsche (pues hay muchas, y no deberíamos olvidarlo), es una fémmina que se mantiene a distancia. "Sí, la vida es una mujer" en el pensamiento nietzscheano. Pero no es cualquier mujer. No es todas. Tampoco, ninguna. Es la mujer parturienta. Aquella que pare los dolores, los hijos, y los centauros.

Capítulo primero:

Circe: el hechizo darwiniano

“Por tu orden, Ulises glorioso, cruzamos la selva y encontramos en medio de un valle un hermoso palacio con sus piedras pulidas en sitio abrigado. Allí dentro una diosa o mujer entonaba su canto sonoro y labraba en ingente telar; al gritarle mis hombres les abrió las espléndidas puertas, salió e invitólos a que entrasen. Siguiéronle allá sin saber lo que hacían y quedé solo yo sospechando en aquello un engaño.”

Homero, *La Odisea*.

Euríloco teme el engaño de Circe, sospecha de la seducción a la que sucumben sus compañeros. Pero ¿qué teme Euríloco? ¿Cuál puede ser el engaño de esa hospitalaria mujer-diosa que abre las puertas de su seguro palacio? ¿Qué canto entreteje la seducción de esta fémica?

La crítica nietzscheana a la teoría evolutiva de Darwin condensa en la figura del naturalista inglés el gran embrujo que no han sabido conjurar los biólogos, y los doctos en general, a la hora de pensar la vida. Una explicación última, un “mundo verdadero”: este es el canto de esa fémica engañadora que seduce con la idea de poder apresarla en un *lógos* seguro, en un palacio a resguardo. El sueño de la conquista y el fin de la seducción.

Como veremos a continuación, Nietzsche encontrará a través de su interpretación y discusión con la evolución darwiniana una senda privilegiada para embestir contra los dos frentes polémicos de la biología decimonónica de su época: la teleología y el mecanicismo. Una y otra vía constituyen modos de configuración de un *lógos*-lógica que encauza la dinámica de lo viviente en las mismas coordenadas (matemáticas) del mundo del ente. Estas dos modalidades del “sueño” de un “mundo verdadero” se entretejen en la lectura nietzscheana de la teoría darwiniana. (Mala) lectura ésta, como señalaremos en lo sucesivo, que muestra la pregnancia de los discursos biológicos del siglo XIX en el pensamiento nietzscheano de la vida y que nos permitirá discurrir sobre el tipo de explicación del fenómeno vital que pretende Nietzsche. Darwin opera, de este modo, como una “excusa” para delinear algunos lineamientos básicos del planteo nietzscheano sobre la vida.

Frente a una explicación gradualista y previsible como la de Darwin en la que se articula un *logos* que pretende reducir el fenómeno de lo vital a una lógica del cálculo; Nietzsche nos presentará un discurso jovial sobre la vida, una biología gaya en la que la vida, esa mujer, no dejará nunca de ejercer su *operación a distancia*.

i. Nietzsche y la biología del siglo XIX

“Su obra me ha enseñado una gran cantidad de cosas. De hecho, su reciente unificación de los dos principios, es decir, el psico-mecánico y el teleológico, que contrariamente todos habían considerado incompatibles, tiene una relación muy cercana con las ideas que actualmente me ocupan pero que necesitan precisamente el tipo de bases fácticas que ud provee.”

Kant, *Carta a Blumenbach*

“Bisher sind beide Erklärungen des organischen Lebens nicht gelungen, weder die aus der Mechanik, noch die aus dem Geiste. Ich betone letzteres. Der Geist ist oberflächlicher als man glaubt.”

Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer-Herbst 1884, 26 [68]

¿Cómo comprender los desarrollos de Nietzsche sobre la vida? ¿Es acaso este discurso, este *lógos*, que discurre sobre (y en) la vida, *bíos*, un planteo biológico? Al fin y al cabo, tal como lo hemos señalado, el demorarse sobre la vida aparece como uno de los rasgos principales de la filosofía del pensador alemán. Y como lo señalara Heidegger, “al modo de pensar que interpreta todos los fenómenos como expresión de la vida se lo suele

llamar biológico”¹. Pero es el mismo Heidegger el que nos ofrece una pista para adentrarnos en la filosofía de Nietzsche al recusar una interpretación que arrincone su planteo sobre la vida a los confines de la ciencia biológica.

Y es que “la caracterización usual, y en cierto sentido incluso correcta, del pensar nietzscheano como biologismo representa el *obstáculo principal* que impide avanzar hacia su pensamiento fundamental”². Lo que aquí está en juego es no sólo su visión global de la ciencia³, sino también el modo en que estos discursos biológicos se entretejen en un cuerpo escritural que intenta superar la limitación propia del ámbito de la biología -extensiva a la ciencia de la época- que se desenvuelve entre un pensamiento teleológico y uno

¹ Heidegger, M., *Nietzsche* (en adelante: *N*) en *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1996, Band I, p. 465. (Trad. española: *Nietzsche –en adelante: Ni-*, trad. J. L. Vermal, Madrid, Destino, 2005, p. 414).

² Heidegger, M., *N*, Band I, p. 467. (*Ni*, p. 416). Cabe señalar aquí que Heidegger traza una distinción entre “biología”, entendida como la ciencia que se ocupa de los fenómenos, procesos y leyes de lo viviente, y “biologismo”, que alude al modo en el que el pensamiento biológico se extiende más allá de sus límites y del ámbito propio de la biología. Más allá de esta precisión terminológica, Heidegger va a negar el carácter biologicista del pensamiento nietzscheano a partir de la diferenciación entre la ciencia, incluida la biológica, y la metafísica. Así, la ciencia ya tiene definido su objeto y su ámbito de investigación; por ejemplo, la biología tiene determinado previamente su ámbito de conocimiento: lo viviente. En este punto, toda ciencia supone proposiciones metafísicas que le delimitan y recortan su región correspondiente. “*La ciencia y la meditación regional están ambas fundadas históricamente en el correspondiente dominio de una determinada interpretación del ser y se mueven siempre en el ámbito de dominio de una determinada concepción de la esencia de la verdad*” (*N*, Band I, p. 470-471. –*Ni*, p. 419). El pensamiento nietzscheano, a juicio del filósofo alemán, se desenvuelve a nivel de una “fundamentación del privilegio de la vida [que] tiene su fundamento no en una perspectiva biológica particular y aislada de Nietzsche, sino en que éste lleva a su acabamiento la esencia de la metafísica occidental en la vía histórica que le había sido consignada, en que es capaz de llevar a la palabra lo que estaba contenido de manera aún implícita en la esencia inicial del ser como φύσις y se volvió un pensamiento inevitable en la posterior interpretación del ente en el curso de la historia de la metafísica” (*N*, Band I, p. 475. –*Ni*, p. 421). En este punto sólo queremos señalar la línea argumentativa que sigue Heidegger para contextualizar la impronta del pensamiento de la biología en Nietzsche, su relación con ese discurso biológico cuya pregnancia no se quiere negar, y su distanciamiento del mismo. Heidegger le reconoce un fuerte matiz biológico al desarrollo nietzscheano de la conformación de la lógica y sus categorías, en particular el principio de no contradicción, en: “La interpretación ‘biológica’ del conocer por parte de Nietzsche”, en *N*, Band II. Más adelante, en el capítulo “Baubō: la seducción a distancia” (*vide infra*), volveremos sobre la interpretación heideggeriana de Nietzsche, específicamente sobre su lectura de la *Wille zur Macht* y del *Übermensch*.

³ Sobre la relación entre Nietzsche y la ciencia, ver: Moore, G y Brobjer, T. H., (eds), *Nietzsche and Science*, USA, Ashgate, 2004; Babich, B., *Nietzsche’s Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, New York, State University of New York Press, 1994; y AAVV, *Estudios Nietzsche. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*, N°8, Año 2008 (volumen dedicado a “Nietzsche y la Ciencia”).

mecanicista. En este punto, deberíamos decir junto a Granier que el “problema central está en saber si estas bases [biológicas] nos permiten comprender integralmente el sentido último de la *Wille zur Macht* o si, por el contrario, ellas no son más que, como lo dice Jaspers, ‘los puntos visibles de partida’ de una reflexión [...]”⁴. Y es que, como desarrollaremos en el siguiente apartado, será a partir de la discusión con ciertos posicionamientos de la biología de su época, principalmente con su crítica a Darwin, que Nietzsche conseguirá sentar las bases de un pensamiento, una lógica o *lógos* de la vida que al identificarla con la voluntad de poder se alejará de las nociones puramente teleológicas o mecanicistas de la misma. Al fin y al cabo, ni una ni otra constituyen a su juicio una versión lograda del fenómeno de lo vital en su conjunto.

En este punto es relevante señalar el contexto en el cual Nietzsche desarrolla sus planteos sobre la voluntad de poder. El paradigma científico de la biología de la época pivotea, como ya lo hemos señalado, entre las tendencias mecanicistas propias del darwinismo y las tesis de los fisiólogos neo-lamarckianos que postulan un organismo creador e inventivo (tendencias teleológicas)⁵. Podríamos recuperar aquí la idea de Timothy Lenoir que propone leer el “programa de investigación” de la biología alemana del siglo XIX a partir de la idea de una “unificación de los modelos de explicación teleológicos y

⁴ Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 406 (la traducción es nuestra). Granier, junto a Heidegger, se opone a una lectura de corte biologicista de la interpretación de la vida y la voluntad de poder en la filosofía de Nietzsche. “En fait, l’observation de la vie comme réalité biologique, loin de nous fournir des matériaux nouveaux, confirme seulement, et complète, les résultats de l’investigation psychologique et sociologique.” (p. 404). Cf. “La Volonté de Puissance est-elle la lutte biologique pour la prééminence?”, pp. 404- 409. Es interesante rescatar el enfoque de Moore a este respecto quien señala que: “al reconstruir los debates históricos en los que participó Nietzsche, [...] emerge [su biologicismo] como un rama corriente de su pensamiento respaldada por la ciencia, o mejor dicho, la pseudo-ciencia, de sus días” (*Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 14).

⁵ Cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, Paris, Puf, 2001, especialmente, “Introduction”, pp. 5-16.

mecanicistas”⁶. Siguiendo esta propuesta, es posible aventurar que el tratamiento nietzscheano sobre la vida discurrirá en los bordes de un pensamiento que ha sido moldeado por estas tendencias⁷ que no siempre se han presentado como antagonistas⁸. Estas dos explicaciones, a veces unidas y en ocasiones separadas, aparecen como los hechizos que han seducido a los científicos una y otra vez. Y como veremos, Darwin no ha sido a juicio de Nietzsche ninguna excepción.

⁶ Lenoir, T., *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989, p. ix.

⁷ Siguiendo lo desarrollado por André Pichot en su *Histoire de la notion de vie*, podríamos decir aquí que las visiones teleológicas y mecanicistas de la vida representan los dos paradigmas privilegiados que ha recibido la noción de vida a lo largo de la historia y que encuentran sus cabales expresiones en las posiciones de Aristóteles y Descartes. “Nous voulons simplement dire que toute les conceptions historiques, formulées ou décelables, de la notion de vie peuvent se ramener à deux types ‘modèles’, dont les formulations les plus explicites ont été données par Aristote et Descartes. / L’une, celle d’Aristote, est en assez bonne conformité avec l’observation et l’expérience courantes; mais elle comprend une entité (l’âme) que la science moderne réfute. L’autre, celle de Descartes, est plus conforme à le idée qu’on se fait aujourd’hui de la science, mais elle correspond assez mal à l’observation et l’expérience courante que l’on a des êtres vivants [...]./ Por Descartes, tout est ramené à la mécanique (la substance étendue) et à la ‘psychologie’ (la substance pensante); il n’y a pas de place pour une vie qui ne relèverait ni d’un domaine, ni de l’autre; la biologie est conçue sur le modèle mécaniste et ne s’en différencie pas. Chez Aristote, au contraire, c’est la physique qui est conçue tout entière comme une biologie. Por lui, la nature elle-même est quasiment vivante, sans qu’on puisse très clairement caractériser cette ‘vie’ par rapport à un ‘inanimé’.” (Paris, Gallimard, 2004, p. 8). Ver específicamente “Chapitre II: Aristote et la vie”, pp. 35-127, y “Chapitre V: Descartes et le mecanismo”, pp. 305- 389.

⁸ Para sostener esto, Lenoir afirma su tesis de que “el desarrollo de la biología en Alemania durante la primera mitad del siglo diecinueve fue guiado por un núcleo (*core*) de ideas y un programa de investigación (*program for research*) expuesto inicialmente durante el 1790. La más clara formulación temprana de esas ideas ha de encontrarse en los escritos del filósofo Immanuel Kant” (*The Strategy of Life*, ed. cit., p. 2. La traducción es nuestra). En este punto, Lenoir toma las tesis de Lakatos según las cuales un programa de investigación científica (PIC) se compone de una serie de lineamientos que guían el desarrollo de una sucesión de teorías específicas. Dicho PIC posee un núcleo de supuestos que se mantienen y que están ‘resguardadas’ por un conjunto de hipótesis heurísticas que se van modificando en el pasaje de una teoría a otra. Siguiendo este esquema, Lenoir propone que “las ciencias de la vida en Alemania entre 1800 y 1860 deberían verse como progresivas sobre la base de un cuerpo de doctrinas relativas a la organización biológica coherente y relativamente constante” (p. 13). En términos de Lakatos, la biología del siglo XIX debería ser vista como un PIC con un abordaje teleo-mecánico en el que el “núcleo “estaría dado por las tesis de Kant según las cuales las ‘explicaciones biológicas pueden ser ambas teleológicas y mecánicas sin ser ocultas”” (p. 24). El enfoque teleo-mecánico de Kant que encuentra su raíces en Blumenbach y se extiende a las tesis de J. C. Reil y K. Kiemeier (todos acomunados por la idea de un “materialismo vital” donde se postula una *Lebenskraft* que opera sobre el mecanicismo propio de la materia), implica una teleología inmanente al mundo orgánico en la que la fuerza vital no existe con independencia del sustrato material. A este respecto, ver: “Chapter I: Vital Materialism”, pp. 17-53.

“De que algo ocurra de manera regular y calculable no resulta que ocurre *necesariamente*”, dirá Nietzsche “para combatir el *determinismo*”⁹. La “necesidad mecánica”, señalará, no es un hecho sino uno de los modos en el que la vida se vuelve formulable a partir de una interpretación que convierte en regular y fijo nuestro mundo experiencial. Ahora bien, en este sentido la crítica de Nietzsche se enderezará contra el fuerte influjo de la voluntad de verdad que subyace a dicho modo de volver inteligible la existencia. Un “*hacer-fijo, un hacer-verdadero-permanente, un quitar-de-la-vista aquel carácter falso*”¹⁰ que nos permite una extrema “logificación racionalización [y] sistematización” de la experiencia. En este punto, la crítica contra esos dos modelos que se han opuesto y entrelazado en la historia de la explicación del fenómeno de lo vital por las ciencias naturales será la misma. Lo que Nietzsche tiene para decir, y objetar, de las posiciones deterministas es lo mismo que le impugnará a los posicionamientos teleológicos¹¹: la exacerbación de la lógica del cálculo y la intensa voluntad de verdad que subyace a ambas posiciones. Lo que encontramos a la base de una y otra postura es un fuerte temor frente al ámbito del devenir, y una constricción del pensamiento a las capacidades estratégicas brindadas por la construcción de un “mundo previsible”.

“Apenas *imaginamos* alguien que sea responsable de que seamos de tal y cual manera, etc. (Dios, naturaleza), atribuyéndole así que nuestra existencia, nuestra felicidad y

⁹ Nietzsche, F., *NF*, Herbst 1887, 9 [91], *KSA* 12, p. 383 (*FP*, Otoño 1887, 9 [91], vol iv, p. 260).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ En un texto de 1868, “Teleologie Seit Kant” Nietzsche desarrolla su (temprana) crítica a la teleología a partir del pensamiento kantiano. Allí sostiene: “The assumption of a unified teleological world would have been made only according to a human analogy: why can the purposive not be an unconscious creative power, *ie*, which nature produces?” (“Teleology Since Kant”, trad. P. Swift, en, *Nietzscheana*, North American Nietzsche Society, N° 8, 2000, p. 6) Aquí Nietzsche sostiene la necesidad de abandonar una visión teleológica de la vida y sus formas. Para ponerlo en palabras de Swift, se produce un “asalto a la teleología” (Cf., “Introduction”, en *Op. Cit.*). Y se descarta tanto una visión antropomórfica o inmanentista (a las cosas) de teleología, frente a la cual se destaca la figura del azar en el desarrollo de lo vital.

nuestra miseria son *intención (Absicht)* suya, nos arruinamos la *inocencia del devenir (Unschuld des Werdens)*. Tenemos entonces a alguien que con nosotros y por medio de nosotros quiere alcanzar algo.”¹². En definitiva, la culpa-deuda (*Schuld*) tanto de “la aparente *necesidad*” como de la “aparente *finalidad*” es la misma: negar ese carácter inocente del devenir que se escapa y elude toda voluntad de hacer-fijo, previsible y permanente todo lo que existe. De esta manera, esta doble pinza opera ejerciendo una misma fuerza sobre el devenir: niega el carácter fluctuante, no sistematizable ni programable de aquello que rehúye una y otra vez a nuestra voluntad de verdad. Si el mecanicismo y la teleología tienen algo en común, eso para Nietzsche radica en esa voluntad de verdad que quiere “volver pensable todo lo que existe”¹³ y que por ello proyecta un “mundo *ente*, como mundo metafísico”¹⁴. Deberíamos recordar aquí lo narrado en “La ‘razón’ en la filosofía”, en esa razón que ahora parece volverse extensiva a la ciencia biológica. El odio al devenir, el fuerte impulso momificante y egipcista, ha constituido una de las idiosincrasias más persistentes de los filósofos¹⁵.

¹² *Ibidem*, p. 261. (*Ibidem*, p. 386)

¹³ *Za*, “Von der Selbst-Ueberwindung”, *KSA* 4, p. 146. (*Z*, “De la superación de sí mismo”, p. 169).

¹⁴ *NF*, Herbst 1887, 9 [91], *KSA* 12, p. 385 (*FP*, 9 [91], vol iv, p. 261). “La vida está fundada sobre el presupuesto de la creencia en lo permanente y lo que retorna regularmente; cuanto más poderosa es la vida tanto más amplio tiene que ser el mundo previsible, por así decirlo, hecho ente. Logificación, sistematización, como medios auxiliares de la vida” (*ibidem*).

¹⁵ Nietzsche señala en este texto dos idiosincrasias de los filósofos. La primera es la “falta de sentido histórico” y la misma se caracteriza por el odio al devenir propio de un espíritu momificante. La mejor síntesis de la misma se encuentra en la fórmula que reza: “Lo que es no *deviene*; lo que *deviene* no *es*...” (*GD*, “Die «Vernunft» in der Philosophie”, §1, *KSA* 6, p. 74. -*CI*, “La ‘razón’ en la filosofía”, § 1, p. 45). Y la segunda refiere a la confusión de lo último con lo primero. Lo último, lo construido a base de olvidos e injusticias, es ese mundo del ente que se postula como principio (*arkhê*) y como fin (*télos*). Pero deberíamos aquí hacer una alusión al pensamiento de la transmutación y del cambio con el que Nietzsche va a discutir, *i.e.*, la teoría darwiniana. Es interesante que Nietzsche coloque a la teoría de la evolución en el marco de lo que denominaríamos un pensamiento del ser, y no del devenir. Tal como desarrollaremos más adelante, y como se esboza en lo que hasta ahora hemos explicitado, todos los posicionamientos mecanicistas-deterministas caen dentro de la lógica propia del ente en la medida en que lo que prima en ellos es un *lógos* del cálculo y la previsión. En este sentido, la teoría de Darwin, en la medida en que se muestra como regida por esta voluntad de verdad que busca fijar un mundo calculable, quedará (paradójicamente) presa del

Ahora bien, ¿qué implica esta deuda frente al devenir? La constricción del horizonte de lo vital a la esfera del cálculo y la previsión. Deberíamos decir aquí que la noción de devenir opera como un concepto límite. Es lo que señala aquello que se escapa a los intentos de la voluntad de fijar un mundo del ser. Si la voluntad de verdad es aquella que intenta volver inteligible todo lo existente, el devenir es ese margen que excede a cualquier formulación del mundo. Es por ello que Nietzsche sostendrá que “-los medios de expresión del lenguaje son inutilizables para expresar el devenir: [y aún así] forma parte de nuestra *irreductible necesidad de conservación* proponer constantemente un único mundo más grosero de lo permanen<te>[...]¹⁶. Frente a lo que permanece, el excedente in formulable del inapresable devenir impide una definitiva y momificante sistematización del fenómeno de lo vital. Y así, la vida no puede quedar aprisionada en ninguna lógica del cálculo y la permanencia mortífera.

“Contra el valor de lo que permanece eternamente igual (v. la ingenuidad de Spinoza¹⁷, igualmente la de Descartes) el valor de lo más breve y perecedero, el seductor destello dorado en el vientre de la serpiente *vita-*”¹⁸. La vida es para Nietzsche una serpiente seductora que se escapa a toda reducción de sí a una lógica de la permanencia y la

prejuicio de los filósofos que carecen de sentido histórico. Un mismo espíritu de sistematización y anclaje de un mundo verdadero es lo que acomuna a Darwin con los monotonoteístas. Como señalaremos más adelante, Nietzsche verá en el pensamiento del biólogo inglés tanto los peligros del determinismo como los de la teleología, mostrando cómo su teoría cae dentro de las lógicas del cálculo y la previsibilidad. Sopesaremos luego la pertinencia de esta lectura nietzscheana.

¹⁶ *NF*, November 1887- März 1888, 11 [73], *KSA* 13, p. 36 (*FP*, Noviembre 1887- Marzo 1888, 11 [73], vol iv, p. 388).

¹⁷ Nietzsche elabora su crítica a Spinoza, puntualmente a su principio del *conatus*, en coordenadas semejantes a las que utiliza para embestir al evolucionismo darwiniano. Según el filósofo alemán, tanto uno como otro, acentúan la importancia de la preservación de la vida, su momento de conservación, en detrimento de su carácter expansivo y superador. En este punto, Darwin queda inserto en una genealogía que lo subsume en la telaraña del filósofo moderno. Nietzsche opondrá a uno y otro principio, es decir, al *conatus* spinoziano y a la “lucha por la existencia” darwiniana, la voluntad de poder entendida como acrecentamiento de fuerzas.

¹⁸ *NF*, Herbst 1887, 9 [26], *KSA* 12, p. 348 (*FP*, 9 [26], vol iv, p. 240).

previsibilidad. Como desarrollaremos más adelante, la crítica al pensamiento darwinista podría resumirse en la denuncia al encorsetamiento del fenómeno de lo vital a una lógica de lo proyectable. Para desarrollar dicha crítica deberemos delinear en primer lugar la interpretación nietzscheana de teoría evolucionista de Darwin. En vistas a ello, hemos de detenernos en las fuentes y lecturas que llevaron a Nietzsche a ver en el naturalista inglés lo que a juicio de Lenoir caracteriza el núcleo de la ciencia biológica de su época: el teleomecanismo (*teleomechanism*).¹⁹ Para ello, Nietzsche ha de dotar nuevamente de visión al relojero ciego del pensamiento darwiniano²⁰.

¹⁹ Según Lenoir la unificación entre teleología y mecanicismo (que constituye el núcleo del programa de investigación científica de la biología del siglo XIX) encuentra sus raíces en Kant y su modo más expresivo en los planteos de Von Baer. Este científico natural de Estonia será tanto un crítico del pensamiento darwiniano (deteniéndose especialmente en el principio de la selección natural y los problemas que el mismo trae aparejado para la posición de la transmutación), una de las fuentes biológicas en las que abreva el pensamiento de Nietzsche (y en ese sentido, una de las bases para su comprensión sobre el fenómeno de la evolución), así como también un defensor de aunar las explicaciones teleológicas y mecanicistas: "Hace casi un siglo Kant enseñó que en un organismo todas las partes deben ser vistas a la vez como fines (*Zweck*) y como medios (*Mittel*). Nosotros preferiríamos decir: metas [*Ziele*] y medios. Ahora es anunciado en voz alta y con confianza: los fines no existen en la naturaleza, sólo hay necesidades en ella; y no es siquiera reconocido que son precisamente estas necesidades los medios de alcanzar los objetivos. Un ser [*ein Werden*] sin un objetivo es simplemente ininteligible"¹⁹ Von Baer, "Über Zielstrebigkeit in den organischen Körper insbesondere" citado en, Lenoir, *The Strategy of Life*. ed. cit., p. 271.

²⁰ En este punto tomamos la metáfora que propone Richard Dawkins para referirnos al mecanismo de la evolución que propusieron Darwin y Wallace como *no* suponiendo ningún tipo de teleología o finalidad (ceguera del mismo). Ver, Dawkins, R., *The blind Watchmaker. Why the evidence of evolution reveals a Universe without Design*, London-New York, Norton, 1996. Volveremos sobre esta interpretación en el siguiente apartado. Dawkins enfatiza el carácter no diseñado de la teoría evolucionista a través de esta metáfora del relojero ciego. Otra figura que el intérprete ha de utilizar para señalar el carácter azaroso, casual, e "improbable" de la explicación evolutiva por selección natural será la "[d]el monte improbable" (Ver: *Climbing Mount improbable*, London-New York, Norton, 1997).

II. Sobre ciegos y videntes: Nietzsche y Darwin.

“I cannot persuade myself that a beneficent and omnipotent God would have designedly created parasite wasps with the express intention of their feeding within the living bodies of Caterpillars”

Charles Darwin, *Carta al botánico Asa Gray*,
22 de mayo de 1860.

En este apartado nos proponemos realizar un recorrido por las críticas de Nietzsche a Darwin. Para ello hemos de señalar los aspectos en los cuales la misma se concentra, así como las fuentes que moldearon la interpretación nietzscheana de la teoría evolutiva. En líneas generales, podríamos decir que Nietzsche ve en Darwin la conjunción de esas dos tendencias que atraviesan la biología de su época: teleología y mecanicismo. Este es el “Darwin” de Nietzsche, un nuevo hito del pensamiento teleomecánico. En este punto, es necesario señalar la “injusticia” que comete el filósofo alemán contra el biólogo inglés. La (mala) lectura de Darwin en términos de un mecanismo que se orienta a un fin (la conservación de sí) reintroduce el mecanicismo darwiniano en las coordenadas de un pensamiento teleológico del que el biólogo quisiera separarse con tanto ahínco. El mecanismo ciego de la evolución (bruto e inconciente) será recreado en términos de una dinámica que se desarrolla a partir de una visión, de un “camino único”, orientado a la perfección por la vía de la conservación. Si bien esto comporta serias dificultades a la hora de una discusión interna del evolucionismo de Darwin, dicha lectura “equivoca” de Nietzsche es el producto tanto de las fuentes que permearon su recepción del evolucionismo, así como de la estrategia argumentativa que construye en la figura de Darwin un “enemigo” o franco polémico a partir del cual es posible desarrollar su propio pensamiento de la vida. Comencemos, entonces, por la lectura nietzscheana de Darwin.

a. El "Darwin" de Nietzsche

"Anti-Darwin" y "Nietzsche contra Darwin": éstas son las proclamas del filósofo alemán para referirse a su relación con el naturalista. Para comprender esta embestida deberíamos entender antes quién es el "Darwin" de Nietzsche. En quién (o en qué) está pensando al autodenominarse anti-darwiniano. Y es que el "Darwin" de Nietzsche conjuga, como ya lo hemos apuntado, las dos mayores tentaciones del pensamiento científico decimonónico: determinismo y teleología²¹. Así, para poder montar el caso "Nietzsche contra Darwin" deberemos primero delinear qué entiende aquel por evolucionismo darwiniano. Será en vistas a ello que hemos de remitirnos a las distintas fuentes biológicas y de divulgación que permearon la lectura del filósofo alemán sobre el pensamiento evolucionista²². En este sentido, las críticas nietzscheanas serán pertinentes en relación a este "Darwin" que reconstruye a través de estas distintas voces.

Es importante recordar que Nietzsche no tiene un acercamiento de primera mano a la obra de Darwin. Si bien hay registro de su conocimiento directo del texto aparecido en la

²¹ Richardson desarrolla una interpretación en clave teleológica de la voluntad de poder que emparentaría a Nietzsche con Darwin. En este sentido "el nuevo darwinismo" nietzscheano estaría dado por la existencia de una "intencional direccionalidad hacia fines" (*intentional end-directedness*) presente en la *Wille zur Macht*. Esta interpretación implica una naturalización de la misma, a la vez que destaca las semejanzas con el planteo darwiniano. Cf. Richardson, J., *Nietzsche's New Darwinism*, New York, Oxford University Press, 2004, y "Nietzsche Contra Darwin" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol LXV, N° 3, November 2002.

²² Cf. Stegmaier, W., "Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution" en *Nietzsche-Studien*, N° 13, Año 1987, pp. 264-287. El texto enfatiza la "aplicación" invertida por parte de Nietzsche de las tesis darwinianas a la moral y la cultura.

la revista *Mind*, “Biographical Sketch of an Infant”²³, sus lecturas sobre el evolucionismo le llegarán mayormente de la mano de Lange²⁴, quien como veremos será de gran influencia a la hora de leer en clave teleológica a Darwin, Ernst Haeckel (biólogo alemán que sería uno de los más importantes defensores y divulgadores del darwinismo en Alemania²⁵), y de los biólogos W. Roux y W. Rolph.²⁶

²³ Darwin, C., “A Biographical Sketch of an Infant” en *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, N° 2 (7), Julio 1877, pp. 285-294. Nietzsche conoció personalmente al director de *Mind*, C. Robertson, a través de quien habría recibido una copia del escrito mentado. Sobre este encuentro ver la carta que Nietzsche enviase a Paul Ree en la que menciona no sólo el encuentro con Robertson sino que también refiere a Darwin como uno de los ingleses “más importantes” que colaborasen en ese número (Cf. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, 5, Anfang August 1876, N° 643, p. 266). En el texto referido, Darwin responde al ensayo de Taine sobre el desarrollo mental de un infante aparecido en la misma revista en el número previo. El biólogo presenta una serie de notas sobre el desarrollo de las facultades del infante en base a los apuntes que habría tomado sobre el crecimiento de sus propios hijos. En lo que respecta a la teoría evolucionista este *paper* posee escasa relevancia. Andler, por su parte, considera que Nietzsche tendría conocimiento de *The Descent of Man*. Ver Andler, C., *Nietzsche –sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1954. Y según Stiegler se encuentra en la biblioteca personal de Nietzsche un volumen de *The Variations of plants and animal under domestication*.

²⁴ Cf., Stack, G. J., *Lange and Nietzsche*, Berlin –New York, W. de Gruyter, 1983; Salaquarda, “Nietzsche und Lange”, en *Nietzsche-Studien*, N° 7, 1978.

²⁵ Para un desarrollo de la recepción del pensamiento darwiniano en Alemania, ver Kelly, A., *The Descent of Darwin. The popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, Chapel Hill, 1982.

²⁶ Frezzatti señala que se encontraban en la biblioteca personal de Nietzsche los siguientes textos, escritos estos que contribuirían a la recepción nietzscheana del pensamiento del naturalista inglés: Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* (texto de 1866 que Nietzsche tendría en su biblioteca desde 1868), Oscar Schmidt, *Descendenzlehre und Darwinismus* (1873), Carl Naegeli, *Entstehung und Begriff der Naturhistorischen Art* (1865). También hay que señalar los escritos de E. Haeckel, *Generelle Morphologie* (1866), Wilhelm Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitstheorie* (1881), y W. H. Rolph, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik* (1882). Y no podemos dejar de mencionar a su amigo P. Ree quien en 1877 publicase su *Der Ursprung der Moralischen Empfindungen*. Ver: Frezzatti Junior, W.A., *Nietzsche contra Darwin*, Sao Paulo, discurso editorial, 2001, “Capítulo 1: Darwinismo e Darwinismos”. Para un desarrollo de las fuentes nietzscheanas sobre el darwinismo cf. Andler, C., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, ed. cit.; Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, ed. cit.; y Fornari, M. C., “Nietzsche y el darwinismo” en *Estudios Nietzsche*, España, Vol 8, 2008, pp. 91-103, y Campioni, G, y Venturelli, A. (eds), *La ‘Biblioteca Ideale’ di Nietzsche*, Nápoles, Guida, 1992.

Tanto Lange como Haeckel²⁷ habrían de detenerse en dos aspectos centrales de la posición darwiniana que constituirán el blanco principal de la crítica nietzscheana: la lucha por la existencia y la selección natural. En ellos hemos de demorarnos.

“Anti-Darwin.-En lo que se refiere a la famosa ‘lucha por la vida’, a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida no es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, -donde se lucha, se lucha por el poder... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza. -Pero suponiendo que esa lucha exista -y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso sería lícito desearlo de ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies no van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes, -es que ellos son el gran número, es que ellos son también más inteligentes... Darwin ha olvidado el espíritu (-¡eso es tan inglés!), los débiles tienen más espíritu... Hay que tener necesidad del espíritu para llegar a adquirirlo, -se lo pierde cuando ya no se tiene necesidad de él. Quien tiene fortaleza prescinde del espíritu [...]”²⁸

Como podemos observar en este pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche no sólo recusa la idea de selección natural como un mecanismo que determina la preservación y crecimiento de los más favorecidos, sino que asimismo discute con el presupuesto de la teoría evolutiva de Darwin dado por la lucha por la existencia. Niega por lo tanto el motor de la evolución, la *struggle for existence*, sosteniendo que ésta no puede consistir en una ley de la vida, ni en su característica principal. Y en lo que respecta al proceso de selección, lo que señala el filósofo alemán es el resultado inverso a aquel que fuese postulado por el naturalista inglés. Si se observa a lo largo de la historia un proceso de selección de

²⁷ Haeckel sería uno de los más importantes naturalistas en la recepción del pensamiento darwiniano. Pertenece a la corriente denominada *darwinismus* de la segunda mitad del siglo XIX en la que las tesis de Darwin se enlazarían con cuestiones políticas, científicas y religiosas. Resaltará la importancia de la herencia transmisible en el pensamiento de Darwin, así como en el de Lamarck. Cf. “Charles Darwin as an Anthropologist”, en *Darwin and Modern Science*, recopilado en: Kogan, B., *Darwin and his Critics*.

²⁸ *GD*, “Sreifzüge eines Unzeitgemässen”, § 14, *KSA* 6, pp. 120-121 (*CI*, “Incursiones de un intempestivo”, § 14, p. 95).

individuos, señala Nietzsche, éste es el de los menos favorecidos, el de los débiles y los mediocres, y no el de los individuos más fuertes.

Así, si a juicio de Darwin “cuando reflexionamos sobre esta lucha (*struggle*), nos podemos consolar con la plena convicción de que la guerra (*war*) de la naturaleza no es incesante, [...] y que los vigorosos, los sanos, y los felices sobreviven y se multiplican”²⁹; Nietzsche sostendrá: “Lo que más me sorprende al revisar los grandes destinos del ser humano es ver siempre ante mis ojos lo contrario de lo que hoy día Darwin y toda su escuela ven o *quieren* ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor dotados, el progreso de la especie. Con las manos se toca justamente lo contrario: la supresión de los casos afortunados, la inutilidad de los tipos más altamente logrados, el inevitable dominio de los tipo mediocres, e incluso de los que están por debajo de la media”³⁰. Y ocurre que, a juicio de Nietzsche, los mediocres, el rebaño, cuentan con la superioridad numérica³¹. La selección siempre ha obrado a favor de los débiles y nunca de los casos afortunados o las excepciones. De modo que a diferencia de lo que reza el subtítulo de la gran obra de Darwin, no han sido “las razas favorecidas” las que han triunfado en la lucha por la existencia. No han sido los sanos ni los vigorosos los que ha seleccionado la naturaleza para preservar en mayor número. Por el contrario, han sido los débiles, los enfermos, y los

²⁹ Darwin, C., *The Origen of the Species by Means of Natural Selection* (en adelante: *Origin*), England, Penguin, 1985, p. 129 (La traducción es nuestra). Este texto recoge la primera edición del mentado escrito darwiniano.

³⁰ *NF*, Frühjahr 1888, 14 [123], *KSA* 13, p. 303 (*FP*, Primavera 1888, 14 [123], vol iv, p. 561).

³¹ Más adelante, en la segunda sección, volveremos sobre la fuerza propia del espíritu de rebaño y de cómo el número y la tradición (la sedimentación de modos iguales de comportarse) operan en beneficio de los espíritu de la regla (*vide infra*, “Capítulo primero. Ariadna: el laberinto de la creación”).

decadentes aquellos que han dominado en esta guerra. En todo caso, dirá el filósofo alemán, deberíamos pensar en una “evolución descendente”³².

Es justamente la idea de lucha, de una lucha por la existencia, el aspecto del pensamiento de Darwin que constituirá el frente de ataque fundamental. Nietzsche abordará esta cuestión desde dos perspectivas complementarias: una, en la que discutirá la relevancia del principio de la autoconservación que subyace a la lucha por la existencia –y que establecerá una genealogía entre el *conatus* spinozista y la *struggle for existence* darwiniana; y otra, que discutirá la misma noción de lucha con que opera Darwin. Empecemos por este segundo aspecto.

Según Nietzsche, y en esto sigue muy de cerca los pasos de Roux, la lucha no puede ser comprendida a partir de las unidades que supuestamente proporcionan los individuos. Si para Darwin la lucha es un combate entre los organismos que compiten por los recursos para su supervivencia, para Nietzsche la lucha ha de remitir en primera instancia a un combate interior, a una lucha de las partes que constituyen a dichos individuos. En este sentido, lo que se opera es un desplazamiento de las coordenadas en las que se piensa la lucha. Si para Darwin el combate relevante y decisivo en términos de su explicación evolutiva es aquel que se da entre los distintos individuos, y en este sentido se supone alguna estabilidad en la identidad de los mismos; para Nietzsche la lucha debe comprenderse como aquello que produce y constituye las distintas individualidades. De este

³² Cf. *CI*, “Das Problem des Sokrates”, § 3, *KSA* 6. Es interesante en este punto destacar que si bien Nietzsche se opondrá a una explicación del fenómeno de lo vital en términos de un mecanismo evolutivo que opera por selección natural, en ocasiones se refiere a la selección como la ley de la evolución. Así, sostiene que “la compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la selección” (*AC*, § 7, *KSA* 6, p.173. -*ACr*, §7, p. 31). Pero esta selección no se refiere a los más aptos para la lucha por la existencia, sino a los más aristocráticos, los más fuertes, que para Nietzsche serán aquellos que se arriesgan constantemente a sí mismos.

modo, éstas nunca encuentran una identidad estable y cerrada. Como lo explica Stiegler, “mientras que Darwin cree que lo más decisivo es lo que se juega entre los organismos entendidos como individuos terminados, constantes e idénticos a sí mismos, Nietzsche seguirá la senda de Roux y se centrará en la idea de la lucha de las partes que compone a los organismos y que constituyen una entidad inestable y en continua formación.”³³ La unidad que Darwin supone como punto de partida es entonces el resultado de una lucha previa. Más que un inicio, un (escurridizo) lugar de llegada: “¡La *unidad* de ameba del individuo es lo último! ¡Y los filósofos partían de ella, como si se diera en todos y cada uno!”³⁴.

La lucha no opera sólo a nivel de los individuos, sino que –previamente- refiere al modo dinámico de la constitución de los mismos. Es un resultado, una ficción dirá incluso Nietzsche, y no el punto de partida. Cabe destacar aquí que la diferencia entre el naturalista y el filósofo es propiamente una diferencia de acentos. Si bien el pensamiento darwiniano no excluye la existencia de otras luchas, sí ocurre que para la explicación de la selección natural basta con pensar la misma desde la esfera de los individuos constituidos. En rigor, en este punto Nietzsche más que desarrollar una crítica interna al pensamiento evolutivo de

³³ Stiegler explica los tres ejes fundamentales de la teoría de la autoformación (*Selbstgestaltung*) de Roux: 1) La idea del organismo como no-idéntico a sí mismo, sino como una lucha interna de partes, 2) el esfuerzo de todo organismo hacia la conquista de su propia identidad, y 3) la comprensión de la lucha interna en términos de autoregulación (*Selbstregulation*). Este desplazamiento de la idea de lucha hacia el interior de la conformación de identidades dinámicas que Roux desarrolla a nivel de la explicación celular de la composición de organismo, Nietzsche la utilizará para combatir la idea de lucha darwiniana. CF: *NF*, Frühjahr 1884, 25 [427], August-September 1885, 40 [21], 40 [22], *KSA* 11. Para un análisis detallado de la relación entre Roux y Nietzsche ver: Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, ed. cit.; Müller-Lauter, W., “The organism as Inner Struggle: Wilhelm Roux’s Influence on Nietzsche” en: *Nietzsche. His philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, trad. R. Schacht, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1999; y “L’organisme comme lutte intérieure” en *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, trad. P. Wotling, Paris, Editions Allia, 1998.

³⁴ *NF*, Frühjahr-Herbst 1881, 11 [189], *KSA* 9. p. 515 (*FP*, Primavera-Otoño 1881, 11 [189], vol ii, p. 800).

Darwin³⁵, propone un desplazamiento del foco de aplicación del fenómeno de la guerra. Aún así, el aspecto más despiadado de la crítica nietzscheana arremeterá contra la idea de una *struggle for existence* en la que lo que prime sea el instinto de autoconservación³⁶. La lucha no será una lucha por la existencia, por la preservación, sino una lucha por el poder. Frente a la idea de la vida entendida bajo la fórmula de la lucha por la supervivencia, Nietzsche opondrá la vida entendida como voluntad de poder. En este punto podríamos sostener con Granier que “la noción nietzscheana de *Wille zur Macht* marca simplemente [o al menos, eminentemente] la sustitución de la “struggle for life” darwiniana por la ‘lucha por la preeminencia’”³⁷

“Querer conservarse a sí mismo es la expresión de una situación de emergencia, una limitación del **instinto verdaderamente fundamental de la vida que se dirige hacia la ampliación del poder, y que a través de esta voluntad muy a menudo cuestiona y sacrifica la autoconservación**. Considérese como algo sintomático cuando filósofos particulares, como, por ejemplo, el tísico Spinoza, ven, tuvieron que ver lo decisivo en el así llamado instinto de autoconservación – eran precisamente hombres en situación de emergencia. Que nuestra moderna ciencia de la naturaleza se haya enredado hasta tal punto con el dogma spinozista (ahora último y de la manera más burda en el darwinismo, con su incomprensible y unilateral doctrina de la ‘lucha por la existencia’), se debe probablemente a la procedencia de la mayoría de los investigadores de la naturaleza: a este propósito, ellos pertenecen al ‘pueblo’, sus antepasados eran gente pobre y humilde que conocían desde muy cerca las dificultades para subsistir. En torno a todo el darwinismo inglés se respira algo así como el sofocante aire de la

³⁵ Darwin no excluye la posibilidad de pensar una lucha interna a los individuos, simplemente dicha noción de guerra no es funcional a su teoría explicativa de la selección natural.

³⁶ Cabe aclarar que la expresión utilizada por Darwin es “*Struggle for existence*” (lucha por la existencia). La misma remite a una metáfora común de la época (ver, Wilkins, J., “Darwin’s Precursors and Influence” en *The Talk Origins Archive. Exploring the Creation/Evolution Controversy*, en <http://www.talkorigins.org/faqs/darwin-precursors.html>), mientras que “*struggle for life*” (lucha por la vida) es el modo en que se popularizó este aspecto de la teoría evolutiva darwiniana. En lo sucesivo, y atendiendo a que aquí nos ocupa la recepción nietzscheana de Darwin, hemos de utilizar las dos expresiones de modo indistinto.

³⁷ Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, ed. cit, p. 405 (la traducción es nuestra).

sobrepoblación inglesa, como el olor de la gente pobre en la penuria y la estrechez. Pero, en tanto investigador de la naturaleza, se debería salir de su rincón humano: y en la naturaleza no *dominan* las situaciones de emergencia, sino la **abundancia y el derroche** llevado incluso hasta al insensatez. La lucha por la existencia sólo es una *excepción*, una restricción temporal de la voluntad de vivir, en todas partes gira la lucha grande y pequeña en torno de la preponderancia, el crecimiento y la expansión, en torno del poder, de acuerdo con la voluntad de poder que es precisamente la voluntad de vida.”³⁸

Frente a la lucha por la existencia y la autoconservación, Nietzsche opondrá el combate por el acrecentamiento y expansión del poder. En este punto deberíamos cuestionar la viabilidad de la contraposición entre autoconservación, que en Darwin supone el dominio y propagación de ciertos rasgos y individuos por sobre otros, y el aumento del poder. ¿Por qué contraponer, entonces, autoconservación y acrecentamiento de poder? A juicio del filósofo, la conservación supone una lógica de la acumulación que en muchas ocasiones está reñida con la posibilidad de un verdadero aumento de poder. Y esto es así porque, como sostuvo en *La genealogía de la moral*, “también la parcial inutilización, la atrofía y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia *un poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños”³⁹. El acrecentamiento del poder no se homologa a la mera conservación, sino que también supone y requiere de la no-preservación, del riesgo que supone la confrontación con *tánatos*. La vía del poder no escinde el pensamiento de la vida del de la muerte y la disolución. Por el contrario, y retornaremos sobre este punto, la

³⁸ *FW*, § 349, *KSA* 3, p. 585-586 (*CJ*, § 349, pp. 212-213). La negrita es nuestra.

³⁹ *GM*, “Zweite Abhandlung: ‘Schuld’, ‘schlechtes Gewissen’ und Verwandtes”, § 12, *KSA* 5, p. 315 (*GMO*, “Tratado Segundo: ‘culpa’, ‘mala conciencia’ y similares, § 12, p. 89).

vida no se puede pensar con prescindencia de la muerte. “La grandeza de un ‘progreso’ se mide, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle [...]”⁴⁰. Con la contraposición entre conservación y aumento de poder, Nietzsche pretende introducir las nociones de pérdida, sacrificio, y muerte en la esfera de la vida.⁴¹

Por su parte, el filósofo alemán también se enfrentará con el principio malthuseano que sustenta el combate entre los individuos a partir de la postulación de la limitación de los recursos, y propondrá en su lugar una condición inicial radicalmente opuesta: la abundancia y el derroche. Así, la “doctrina de Malthus aplicada con extrema fuerza (*manifold forcé*) al conjunto de los reinos animal y vegetal”⁴² darwiniano es reemplazada por una visión de la naturaleza que considera las situaciones de pobreza y penuria, como la del crecimiento desproporcionado de la población en relación al de los recursos, como situaciones de excepción. Las situaciones de sobrepoblación (inglesa) no constituyen la regularidad. En este sentido, la lucha por la existencia –que es una consecuencia directa de la pretendida limitación de los recursos- sólo puede develarse como una situación igualmente excepcional. Así, Nietzsche acierta su golpe de martillo en el centro del pensamiento darwiniano: si los recursos no son (dominantemente) escasos; la guerra entre

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Habría que hacer notar aquí otra de las “injusticias” que comete Nietzsche contra Darwin. En cierta medida, podríamos decir que la esfera de la muerte, de la pérdida (por ejemplo, de rasgos no favorables en la lucha por la existencia) forman parte de la explicación darwiniana. Aún así, en Darwin sólo existe lugar para la “medida” (de aquellos rasgos e individuos que progresan en la lucha por la vida) de acuerdo a la utilidad o inutilidad de ciertos caracteres para la conservación. En este punto, Nietzsche reincorpora el valor que posee la inutilidad, la atrofia, aquello que no es útil o servicial a la conservación a la hora de pensar el fenómeno de la vida. Como veremos en el capítulo tres, la afirmación plena de la esfera entera del devenir y la caducidad, con lo que ello comporta, implicará la necesidad de afirmar el carácter perecedero de las distintas formas. Así, Nietzsche llega a firmar que el progreso se puede medir incluso a partir de lo que se ha sacrificado y no lo que se ha conservado. Cf., *GM*, “Zweite Abhandlung”, § 12, *KS4* 5.

⁴² Darwin, C., *Origin*, p. 117.

los individuos que se daría por la competencia de los mismos para obtener dichos recursos limitados se “disipa”, o sólo puede revestir el carácter de la excepción.

“La lucha por la existencia resulta inevitablemente de la elevada razón geométrica de propagación, que es común a todos los seres orgánicos”⁴³, pero ahora la vida aparece bajo el velo del desborde y la sobreabundancia. De manera que la lucha por la existencia no puede ser vista como el punto inicial de la naturaleza –ni como una consecuencia necesaria e inevitable-, y en ese sentido no puede ser el motor del proceso de selección que sustenta el desarrollo evolutivo de los seres vivos. La vida ya no puede entenderse primariamente a través del principio de conservación que subyace a la explicación darwiniana del desarrollo y selección de las especies. Así, advierte Nietzsche, “los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto. –En suma, aquí, como en todas partes, ¡cuidado con los principios teleológicos *superfluos!* –como lo es el instinto de autoconservación (lo debemos a la inconsecuencia de Spinoza-). Así lo ordena, en efecto, el método, el cual tiene que ser esencialmente economía de principios”⁴⁴. La autoconservación⁴⁵ no puede ser más que una

⁴³ Darwin, C., *El origen de las especies –en adelante: El origen-*, trad. J. Marco, Bs- As., Planeta Agostini, 1992, p. 612. Vale aclarar que esta cita corresponde al capítulo XV, “Recapitulación y conclusión” de la segunda edición del *Origin*, en el cual se incorpora un nuevo capítulo dedicado a las críticas que había recibido la primer edición.

⁴⁴ *JGB*, § 13, *KSA* 5, pp. 27-28 (*MBM*, § 13, pp. 34-35).

⁴⁵ Nietzsche incluso llega a negar el instinto de autoconservación: “Es giebt keinen Selbsterhaltungstrieb” (*NF*, Frühjahr-Herbst 1881, 11 [108], *KSA* 5, p. 479). Aún así, en la mayor parte de los casos, lo considera junto con la adaptación como una consecuencia o principio derivado. Ver: *GM*, “Zweite Abhandlung”, § 13, *KSA* 5. Tal como lo explica Heidegger, “Toda conservación de vida se encuentra al servicio del aumento de vida. Toda vida que se limita únicamente a la mera conservación es ya una decadencia.” (“La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 171).

consecuencia indirecta de la búsqueda de lo viviente por acrecentar su poder. Y sólo en tanto tal, la misma parece encontrar una justificación en la economía nietzscheana. Como lo sintetizara Frezzatti Junior, “la búsqueda por la dominación prevalece por sobre la conservación”⁴⁶. Y la intensificación del poder puede requerir de la autosupresión, la no conservación de sí, dado que “lo que es útil para la *duración* de un individuo, podría ser desfavorable para su fortaleza y su esplendor; lo que conserva al individuo podría ser al mismo tiempo fijarlo y detenerlo en la evolución.”⁴⁷. En definitiva, lo que la voluntad quiere en su obtención de mayor poder no es otra cosa que la superación de sí misma, de sus formas y tipos. No fijación, sino movimiento y plasticidad.

“Y este misterio me ha confiado la vida misma. ‘Mira, dijo, yo soy lo que *tiene que superarse siempre a sí mismo*.”

En verdad, vosotros llamáis a esto voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo más alto, más lejano, más vario: pero todo eso es una *única* cosa y un *único* misterio.

Prefiero hundirme en mi ocaso y renunciar a esa *única* cosa; y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma -¡por el poder!”⁴⁸

La vida no puede querer la mera conservación porque para acrecentar su poder, para ser una voluntad que se endereza al poder, *Wille zur Macht*, debe querer también superarse a sí misma. De esta manera, no se encamina hacia “una única cosa”, pues de lo contrario quedaría atada a una única finalidad y dejaría de ser lo que es: sobreabundancia, riqueza y superación. La vida no puede quedar presa de la inconsecuencia spinozista y ser reducida a una mera economía de principios que se enderezan a un único misterio, sea cual fuese éste.

⁴⁶ Frezzatti Junior, W. A., *Nietzsche contra Darwin*, ed. cit, p. 67.

⁴⁷ *NF*, Ende 1886- Frühjahr 1887, 7 [25], *KSA* 12, p. 304 (*FP*, Fin de 1886-Primavera de 1887, 7 [25], vol iv, p. 216).

⁴⁸ Za, “Von der Selbst-Ueberwindung“, *KSA* 4, p. 148 (Z, “De la autosuperación”, p. 171).

¿Acaso no es eso lo propio del mecanismo que postuló Darwin? ¿La reducción de la vida a una única explicación, a una única finalidad como lo es la supervivencia de los más aptos? Y es en este punto donde Nietzsche ve una finalidad en el pensamiento del biólogo inglés. Ese mecanismo que a través de la selección natural “está diariamente y a cada hora escrutando a través del mundo cada variación, incluso la más pequeña; rechazando aquello que es malo, preservando y sumando todo lo que es bueno; trabajando silenciosa e inconscientemente, cuando y donde sea que se le presente una oportunidad para el mejoramiento de cada ser orgánico en relación con sus condiciones orgánicas e inorgánicas de vida”⁴⁹ parece tener una única visión: la preservación acumulativa de todo aquello que contribuye a la supervivencia de los individuos y las especies. El mecanismo se revela, a los ojos de Nietzsche, como un principio teleológico que se endereza a una economía calculable de elementos vinculados en términos de utilidades y perjuicios. Podríamos decir aquí que la acumulación se muestra (demasiado) inteligente como para ser ciega. Se escucha en el fondo la voz de la providencia kantiana en la cual la historia (humana) “se desenvuelve de lo peor a lo mejor; y la misma Naturaleza llama a cada uno para que, en la parte que le corresponda y en la medida de sus fuerzas, colabore en ese progreso”⁵⁰. Es en esa tendencia al progreso de la naturaleza, a su perfeccionamiento⁵¹, en términos de la selección de individuos favorecidos, donde Nietzsche (re)introduce la teleología en el

⁴⁹ Darwin, C., *Origin*, p. 133.

⁵⁰ Kant, I., “Comienzo presunto de la historia humana” en *Filosofía de la historia*, trad. E. Ímaz, México, FCE, 1999, p. 89.

⁵¹ El perfeccionamiento en Darwin, no podemos dejar de aclararlo, es siempre relativo. El mismo remite a los avances adaptativos en el interior de una misma especie. No hay propiamente una noción absoluta de perfección ni de progreso.

mecanismo de Darwin⁵². Y en esta (mala) lectura que ve en la utilidad, el progreso y la lucha por la existencia un modo de teleología, no pueden dejar de resonar las palabras de Lange según las cuales “existe también una teleología, no sólo conciliable, sino aún casi idéntica al darwinismo [...] Si comparativamente con la teleología burda y antropomórfica, el darwinismo apareciese como una teoría del azar, es porque sólo se observa su lado negativo, por otra parte perfectamente justificable; lo que es conforme al fin, proviene de la conservación de formas relativamente fortuitas; pero [...] en el gran todo, cada cosa es necesaria y determinada por leyes eternas; lo mismo ocurre con la aparición de estas formas que, por efecto de la adaptación y la herencia, llegan a ser la base de nuevas creaciones[...]”⁵³. El mecanismo (ciego) se revela, en su (económica) economía de principios, como “un crecimiento constante de la perfección de los seres”⁵⁴ en el que Nietzsche ve, junto con Lange, un modo de teleología⁵⁵. Al fin y al cabo, “toda la cuestión

⁵² Como señalaremos en el apartado siguiente, el biólogo no plantea propiamente un mecanismo teleológico, sino que el dispositivo evolutivo es ciego: no posee ni fin ni visión alguna.

⁵³ Lange, A., *Historia del materialismo*, trad. D. V. Colorado, Madrid, Daniel Jorro editor, 1903, tomo segundo, p. 306.

⁵⁴ *NF*, Frühjahr 1888, 14 [133], *KSA* 13, p. 315 (*FP*, 14 [133], vol iv, p. 568): “A la lucha por la existencia se le asigna la muerte de los seres débiles y la supervivencia de los más robustos y de los mejores dotados; por consiguiente, se imagina un crecimiento constante de la perfección de los seres.”

⁵⁵ Habría que destacar la importancia que tuvo la lectura de Spencer en el acercamiento de Nietzsche a Darwin. Fornari incluso sostiene que “la oposición a un plan teleológico, que representa uno de los puntos más fuertes y más conocidos de disenso con respecto al darwinismo, no debe, por tanto, ser considerado como una oposición genuina contra Darwin –cuyo alejamiento de toda visión teleológica conoce Nietzsche–, sino como el resultado de una radicalización de su oposición frente al modelo spenceriano, que termina por absolverlo” (“Nietzsche y el darwinismo”, p. 100). En esta misma línea interpretativa ver: Moore, G, “Nietzsche, Spencer, and the Ethics of evolution”, *Journal of Nietzsche Studies*, N° 23, 2002. Moore enfatiza la lectura moralizante de la evolución, vía los planteos de Spencer, por parte de Nietzsche. Gran parte de la crítica nietzscheana a Darwin se basa precisamente en las derivaciones éticas y políticas que la misma ha ido revisando. En, *NF*, Sommer 1883, 8 [18], *KSA* 10, p. 340, leemos: “die ARTERHALTUNG als Moralpincip ungemünzt!”. Sobre Spencer ver: *FW*, § 373, *KSA* 3. Aquí refiere al “horizonte de deseabilidad” que propone Spencer con su reconciliación entre el egoísmo y el altruismo. Ver también, *GM*, “Zweite Abhandlung”, § 12, *KSA* 5; *EH*, “Warum ich ein Schicksal bin”, § 4, *KSA* 6. En este sentido, sería la rama de la sociobiología evolucionista la que habría tenido un enorme impacto en la lectura de Nietzsche sobre la evolución. Dennet estima que Nietzsche mismo es un “socio-biólogo” que discute con el darwinismo social, principalmente a

de la teleología legítima puede resumirse así: investigar hasta qué punto, en esta disposición de la naturaleza y en esa acción mecánica de la ley de desarrollo, se puede encontrar algo comparable a un ‘plan del universo’⁵⁶, una belleza y un orden que parecen delatar, tras los ojos ciegos de ese inconsciente hacedor, una visión precisa. He aquí la teleología unida al mecanicismo. Las dos explicaciones de la vida aunadas en esta “visión” del (no tan) ciego hacedor que intentan reducir a una economía de principios (selección natural y lucha por la existencia) la lógica propia del fenómeno de lo vital. Una única cosa, una única explicación, una única visión, que pretende fijar la vida. Pero ella nos advierte una y otra vez de su sustracción a toda explicación última al decir: “[...] yo soy tan sólo mudable, y salvaje, y una mujer en todo [...]”⁵⁷. La vida es un enigma. Enigma de una voluntad de poder que se supera a sí misma y escapa a toda reducción teleo-mecánica.

b. La ceguera nietzscheana: o la ‘mala’ lectura del evolucionismo darwinista

“But suppose I have found a watch upon the ground, and I should be enquired how the watch happened to be in that place. I should hardly think of the answer which I had before given, that, for any thing I knew, the watch might have always been there. [...] This mechanism being observed [...], the inference, we think, is inevitable; that the watch have had a maker; that there must have existed, at some time and at some place or other, an artificer or artificers who formed it for the purpose which we find it actually to answer; who comprehended its construction, and designed its use.

[...] Every Indication of contrivance, every manifestation of design, which existed in the watch,

través de Spencer y Ree. Dennett, D., *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, New York, Simon & Schuster, 1996, especialmente “Friedrich Nietzsche's Just So Stories”, pp. 461-466.

⁵⁶ Lange, A., *Historia del materialismo*, trad. cit., p. 307.

⁵⁷ Za, “Das Tanzleid”, *KSA* 4, p. 140. (Z. “La canción del baile”, p. 163).

exists in the work of nature: with the difference, on the side of nature, of being greater or more, and that in a degree which exceeds all computation.”

William Paley, *Natural Theology*

El relojero inteligente, no en vano el hacedor-regulador del tiempo, es efectivamente aquel contra el que han luchado tanto Darwin como Nietzsche. Pero en este punto nos enfrentamos con la ceguera nietzscheana frente al pensamiento darwiniano. ¿Cuál es el ojo ciego de la críticas de Nietzsche al biólogo inglés? Podríamos sintetizar esta (mala) lectura recurriendo nuevamente a la metáfora de Paley: la ceguera nietzscheana radica, precisamente, en su incapacidad de ver el carácter ciego del mecanismo darwiniano. Los ojos con los que Nietzsche dota al mecanismo de selección natural, y puntualmente a la lucha por la existencia, comportan una comprensión inadecuada del mecanismo de la evolución.

Paley encarna con su metáfora del relojero de un modo extremadamente expresivo los lineamientos generales de la posición creacionista que postula la existencia de un artífice inteligente (dios, el creador) que diseña y da a luz a las distintas formas de lo viviente. El argumento del diseño (“*argument from design*”) ha sido una de las herramientas más fructíferas para justificar la postulación de una teología natural que sostenga la existencia de una entidad trascendente hacedora de todas las creaturas. El hacedor (*the maker*), al igual que el relojero (*watchmaker*), tiene un propósito para crear lo que crea⁵⁸. Posee una visión que lo guía en su obrar. Darwin desarrollará su teoría de la

⁵⁸ Cf, Paley, W., *Natural Theology- or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*, New York, Oxford University Press, 2006. Especialmente caps 1 a 3. En este texto de 1802, Paley sostiene: “Whatever is done, God could have done without the intervention of

descendencia con modificación por medio de la variación y la selección natural como un revolucionario modo de explicar el origen y el desarrollo de la vida en contraposición a toda visión teleológica. En su *Origen de las especies*⁵⁹ desarrollará una explicación del surgimiento y modificación de las especies naturales partiendo ya no del modelo del hacedor inteligente, sino desde el de un mecanismo ciego. Es, precisamente, la escucha sorda al carácter bruto y no vidente del dispositivo darwiniano, donde se asienta la lectura errada de Nietzsche.

Para volver sobre la imagen de Dawkins, el mecanismo de la evolución que nos presenta el pensamiento darwiniano debería ser comprendido desde la figura del relojero ciego. “La selección natural, ese ciego, inconsciente, y automático proceso que descubre Darwin, [...] no tiene ningún propósito (*purpose*) en mente. No tiene mente ni ojos de mente (*mind's eyes*). No planea el futuro. No tiene visión (*sight*), previsión (*foresight*), ni ningún tipo de vista. Si se puede decir que juega el rol del relojero en la naturaleza, es el relojero *ciego* (*blind watchmaker*)”⁶⁰. Sin un verdadero artífice, a lo sumo un hacedor ciego, la evolución da cuenta del proceso evolutivo sin recurrir a ningún fin o propósito que opere como motor de la misma. De allí que para comprender la crítica que Nietzsche desarrolla contra el evolucionismo darwiniano hemos tenido que dar un rodeo por las

instruments or means: but it is in the construction of instruments, in the choice and adaptation of means, that a creative intelligence is seen. It is this which constitutes the order and beauty of the universe. God, therefore, has been pleased to prescribe limits to his own power, and work his ends within those limits” (p. 27).

⁵⁹ Darwin publica la primera edición de *El origen de las especies o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*, en 1859. Habrá varias ediciones de este texto, y ya para la segunda el biólogo inglés habrá agregado un nuevo capítulo incorporando las críticas de sus contemporáneos. Para un desarrollo de la teoría de Darwin y las modificaciones que la misma sufrió por el influjo de los críticos y científicos de la época, ver, Vorzimmer, P. J., *Charles Darwin: The Years of Controversy*, Philadelphia, Temple University Press, 1870. También, Kogan, B. (ed), *Darwin and his critics. The Darwinian Revolution*, ed. cit.

⁶⁰ Dawkins, C., *The Blind Watchmaker*, ed. cit., “Chapter 1: Explaining the very improbable”, p. 5 (la traducción es nuestra).

interpretaciones que hicieron posible que el filósofo alemán (re)dotase de visión a este ciego relojero que nos presenta Darwin, convirtiendo a la “lucha por la existencia” del biólogo inglés en una forma de pensamiento teleológico. El mecanismo oscuro es así revelado, a los ojos de Nietzsche, como portador de una meta luminosa que guía su desarrollo.

Pero esboceemos ese mecanismo automático e inconsciente que planteara Darwin⁶¹, para luego reevaluar la (mala, y a la vez iluminadora) lectura nietzscheana. La teoría de la evolución tiene por objetivo explicar el proceso de surgimiento y desarrollo de las especies a través de un *mecanismo* único⁶². Ese mecanismo no será otro que el de la selección natural (*natural selection*)⁶³ según el cual ocurre una “preservación de las variaciones favorables y el rechazo de las variaciones dañinas”⁶⁴. Para que se preserven los rasgos, y consecuentemente los individuos, mejor adaptados, se deben dar una serie de requisitos sin los cuales el mecanismo no puede dar cuenta de sí. En primer lugar, el proceso evolutivo por selección de los caracteres más beneficiosos supone la existencia de variaciones

⁶¹ Habría que mencionar aquí los aportes paralelos de Wallace a la teoría evolucionista. De manera independiente ambos desarrollaron sus programas explicativos del origen y desarrollo de las especies a partir de una teoría de la evolución sustentada en un proceso mecánico. Ver, Kleiner, S. A., “Darwin’s and Wallace’s Revolutionary Research Programme”, *The British Journal of Philosophy of Science*, Vol. 36, N° 4, Dec, 1985, pp. 367-392. En este artículo se resalta la comunidad entre ambos biólogos a partir de la postulación de un mismo programa de investigación que se desarrollaría principalmente a partir de su oposición a “los programas que excluían la producción natural de nuevas especies o la acumulación de variaciones hereditarias hasta el punto de la especiación” (p 384. La traducción es nuestra).

⁶² *The Origin of the Species by Means of Natural Selection or The preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* representa la cristalización de las investigaciones de más de dos décadas llevadas a cabo por Darwin. Éstas tienen dos fuentes principales: 1) la observación realizada durante el viaje a Beagle entre diciembre de 1831 y octubre de 1836 en el que el biólogo comenzaría a concebir la idea de un proceso de selección gradual que daría cuenta de la visible naturaleza adaptada de los organismos, y 2) la enorme diversidad de especies que se presentan en distintos ambientes.

⁶³ Cabría mencionar aquí que Darwin se inspira en la observación de la cría de animales domésticos, y en la selección artificial de los mismos, para desarrollar su tesis de la selección natural. Ver: Darwin, *Origin*, “Chapter one: Variation under Domestication”.

⁶⁴ Darwin, C., *Origin*, p. 130 (la traducción es nuestra).

(*variations*) en los organismos que se encuentran en estado de naturaleza. Esto quiere decir que los individuos experimentan modificaciones en sus rasgos o caracteres que los distinguen entre sí⁶⁵. Pero la selección natural no sólo supone la existencia de estos cambios o desviaciones (que configuran la topología de dicha mecánica), sino que también exigirá la herencia (*Inheritance*) de los mismos. La transmisión de los caracteres paternos a la próxima generación se revela como “un atributo misterioso asociado a cada carácter, pero sin ninguna correlación entre esta capacidad y la naturaleza del carácter en sí mismo”⁶⁶. La transmisibilidad es un supuesto fundamental para la explicación de la evolución de Darwin. Si las variaciones o modificaciones de los individuos no fueran transmisibles, el mecanismo evolutivo no podría explicar cómo las variaciones a nivel del individuo operan en las modificaciones que sufre la especie. Estas últimas se deben al carácter hereditario de las modificaciones que, con el transcurrir del tiempo, van acumulando aquellos rasgos favorables y ventajosos.

Pero existe un tercer elemento constitutivo de esta explicación evolutiva por selección natural, la “lucha por la existencia” (*struggle for existence*)⁶⁷. Con inspiración en Tomas Malthus⁶⁸, Darwin sostendrá la presencia de recursos limitados, especialmente

⁶⁵ Cf. *Origen*, “Chapter two: Variation under Nature”. Aquí Darwin remite a las grandes variaciones que se encuentran registradas por los biólogos.

⁶⁶ Vorzimmer, P. J., *Charles Darwin: The years of controversy*, ed. cit., p. 44-45. El autor señala que la idea de variación que opera en el mecanismo de la selección natural es la idea de “variación continua” (*continuous variation*) y que se refiere a las diferencias de caracteres pequeños de las crías respecto de sus padres. En la teoría evolutiva darwiniana las “variaciones discontinuas” (*discontinuous variations*), que representan los “saltos” y “grandes variaciones que irrumpen en la continuidad entre progenie y cría”, son no transmisibles y por ende se presentan como irrelevantes en el proceso de selección natural. En este mismo texto podemos encontrar el desarrollo de los matices que esta posición original taxativa irá cobrando a lo largo de los años. A los saltos mencionados, Darwin los denomina “monstruosidades”. Más adelante volveremos sobre ellos.

⁶⁷ Cf. Darwin, *Origen*, “Chapter three: Struggle for existence”.

⁶⁸ El economista británico establece en *An Essay on the principle of population* (1789) el principio según el cual la población humana crece en progresión geométrica, en tanto que los medios de subsistencia lo hacen en

alimenticios, en la naturaleza. Esto, por su parte, determinará la competencia entre los organismos por dichos recursos. De modo que la lucha por la existencia señala el combate por el alimento -y también por la reproducción- entre los distintos individuos. Dado el carácter limitado de los recursos, nacen más individuos de los que pueden sobrevivir. Y esto llega a determinar una reproducción diferencial⁶⁹: los organismos que triunfan en la lucha por la existencia, aquellos que acceden a esos medios limitados y sobreviven, tendrán mayor descendencia que aquellos que no son exitosos en dicha competencia.

El proceso gradual y lento de la evolución se lleva a cabo, entonces, por medio de la selección natural que implica los tres principios explicitados anteriormente: la variabilidad, la herencia y la lucha por la existencia. Serán los individuos que porten variaciones ventajosas⁷⁰ los que triunfarán en la lucha por la existencia y tendrán, por consiguiente, mayores oportunidades para reproducirse. Para comprender por qué el mecanismo darwiniano es “ciego”, es necesario reparar en la necesidad que se da en la selección natural de la acción conjunta de la herencia, la variabilidad y la lucha por la existencia. Esta tríada opera de manera conjunta, como condiciones necesarias más no suficientes, en el proceso

progresión aritmética. Esto quiere decir que el crecimiento poblacional precede en expansión a los recursos de los que dispone, especialmente los recursos primarios y la comida.

⁶⁹ Brandon sintetiza la idea de una reproducción diferencial en el siguiente principio: “Si *a* está mejor adaptado que *b* a su ambiente mutuo *E*, entonces *a* tendrá un mayor éxito reproductivo que *b* en *E*.” “Evolution” en *Philosophy of Science*, Vol. 45, N° 1, March 1978, pp. 96-109.

⁷⁰ Las variaciones ventajosas son justamente aquellas que incorporan un rasgo adaptado. Se puede decir que un individuo que porta esta característica está mejor adaptado a su entorno. Y así, el resultado de la selección natural no será otro que una gradual, lenta y progresiva adaptación de los seres vivos a sus distintos entornos. Darwin dirá: “[...] las especies se han modificado durante una larga serie de generaciones. Esto se ha efectuado principalmente por la selección natural de numerosas variaciones sucesivas, pequeñas y favorables, auxiliada de modo importante por los efectos hereditarios del uso y desuso de las partes, y de modo accesorio –esto es, en relación a las estructuras de adaptación, pasadas o presentes –por la acción directa de las condiciones externas y por variaciones que, dentro de nuestra ignorancia, nos parece que surgen espontáneamente” (*El origen*. 626). Sobre la cuestión de las causas de las variaciones y sus modificaciones a través de las distintas ediciones del *Origin*, ver: Vorzimmer, *Charles Darwin: The Years of Controversy*, ed. cit., “Chapter three: The nature of variation”, “Chapter four: the causes of variability”.

de selección natural. Aquí no hay ningún agente, ningún “hacedor” inteligente, que selecciona aquellas diferencias favorables. Las mismas perduran debido a que los individuos que las portan triunfan en la lucha por la existencia y se reproducen en un grado mayor a aquellos que fracasan en la consecución de los recursos limitados. Como se puede observar, si los recursos fueran ilimitados, los distintos organismos no entrarían en una lucha por la existencia. Y si los rasgos y caracteres no fueran transmisibles, aquellos que se revelasen como beneficiosos no podrían ser exhibidos por las sucesivas generaciones. De manera que la ceguera de este relojero, de este mecanismo evolutivo, se explica por la acción conjunta e inescindible de estos tres pilares de la explicación darwiniana.

Ahora bien, la crítica de Nietzsche a Darwin, como la hemos desarrollado en el apartado precedente, toma como foco a la selección natural y a la lucha por la existencia. En este punto, Nietzsche da “un paso en falso” al desarticular ese mecanismo que sólo puede operar en la interacción que se establece entre la lucha por la existencia, la variabilidad y la herencia. El filósofo no comprende la lucha por la existencia (conjuntamente con la variación y la herencia) como uno de los elementos constitutivos e inescindibles del mecanismo unitario de la selección natural. Su estrategia consiste en desagregar la selección natural y la lucha por la existencia, dotando a esta última de cierta independencia en la economía del mecanismo mentado. En cierto sentido, podríamos decir que la lectura nietzscheana va a operar una desarticulación del mecanismo (unitario) que despliega Darwin. Y será a partir de esta (mala) lectura que el filósofo alemán podrá caracterizar de teleológico el pensamiento del biólogo inglés.

Pero más allá de señalar la injusticia que Nietzsche comete con Darwin, más allá de apuntar la ceguera de la interpretación nietzscheana, deberíamos preguntarnos también por

el acierto de esta mala lectura. A lo largo del desarrollo de las críticas a la selección natural y la lucha por la existencia tal como las entendió Nietzsche intentamos señalar cuáles eran los objetivos que motorizaron al filósofo a realizar las contraposiciones y desplazamientos que pretende operar respecto de su comprensión del mecanismo evolutivo. Así, Nietzsche invierte el signo de la selección natural, desplaza el campo bajo el cual debe ser entendida la lucha, y se aparta de toda consideración de lo vital que la aprisione a una lógica de la conservación y el progreso. En este sentido, debemos decir que la (mala) lectura nietzscheana es la que le permite ir sentando las bases de una lógica de la vida que se ubicará en la esfera de la sobreabundancia, el derroche, el sacrificio y el riesgo. Pero más allá de señalar estos aspectos, así como la ceguera ante el ciego hacedor, deberíamos interrogarnos por la “videncia” de la filosofía nietzscheana frente a un dispositivo explicativo como el darwiniano. ¿Dónde radica la ceguera y limitación de una explicación como la que propone Darwin? Podríamos preguntarnos aquí qué tiene el pensamiento nietzscheano para decirnos respecto del mecanismo unitario de la evolución incluso más allá de su (espurea) re-teleologización.

Y aquí el interés parece exceder la pertinencia o no de algunas de las críticas nietzscheanas a Darwin. Lo que está en juego, lo que se disputa, es un modelo explicativo para el fenómeno de lo vital. Podríamos decir entonces que si Darwin postula una lógica de la vida que abre una proyección programable del crecimiento de las especies en relación a los recursos, una explicación que tiene escaso (o nulo) lugar para el acontecimiento⁷¹,

⁷¹ Deberíamos aclarar aquí la selección natural supone la aparición de la diferencia y la otredad. Recordemos que uno de los tres pilares del mecanismo del “relojero ciego” es la variación, es decir, la aparición de caracteres distintos, sin las cuales no habría un material a partir del cual operar la selección. El punto que queremos destacar al sostener que en esta explicación hay escaso o nulo lugar para el acontecimiento remite al tipo de variación que es posible pensar en una y otra lógica de la vida. La aparición de la otredad queda, en el dispositivo darwiniano, atada al tempo de la selección natural. Cae dentro del horizonte proyectable de la

Nietzsche desarrollará un *lógos* de la sustracción en la que la vida no podrá ser subsumida a explicaciones últimas que la alejen definitivamente de la inocencia del devenir y del fértil vientre de los acontecimientos. Si la vida es un verdadero enigma, no puede ser nunca descifrada a través de la postulación de una única meta o finalidad. Tampoco puede ser reducida a un mecanismo que calcula cada movimiento y variación a partir de una tríada de elementos. Quizás deberíamos aventurar que la videncia de la ceguera nietzscheana radica en el sostenimiento más general de la imposibilidad de comprimir la economía vital en una explicación última.

iii. La bio-logía jovial: Monstruos, vida y plasticidad.

“Ciencia, arte y filosofía crecen ahora tan juntos dentro de mí, que en todo caso pariré centauros”

Nietzsche, *Carta a Rohde, febrero de 1870*

¿Queremos realmente dejar que se degrade esa manera la existencia a ser un ejercicio de calculistas y a un arrellanarse de los matemáticos en su cuarto? 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 cuando va más allá de vuestro horizonte! Que sólo sea correcta una interpretación del mundo mediante la que vosotros recibís la razón, mediante la cual se puede investigar y continuar trabajando de acuerdo con vuestro sentido (-¿queréis decir propiamente *mecanicistas*?), una interpretación tal que no permite nada más que contar, calcular, pesar, ver y palpar, eso es una simpleza y una ingenuidad,

algorítmica combinación. El acontecimiento, por su parte, supone la irrupción de la alteridad que no respeta el tempo de ningún mecanismo ciego o vidente.

suponiendo que no sea una enfermedad mental ni un idiotismo.”

Nietzsche, *La ciencia jovial*

El ciego (a la vez vidente) relojero darwiniano parece pecar de ingenuidad y de simpleza. Pero esto no puede deberse, como ya lo hemos destacado, exclusivamente a una crítica meramente inmanente al mecanismo de adaptación por selección natural. En este punto la cuestión excede el problema de si Nietzsche nos ofrece una “buena” o “mala” lectura del evolucionismo darwiniano, y parece señalarnos una vía que se interroga por la misma viabilidad de una lógica del fenómeno de lo vital. La (mala) lectura de Darwin nos fuerza a evaluar la senda del pensar en la que hemos de adentrarnos para mostrar, a la vez sin culpas pero sin ingenuidades, el movimiento de la *vita*. Ahora bien, ¿cuál sería la simpleza, la ingenuidad, de un pensamiento como el del naturalista inglés? ¿Acaso la de dejarse seducir por esa misma mujer que ha cautivado a todos los pensadores? ¿La creencia en la conquista definitiva de esa enigmática mujer?

“La moral cristiana ha sido hasta este momento la Circe de todos los pensadores – éstos se hallaban a su servicio”⁷². La pregunta es entonces si Darwin ha sido un servidor más de aquella cautivante mujer que ha hechizado a todos los pensadores. La tradición occidental ha caído presa, incesantemente, de un mismo embrujo: el de una interpretación correcta y única de la realidad. Al fin y al cabo, si el cristianismo es “platonismo para el pueblo”, como Nietzsche sostuviera en *Más allá del bien y del mal*, lo es en la medida en que reitera su mismo gran error. El error de “mundo verdadero” que explica el ser a partir de su contraposición con el devenir, y que da cuenta de “todo” con una *única narración*. Las distintas filosofías, pensadores y cosmovisiones, se han dejado seducir por múltiples

⁷² EH, “Warum ich ein Schicksal bin”, §6, KSA 6, p. 371 (EHO, “Por qué soy un destino”, § 6, p. 129).

conjuros que pretendían dar con una explicación última de la realidad. Pues, como ya lo dijéramos, la voluntad de verdad quiere ver un mundo fijo en el que poder calcular y proyectar. El cristianismo, el platonismo, la moral: todos ellos han sido los embrujos con los que esa mujer, la vida, ha querido engañar a los hombres. Circe seduce con la magia de una única explicación, con la fantasía de que se deja apresar. Pero ya sea el mundo platónico de las ideas o la tierra prometida cristiana, el encanto es siempre el mismo: *una* forma, *un* tipo, y la ilusión de la captura de una mujer que atrae y se escapa iterativamente. Figuras de lo monótono y seguro. Un mundo verdadero, “fijo”, estable, en el que poder realizar cálculos y arribar a explicaciones únicas. ¿Y el mecanismo ciego de Darwin?

“Lo mismo sucede con aquella creencia con la que hoy se dan por satisfechos tantos investigadores materialistas de la naturaleza, la creencia en un mundo que deber tener su equivalente y su medida en el pensamiento humano, en los conceptos humanos de valor [*¿qué otra cosa es la idea de “utilidad”, de “beneficioso” o “perjudicial” para la existencia?*], en un ‘mundo de la verdad’ [*la Circe de todos los doctos*] al que alguien pudiera aproximarse con una validez final con la ayuda de nuestra pequeña y cuadrada razón humana —.”⁷³

Nietzsche lucharía junto a Darwin en contra de las explicaciones que apelan a un creador sapiente y artífice de la naturaleza. Aún así, el filósofo alemán parece ver en el venerable docto inglés a otro hombre seducido por un “mundo verdadero”, por una explicación reductible al cálculo de matemáticos en un cuarto o a una visión de un relojero (casi) perfecto. Y es que la evolución darwiniana pretende dar cuenta de todo el mundo viviente a partir de un cálculo (imposible) de variables: variaciones azarosas -aunque casi providencialmente preparadas-, herencia y lucha por la existencia⁷⁴. Una explicación que

⁷³ *FW*, § 373, *KSA* 3, p. 625 (*CJ*, § 373, p. 244).

⁷⁴ En este punto deberíamos destacar que Darwin no le proporciona a la teoría de la evolución un valor predictivo. No es posible realizar predicciones exactas respecto de qué individuos, y consecuentemente qué

vuelve a “fijar” la vida ya sea a un matemático cálculo de posibilidades que se someten a la ley de la combinatoria de una serie de variables⁷⁵, o a una la visión teleológica que la somete a una única meta, según la interpretación nietzscheana. Si el cristianismo es platonismo para el pueblo, el modo más sutil y feminizado de la idea; el darwinismo es cristianismo (platonismo) para los doctos, una sutilización aún mayor del mundo verdadero platónico. Al fin y al cabo, cuando Nietzsche se pregunta: “¿[...] qué es la moral cristiana?” y responde que es: “el azar, privado de su inocencia [...]”⁷⁶, uno encuentra en esta fórmula la misma imputación que se podría levantar contra la explicación evolutiva de Darwin. Para privar al azar de inocencia, Darwin reduce su papel a una economía de principios que encaja las piezas en un mecanismo que busca únicamente conservarse a sí mismo. El azar está privado de su inocencia en este ciego relojero: pues el devenir encuentra la pauta de su movimiento en el algoritmo de una mecánica que opera por la conjunción de una serie de variables fundamentales y determinadas. En este punto, la crítica nietzscheana a una

especies, han de ser preservadas, cuáles modificadas, y cuáles aniquiladas. Y esto es así porque no es posible adelantarse a todas las variables que intervienen en este proceso de selección natural. La teoría evolutiva tiene, en este sentido, una aplicación retrospectiva: con el conocimiento de las variables relevantes (conocimiento de las variaciones en un entorno determinado) es posible dar con “la” explicación correcta, verdadera, del proceso de génesis y desarrollo de las variaciones y las especies. Aún así, incluso si la teoría darwiniana no posee un carácter proyectivo (que está por su parte determinado por las capacidades epistémicas limitadas de los individuos), la explicación sigue operando bajo la idea de una interpretación única del fenómeno de la existencia. Interpretación que encuentra su guía en la idea de una lucha por la existencia que motoriza el proceso de selección natural.

⁷⁵ Klossowski sostiene que “aunque la ciencia admita por principio que no hay ninguna *intención en el origen de un proceso* cualquiera, sin embargo, al *reconstruirlo*, ella misma introduce en eso la *intención* por el solo hecho de reproducir el fenómeno: el proceso reconstituido no puede ser más que simulacro de *unidades* (el *cálculo* que los verifica). Pero a través del simulacro calculador del proceso, interviene la intención del sujeto cognoscente, que es una intención de eficacia” (*El círculo vicioso*, trad. R. Páez, Argentina, Altamira, 2000, p. 139). Podríamos decir que la lógica evolutiva es una lógica del cálculo en tanto a partir de sus unidades ficticias, las especies y los individuos, posee una eficacia explicativa en la que la causa parece reintroducirse en la reconstrucción de la narración/proceso evolutivo.

⁷⁶ AC, § 25, KSA 6, p. 194 (ACr, § 25, p. 52).

explicación última está exenta de las imprecisiones que pudiéramos señalar respecto de una “buena” o “mala” lectura de la teoría darwiniana.

El teórico de la evolución, del cambio y la transformación, convertido en un monotonoteísta, en un filósofo dogmático (y qué poco han entendido los filósofos de mujeres). Un hombre hechizado por la ilusión de poder apresar y reducir la vida a un mecanismo que se guía por el (pre)juicio de la supervivencia. Si hay algo que se le puede objetar a Darwin desde la filosofía nietzscheana, lo mismo que a Platón y al cristianismo, es proponer una explicación del fenómeno de la vida que intenta agotarla –y aquí poco importa si esto ocurre por la vía de un cálculo matemático o la de un relojero inteligente que tiene un fin, un plan (o incluso su extraña conjunción). Y es que la tesis evolucionista de Darwin pretende reducir la interpretación del fenómeno de la vida a una mecánica de la herencia y la variación azarosa que se conjuga con una visión menesterosa de la existencia. Darwin habla de una organización plástica de los vivientes que da cuenta de su maleabilidad y posibilidad de mutación. Sin embargo, la plasticidad de la explicación darwiniana es mínima. “De aquí que [sostenga el biólogo] la ley de *Natura non facit saltum*, que cada nuevo aumento de nuestros conocimientos tiende a confirmar, resulte comprensible dentro de esta teoría. Podemos comprender por qué, en la naturaleza, el mismo fin general se consigue por una variedad casi infinita de medios, pues toda particularidad, una vez adquirida, se hereda durante mucho tiempo, y conformaciones modificadas ya de modos muy diferentes tiene que adaptarse a un mismo fin. Podemos, en una palabra, comprender por qué la naturaleza es pródiga en variedad y avarienta en innovación [...]”⁷⁷. Nada de monstruos (variaciones discontinuas). Los centauros no se

⁷⁷ Darwin, C., *El origen*, p. 616.

reproducen según la teoría de la evolución de Darwin. Una plasticidad sin monstruos: he allí una nueva fórmula para el darwinismo. Lo que se preserva son las diferencias mínimas que se enderezan a “progresar hacia la perfección”⁷⁸. Un camino lento, la subida del monte improbable, que intenta capturar a la vida bajo el *corset* de una monótona explicación.



La advertencia nietzscheana ordena cuidarse de los dos grandes embrujos: la mecánica y la teleología. Y recordemos que dios tiene para Nietzsche miríada de sombras. Por ello debemos prevenimos del artífice divino, al que con tanta entrega se enfrentó Darwin, pero también de “creer que el universo sea una máquina; [pues] sin duda, no está construido de acuerdo a una finalidad, y con la palabra ‘máquina’ le concedemos un honor demasiado alto.”⁷⁹ -y también uno demasiado bajo-. En la plasticidad darwiniana, y por plasticidad nos referimos ahora a esa capacidad de transformación y variación de la vida, no hay lugar para monstruos ni centauros. Las anomalías súbitas y considerables, así define

⁷⁸ *Ibidem*, p. 637: Es relevante señalar que si bien la teoría no posee un valor proyectivo, como lo señaláramos en la nota n°. 64, Darwin sí le atribuye un valor profético: “Podemos echar una *mirada profética* al futuro hasta el punto de predecir que las especies comunes y muy extendidas, serán las que finalmente prevalecerán y procrearán especies nuevas y predominantes. Como todas las formas orgánicas vivientes son los descendientes de las que vivieron hace muchísimo tiempo en la época Cámbrica, [...] podemos contar, con alguna confianza, con un porvenir de gran duración. Y como la selección natural obra sólo mediante el bien y para el bien de cada ser, todos los dones intelectuales y corporales tenderán a *progresar hacia la perfección*” (p. 637, el subrayado es nuestro).

⁷⁹ *FW*, §109, *KSA* 3; p. 467 (*CJ*, § 109, p. 105).

Darwin a las monstruosidades, si alguna vez siquiera ocurren en la naturaleza pasan a ser variaciones (diferencias pequeñas), y si se reproducen perderán “casi inevitablemente su carácter anormal”⁸⁰. La naturaleza no da saltos, no pare centauros. Y si lo hace, éstos son rápidamente reconducidos a la senda de la normalidad. La vida es aquí el ámbito de la normalización que se adecua a la ley del cálculo de la supervivencia y la selección natural.

La explicación darwiniana le proporciona a la vida una plasticidad que acaba por tornarse rígida. Cae nuevamente presa de la hechicera Circe. Nos topamos otra vez con el (muy moral) egipcismo de aquellos sepultureros que pretendían apresar lo inapresable. Cristianismo para los doctos, decíamos más arriba: la ley divina secularizada en la figura de un mecanismo. “¡Tampoco tiene el universo un instinto de conservación y, en general, ningún instinto; tampoco conoce ninguna ley! Cuidémonos de decir que hay leyes en la naturaleza”. Y es que “¿cuándo dejarán de oscurecernos las sombras de Dios? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza?”⁸¹ Quizás la respuesta esté en recordar lo mutable e inapresable de la vida. En no querer reducirla a una economía del cálculo —o de la finalidad— en la que la plasticidad propia del pensamiento evolutivo no puede más que convertirse en una maleabilidad rígida y monótona. Quizás haya que pensar otra economía de la vida, esa mutable y terca mujer, en la que haya lugar para monstruos y monstruosidades. El salto: una monstruosa plasticidad que pare centauros.

⁸⁰ Cf, Darwin, C., *Origin*, capítulos 1 y 2. Allí aparecen como notas distintivas de la monstruosidad el que “difieren en grado sumo”, constituyen “saltos” y “excepciones”, que representan “alguna considerable desviación (*deviation*) de conformación, que es perjudicial o inútil para la especie” (*Origin*, p. 101).

⁸¹ *FW*, § 109, *KSA* 3, pp. 468-469. (*CJ*, § 109, p. 106).

En los dos capítulos siguientes intentaremos abordar esta idea de (monstruosa) plasticidad desde el pensamiento nietzscheano de la vida. Si la vida es voluntad de poder, y no voluntad de supervivencia, la misma ha de permitir pensar su carácter mudable en términos de una lógica que supere el horizonte de la mera proyección radicalizada de las condiciones de existencia. La biología nietzscheana, a diferencia de la darwiniana, ha de ser una biología jovial, gaya. Como la ciencia jovial posee la “[...] voluntad de preguntar más, más profunda, rigurosa, dura, malvada y tranquilamente que lo que hasta entonces se había preguntado”⁸². La vida convertida en problema, un preguntar que ama sin melancolía a esa mujer “que nos hace dudar” una y otra vez. A esa serpiente que se escapa y permanece problemática, inquisitiva, seductora, esquivada⁸³. La biología jovial opera en y desde la distancia. Una gran sospecha que ama la vida. Una ciencia que renuncia a las explicaciones últimas y que intenta señalar a ese movimiento propio de esa fémica sin encorsetarlo a las cadenas de un mecanismo ciego (o vidente). ¿Cómo dejarse seducir nuevamente sin caer preso de los encantos de Circe? ¿Cómo jugar con esa mujer que “cuando habla mal de sí es cuando más seduce”?⁸⁴

⁸² *FW*, “Vorrede zum zweiten Ausgabe”, § 3, *KSA* 3, p. 350 (*CJ*, “Prólogo a la segunda edición”, §3, p. 5).

⁸³ Babich sostiene que “From Provence to the Occitan, one of Nietzsche’s Nachlaß drafts, Gai Saber, begins with an address to ‘the mistral’. This is the troubadour’s art (or technic) of poetic song, an art at once secret, anonymous and thus non-subjective, but also including disputation and comprising, perhaps above all, the important ideal of action (and *pathos*) at a distance: *l’amour lointain*.” (*Words in Blood, Like Flowers. Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*, Albany, State University of New York Press, 2006, “Nietzsche’s ‘Gay Science’”, p. 56). Una ciencia apasionada, y jovial que intenta seducir a esa mujer que es la vida, sin por ello encorsetarla en una explicación única. Biología a la distancia, podríamos decir siguiendo a Babich (y a Nietzsche).

⁸⁴ *Za*, “Das Tanzleid”, *KSA* 4, p. 141 (*Z*, “La canción del baile”, p. 164).

Para esto intentaremos dar cuenta de la (an)economía⁸⁵ monstruosamente plástica de la vida a partir de lo que hemos dado en denominar el modelo simmeleano de la insuficiencia originaria, y el modelo blanchoteano de la incompletud. En ambas, la enigmática mujer se revelará como continuamente inapresable. La vida da a luz. Y sus hijos son hombres, animales, y también centauros.

⁸⁵ En los dos capítulos siguiente explicitaremos qué entendemos por “(an)economía.

Capítulo segundo:

Antígona: el grito de la ley

“Antígona: [...] ¡A vosotros os tomo por testigos de cómo, sin lamentos de los míos y por qué clase de leyes, me dirijo hacia un encierro que es un túmulo excavado de una imprevista tumba. ¡Ay de mí, desdichada, que no pertenezco a los mortales ni soy una más entre los difuntos, que ni estoy con los vivos ni con los muertos!”

Sófocles, *Antígona*

¿Cómo seducir y ser seducido por la vida -al fin y al cabo ella es una mujer-, sin caer bajo el embrujo de Circe? ¿Cómo desarrollar un discurso, una lógica, de lo vital que no sucumba al hechizo de una explicación última? ¿Cómo proponer un modelo explicativo que se aproxime a aquella que opera a la distancia y que no acabe por pautar su movimiento de modo tal que el azar se vea privado de su inocencia? ¿Cómo hablar de la vida sin reducirla a un discurso normalizador¹? Y sin embargo, ¿cómo no hablar? ¿Cómo no hablar de ella, por ella, a ella y a través de ella?

El “salto” que Darwin (tanto el “ciego” como el “vidente”) no puede pensar, explicábamos en el capítulo anterior, es el que señala el horizonte de una plasticidad monstruosa. En su lógica de lo vital quedaba obturada la posibilidad de desarrollar una economía de la vida en la que la maleabilidad y capacidad de transformación de la misma no se viera reducida a un cálculo único de variables. Allí donde la aparición de la diferencia está pautada, no hay lugar para el acontecimiento, para la irrupción de lo otro no programable, de lo que escapa al límite de la propia lógica y del propio discurso. En la rígida plasticidad de Darwin, los centauros no nacen, o si lo hacen, mueren sin

¹ En el siguiente apartado hemos de recuperar y desarrollar la idea de normalización a partir de la distinción foucaultea entre “ley” y “norma”. Nos proponemos, en este sentido, utilizar algunas herramientas conceptuales foucaulteanas para pensar el problema de la vida en Nietzsche. De modo que no nos ocuparemos aquí de la interpretación foucaultea de Nietzsche (Cf. “Nietzsche, la genealogía y la historia” en *Microsofía del poder*, trad. J Varela y F Alvarez-Uría, Madrid, Ediciones de La piqueta, 1992; “Introduction générale - avec G. Deleuze- aux Oeuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche” y “Nietzsche, Marx, Freud en *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp 589-607). Para un desarrollo de la vinculación entre la filosofía nietzscheana y la foucaultea, en especial aquello que refiere la relación entre la biopolítica y la voluntad de poder, ver: Cano, V., “Economía y política de la vida: Nietzsche y Foucault” en Brunsteins, P. y Testa A. (editoras), *Conocimiento, normatividad y acción*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2007, pp. 497- 503.

reproducirse². El análisis del discurso evolutivo de Darwin nos plantea un desafío: hablar de esa mujer que se sustrae, acercarse a ella, sin por ello comprimirla en una lógica que no refleje su operación *a distanz*. ¿Cómo vestir a esa salvaje sin por ello colocarle un nuevo *corset*? ¿Qué velos usar para acercarse a ese enigma que la vida misma es sin realizar el intento (siempre fallido) de acabar con él?

En su (mala) lectura de Darwin, Nietzsche señalaba algunos de los matices que unos velos tales llevarían. Si se oponía a la idea de la lucha por la existencia, era para indicar que el aspecto fundamental de la vida no es la conservación sino el acrecentamiento del poder. De allí su insistente identificación de la vida con la *Wille zur Macht*. De modo que el *lógos* que estamos buscando ha de contemplar este carácter de no-preservación que caracteriza a la plasticidad propia de lo vital. Lo que la vida busca, decía Nietzsche, no es una acumulación que se endereza hacia la conservación de sí sino que, por el contrario, de lo que aquí se trata, es de la “superación de sí”. La vida es voluntad de acrecentamiento. Y dicho acrecentamiento no está al resguardo, ni pretende estarlo, del sacrificio y la pérdida. Así, deberíamos pensar que si hemos de desarrollar una economía del funcionamiento de la vida, la misma ha de ser una economía an-económica³. Una administración de los recursos de la casa (*oikos*) en lo que la misma ley (*nomos*) ordene el abandono o negación de la misma. Una *οικονομία* tal no puede más que ser una economía del delirio, del abandono del camino trazado, de la “casa segura”, y del constante desvío.

² Como desarrollásemos anteriormente, en la economía darwiniana, los desvíos disruptivos, los saltos, no tienen relevancia. La evolución se desenvuelve a través de las variaciones ligeras y continuas. Es por ello que el biólogo inglés dirá que las monstruosidades, si alguna vez aparecen, no se propagan.

³ En el capítulo siguiente recuperaremos esta idea de an-economía.

Nietzsche nos advertía sobre el peligro de imponerle leyes a la naturaleza⁴. Y nosotros inquirimos aquí por la posibilidad de dar un *lógos* y un *nómos* a esa mujer que se resiste a ser apresada. Nos preguntamos por la economía de esa seductora fémica y pensamos que la misma no puede ser más que an-económica. Y el problema es, en este momento, pensar dicha (an)economía y dicha ley. Es el propio Zarathustra quien no sólo nos advierte sobre la imposibilidad de apresar a esa mujer salvaje, sino el que también nos da la clave para desarrollar una lógica jovial a partir de la cual pensar esta economía monstruosa que desafía toda lógica del cálculo. El profeta nos narra el misterio que la vida le confiara: “yo soy lo que tiene que superarse a sí mismo [*was sich immer selber überwinden muss*]”⁵. Y es a partir de ese des-velamiento que podemos comprender por qué Nietzsche afirma que “la ley de la vida [*Gesetz des Lebens*], [es] la ‘autosuperación’ [*Selbstüberwindung*] necesaria que existe en la esencia de la vida [*Wesen des Lebens*]”, y que la misma se revela en un “acto de autosupresión [*Akt der Selbstaufhebung*]”⁶. La ley, ese *nomos* por el que nos interpelábamos, queda identificada entonces con la autosuperación que se realiza a través del acto de autosupresión⁷. Ahora bien, una ley que prescribe su propia superación y

⁴ Cabe aquí recordar que para Nietzsche entre las muchas cosas que “pertenecen” a la vida se encuentran: “naturaleza”, “mundo, la esfera entera del devenir y de la caducidad) [...]” (*GM*, “Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?”, § 11, *KSA 5 -GMo*, “Tratado tercero: ¿qué significan los ideales ascéticos?”, § 12, p. 136). Más adelante volveremos sobre la importancia de que el filósofo alemán incluya la “esfera entera del devenir y la caducidad” en el fenómeno de lo vital. *Vide infra*, “Capítulo tercero. Pentesilea: el enigma del alejamiento”.

⁵ *Za*, “Von der Selbst-Ueberwindung”, *KSA 4*, p. 148. (*Z*, “De la superación de sí mismo”, p. 171).

⁶ *GM*, “Dritte Abhandlung”, § 27, *KSA 5*, p. 410. (*GMo*, “Tratado tercero”, § 27, p. 184)

⁷ La expresión *Gesetz des Lebens* reaparece una vez más en la *corpus* nietzscheano en contadas ocasiones. En *El crepúsculo de los ídolos* podemos leer lo siguiente: “Se nos han ido abriendo cada vez más los ojos para ver aquella economía que necesita y sabe aprovechar aun todo aquello que es rechazado por el santo desatino del sacerdotes, por la razón *enferma* del sacerdotes, para ver **aquella economía que rige en la ley de la vida**, lo cual saca provecho incluso de la repugnante *species* del mojitato, del sacerdote, del virtuoso, -¿qué provecho?- Pero nosotros mismos, los inmoralistas, somos aquí la respuesta.” (*GD*, “Moral als Widernatur”, §6, *KSA 6*, p. 87 -*CI*, “La moral como contranaturaleza”, § 6, p. 59. La negrita es nuestra). En lo que sigue

supresión ¿no es acaso una ley a-nómica? Una ley que ordena la propia desobediencia, el desvío o su torsión (*über-winden*), tal como Zaratustra ordena a sus discípulos, es una ley que puede servir para pensar esa economía an-económica en la que inscribir el *lógos* de la vida.

Y es que la vida ha de ser tocada por los velos de la palabra, de un discurso rico en ropajes que respeten el pudor de esta escurridiza mujer, y que sin embargo no se resignen - por temor a la ingenuidad o la simpleza- a un mortal silencio. La vida posee una ley, un *nómos anómico* decíamos, que nos permite pensar en esa plasticidad monstruosa que quedaba obturada por un discurso como el de Darwin. A continuación desarrollaremos esta idea de plasticidad en el marco de una (paradójica) legalidad a-nómica que se despliega, como la tragedia de Antígona, a partir de la tensión entre regímenes de legalidad contrapuestos.

i. La plasticidad monstruosa: o sobre por qué la vida pare centauros

La primera aproximación a la caracterización de esta (an)economía de la vida la haremos a través del desarrollo de la idea de *nomos* anómico y de la conceptualización nietzscheana en torno a la fuerza plástica. Para ello, hemos de recurrir a lo expuesto a torno al problema de la memoria y el olvido por el filósofo alemán, lo cual nos permitirá desplegar el primer velo de la lógica de lo vital.

intentaremos esclarecer esta “economía que rige la ley de la vida” en términos de una *an-economía* legislada por un *nómos anómico*.

a. *La ley anómica de la vida*

“By a monstrosity I presume is meant some considerable deviation of structure in one part, either injurious to or not useful to the species, and not generally propagated.”

Darwin, *The Origin of Species*

Una ley anómica es, en primera instancia, aquella que contempla el espacio de lo ilegal, del por-fuera-de-la-ley. En este sentido, podríamos decir que es un *nómos* que está abierto a aquello que queda por fuera de sí, *i.e.*, a aquello que trasciende el horizonte de su propia inteligibilidad. Deberíamos decir, entonces, que el reverso de esta apertura al horizonte de aquello que la niega, hacia ese por fuera de sí –y podríamos adelantar que hacia ello tiende la autosuperación y la autosupresión-, es instaurado y delimitado por ella misma. Toda ley define el espacio de lo ilegal, y en ese sentido, determina el ámbito de la anomalía, para usar la terminología foucaultiana. En este sentido, toda legalidad inaugura con su propio carácter limitante el horizonte de su excedencia –aquello que no es posible o que queda fuera de las coordenadas de inteligibilidad que la misma ley propone. Lo imposible de esa ley, deberíamos decir. Imposible, entonces, que se presenta como el límite o contorno de la propia legalidad. Lo monstruoso, como ya lo señalara Darwin, no es otra cosa que la indicación hacia ese ámbito de lo “no posible”, de lo no inteligible, por determinada legalidad. Tal como lo explica Foucault, el monstruo denuncia el límite, lo no inteligible, que crea la propia ley.

Volvamos ahora a esa ley de la autosuperación que está en la esencia de la vida, según el decir de Nietzsche. Ella, en tanto ordena superarse a sí misma, se identifica con el

acto de la autosupresión: la disolución de la propia legalidad⁸. Esto es lo que la misma ley prescribe: que sea desafiada, superada, y transgredida. En definitiva, la ley de la vida se configura como un *nómos anómico*. Es la ley que ordena la propia disolución de la ley. Deberíamos señalar a su vez que por carácter *anómico* nos estamos refiriendo también a la imposibilidad de pensar dicha ley de lo vital en términos de un proceso de normalización. La ley de la vida es, para usar las palabras de Foucault, una legalidad que no puede ser reducida a la norma, *i.e.*, a “ese poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo [y que] necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos”⁹ que apunta a ejercer un control sobre la vida –y el cuerpo-. Recordemos la función correctiva y normalizadora que para el filósofo francés reviste la micropenalidad de las técnicas disciplinarias. Si de lo que se trata

⁸ Sobre la vinculación entre la ley de la autosuperación y el acto de la supresión, ver: Conway, D., “Life and self-overcoming” en Ansell Pearson (ed), K., *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006. Allí, Conway sostiene: “Si la vida es voluntad de poder, entonces pertenece al sin-ley (lawness), fortuito, incesante flujo que caracteriza al cosmos natural. Aún así, si la vida *también* se supera a sí misma, entonces el flujo al que pertenece es organizado, por sutil que sea, para acomodar el desarrollo de una ampliación cada vez mayor de poder (en oposición, por ejemplo, a diferente)” (pp. 538-539. La traducción es nuestra). Esto lo obliga a Nietzsche, a juicio de Conway, a explicar por qué su pensamiento no es teleológico.

⁹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad. I- La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 174. Sobre la distinción entre “norma” (*norme*) y “ley” (*loi*) ver también la “Clase del 17 de marzo de 1976” en *Defender la sociedad*, trad. H. Pons, FCE, Buenos Aires, 2006. E. Castro explica que Foucault “establece cinco diferencias fundamentales entre la norma y la ley: 1) la norma refiere los actos y las conductas de los individuos a un dominio que es, a la vez, un campo de comparación, de diferenciación y de regla a seguir (la *media* de las conductas y de los comportamientos. [...] 4) A partir de la valoración de las conductas, la norma impone una conformidad que se debe alcanzar; busca **homogeneizar**. [...] 5) Finalmente, la norma traza la frontera de lo que es exterior (la diferencia respecto de todas las diferencias): la **anormalidad**” (*El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bs. As, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p. 250-251. La negrita es nuestra). Nos interesa rescatar estos tres aspectos que señala Castro: A) la vinculación entre la norma y la “media” que la misma establece. Gros refiere a esta cuestión enfatizando el intento de la norma por “alcanzar la interioridad de los individuos a fin de imponerles una **línea determinada**” (Gros, F., *Michel Foucault*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 92. La negrita es nuestra). Así, la norma marca *un camino, una media* o medida que regla el comportamiento de los individuos; B) La norma como fuente de homogeneización; y c) su vinculación –y determinación- del ámbito de lo anómalo. Una ley no normalizante, como lo es la ley de la vida en el pensamiento nietzscheano, será precisamente aquella que no constriña a esta *fémica* a un único camino o regla que tienda a la homogeneización. En todo caso, la misma ha de acrecentarse en dirección a ese límite que marca la norma: el ámbito de lo anormal. Nuevamente, el problema es aquí explicar cómo la vida puede parir centauros, *i.e.*, anomalías. Sobre la cuestión de la ley y el poder en Foucault, ver: “El legalismo y el poder: Foucault” en Rose, G., *Dialéctica del nihilismo. La idea de ley en el pensamiento postestructuralista*, trad. A. Herrera Patiño, México, CFE, 1989.

aquí es del cuerpo de la vida, dicho cuerpo no puede pensarse desde la lógica de la normalización. El cuerpo de la vida no es dócil. Ella es una mujer salvaje, decía Zaratustra. Así, la vida no puede pensarse en la senda de un poder que se rige por la lógica de la normalización, *ie*, de la imposición de una línea –norma- determinada y pauta¹⁰. En el proceso de la normalización, continúa Foucault, el poder de la norma apunta a “distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad”¹¹. Pero una ley que ordena ya no la conservación y reproducción de sí, sino la superación y supresión de sí, es una ley que

¹⁰ Para un análisis de la relación entre el cuerpo y la disciplina en Foucault, ver: *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, México, Siglo XIX, 1995.

¹¹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., T I, p. 174. Deberíamos hacer aquí una serie de aclaraciones. En primer lugar, es pertinente destacar que en Nietzsche no encontramos una diferenciación entre las nociones de “norma” y “ley”. Esta diferencia la desarrollará, posteriormente, Foucault. El pensador alemán tematiza la importancia que tiene para la vida erigir distintos sistemas constrictivos que den un orden y un curso reglado a sus fuerzas. Desde una perspectiva ontológica, la vida requiere de la ley-norma para garantizar que la economía global de sus fuerzas instrumente distintos medios en la intensificación de su *quantum* de poder. ¿Pero por qué hablar aquí de una ley no-normalizante? ¿Para qué traer a colación esta diferencia foucaultea? Consideramos que esta distinción entre “norma” y “ley” nos permite delinear de manera más precisa la idea de una “ley anómica” o “*nómos anómico*” que venimos desarrollando. Deberíamos entonces hacer un breve repaso al contexto de introducción de la diferenciación foucaultea. Con la crisis de la soberanía, los mecanismos de poder experimentan una transformación que da origen al nacimiento de la biopolítica. Mientras que el modelo de la soberanía puede ser entendido como una tanatocracia, donde “el derecho que se formula como ‘de vida y muerte’ es en realidad el derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir”; en el marco del paradigma biopolítico “el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder de administrar la vida” (pp. 164-165). Frente al poder-de-muerte aparece un “poder que se ejerce positivamente sobre la vida”, y que tiende a administrar sus fuerzas, intensificarlas, ordenarlas y multiplicarlas. Este poder ejerce sobre la vida controles precisos (cuyos procedimientos de poder constituyen lo que Foucault denomina *anatomopolítica* del cuerpo individual humano -aquí se ubica la norma disciplinaria-) y regulaciones generales (las mismas se centran en el cuerpo-especie organizando una *biopolítica de la población* -en la que se localiza la norma de regulación o biopolítica-). De este modo, es la política la que se extiende al campo de la vida. La bio-política se presenta, entonces, como una economía o gobierno de la vida. Es en este marco interpretativo -en el que el poder asume como función la administración de la vida- en el que se introduce como un elemento central la noción de norma. Las tecnologías de poder que se desarrollan a partir del ingreso de la vida al ámbito del poder, requieren de “mecanismos continuos, reguladores y correctivos”. Ya sea en términos de *anatomopolítica* o de *biopoder*, ya sea por medio de las disciplinas del cuerpo o de las regulaciones de la población, de las tecnologías individualizantes o especificantes, la biopolítica muestra en su estrategia administrativa de la vida cómo su función ya no es matar sino “invadir la vida entera”. El aspecto normativo de la política que distribuye o administra “lo viviente en un dominio de valor y de utilidad” lo que indica es, como lo afirma Espósito, “[...] la efectiva superposición de la esfera de lo vivo con la esfera de lo política” (*Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. C. R. Molinari Marotto, Bs. As., Amorrortu, 2002, p. 195-196). En este punto, el valor de la norma queda determinado por su poder normalizador, el cual a su vez, se apoya en su constante intromisión en la regulación de la vida. Dicha regulación apunta a una reducción de lo viviente al dominio del valor y de la utilidad.

rompe con todo cálculo de utilidades y valores y que escapa a un poder que sólo quiere medir, calificar y disciplinar. Podríamos decir en este punto que la ley de la selección natural darwiniana es, desde esta perspectiva, una ley normalizadora en la medida en que se desenvuelve en las coordenadas del cálculo y la utilidad. A lo que apunta la normalización es a señalar el dominio de un orden que tiende a su clausura, a cerrarse sobre su propio horizonte de inteligibilidad¹².

La ley anómica, entonces, al prescribir la anomalía, el salir-de, superar-a, y suprimir la ley, es incapaz de fundar un orden clausurado por el cálculo y la previsión. En definitiva, lo único que mienta la ley de la autosuperación es la imposibilidad de que la legalidad de lo vital se identifique con un proceso de normalización ascendente, y mucho menos absoluto. Si hay algo a lo que esta ley de la vida no aspira, es a la normalización acabada de lo viviente. Por el contrario, se presenta como necesario, prescriptivo, que la norma sea negada, que se suprima a sí misma en alguna medida, en algún momento o respecto. La ley anómala es la ley que se trasgrede, *i.e.*, que se supera a sí misma. Superación y no conservación, decíamos a propósito de la polémica entre Nietzsche y Darwin. Una ley que crea lo anómalo, que señala el ámbito que está por fuera de sí, y que ordena adentrarse en ese horizonte de excedencia; esa es una ley que pare centauros. Esta es la ley propia de la vida: aquella que ordena la ruptura con sus propias formas y principios de inteligibilidad.

Lo anómalo, señala Foucault, tiene el rostro de lo monstruoso, de la “mixture de opuestos”, tal como una ley anómica, o una norma anómala. La ley de la vida, aquella a la

¹² Cabría traer aquí a colocación la caracterización que J. Butler ofrece de la norma. Según la autora, que complejiza aún más la tipología foucaulteana y distingue entre “norma” (*norm*), “ley” (*law*) y “regla” (*rule*), “una norma opera en el contexto de las prácticas sociales como el estándar implícito de *normalización*” (*Undoing Gender*. New York, Routledge, 2004, p. 41.- La traducción es nuestra).. Y es precisamente la norma la que “gobierna la inteligibilidad” (p. 41).

que recurrimos para tejer un velo a esa salvaje mujer, mienta así una plasticidad (no)sujetada a una pauta normalizante que sólo busca su autoreproducción. Este es el grito monstruoso de la ley de la vida: los dolores de parir centauros.

Darwin sostenía que una monstruosidad (*a monstrosity*) representa una “considerable desviación (*deviation*) de la estructura en una parte, ya sea injuriosa o perjudicial para la especie, y generalmente no propagada”¹³. En síntesis, un monstruo es el desvío o anomalía que viola la estructura-ley establecida de la propagación de las especies. Nuevamente, la transgresión. La pregunta en este punto parece ser la siguiente: ¿cuál es el “problema” que lo monstruoso suscita para la teoría evolutiva por selección natural? Podríamos decir en primer lugar que dichas anomalías rompen con la idea de una evolución gradual y progresiva que intenta defender el biólogo inglés. Y esto es correcto. Aún así, deberíamos repreguntar si ese es el único motivo que Darwin posee a la hora de sostener que “cualquier variación que no es heredable [y las formas monstruosas, si alguna vez aparecen, “pasan gradualmente a la las variedades”, *i.e.*, no se heredan como tales ni se reproducen] no es importante para nosotros”¹⁴. ¿Porqué las variaciones monstruosas no son relevantes para la biología darwiniana? El monstruo es aquello rompe con la posibilidad del discurso único –monótono- que reduce la variación y plasticidad de las especies a aquello proyectable a partir de la triádica economía de los principios de la selección natural. El monstruo trasgrede la ley de la evolución gradual que es rica en variaciones pero no en innovaciones. Rompe con la misma norma de lo natural. Es la anomalía biológica que en tanto tal impide que el discurso de lo vital se cierre en el horizonte de lo programable. Pero

¹³ Darwin, C., *Origin*, p. 101.

¹⁴ Darwin, C., *Origin*, p. 75.

ocurre que la vida, según Darwin, es reductible a un discurso que podríamos llamar “normalizante” en la medida en que está pautado por el algorítmico mecanismo de la selección natural. El monstruo es la naturaleza que transgrede las propias normas naturales. Una variación discontinua, disruptiva -como el mandato que ordena romper con el mandato- que en tanto tal no puede ser preservada. Y precisamente, porque no puede ser preservada, no tiene un verdadero espacio dentro de este monótono discurso de la evolución.

Volvamos a Foucault. El pensador señala que el monstruo es “la excepción por naturaleza”. Una variación disruptiva, decía Darwin. En tanto excepción –y aquí habría que aclarar que el filósofo francés está pensando en el “monstruo humano”¹⁵- el marco de referencia de lo monstruoso es la ley. Por lo tanto, lo monstruoso queda determinado como una noción *jurídico-biológica*. Es una noción jurídica en sentido amplio, dirá, “porque lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no sólo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes naturales-. Es, en un doble registro, infracción a las leyes en su misma existencia”¹⁶. El monstruo es nuevamente aquello que rompe con la ley natural. El desvío (jurídico en sentido amplio) de la regla de la naturaleza (y la sociedad). Por eso mismo, es peligroso. ¿Quizás haya sido este peligro el que el biólogo inglés pretendió evitar al sostener que los monstruos, si alguna vez aparecen, no se reproducen?

¹⁵ Foucault desarrolla en el curso dictado en el Collège de France entre enero y marzo de 1975 su “arqueología de la anomalía”. Allí, el análisis del poder bio-político de normalización se centra en el estudio de la figura de “los anormales” o “individuos peligrosos” del siglo XIX. En vistas a ello, expone tres figuras que ofician de “antecedentes”: lo monstruoso, el individuo incorregible, y el onanista. Cf. *Los anormales*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2006.

¹⁶ Foucault, M., *Los anormales*, trad. cit., p. 61.

b. Vida y plasticidad

Volvamos a uno de nuestros puntos iniciales, ¿cómo pensar a la vida más allá de un discurso monotonoteísta? ¿Cómo señalar ó apuntar la senda de lo vital sin reducirlo a la explicitación de una plasticidad que se torna rígida? La vida pare centauros, y por eso su plasticidad no puede ser sino monstruosa. Su ley anómica se lo ordena. “Digamos [junto a Foucault] que el monstruo es lo que combina **lo imposible y lo prohibido**”¹⁷. Y siguiendo con nuestro análisis de la ley de la vida, podríamos decir que en ella lo imposible se vuelve posible. La vida se acrecienta a costas de su propia superación –y supresión. Ella es fiel a sí misma cuando irrumpe en el terreno de lo prohibido, de la ilegalidad, de lo que queda por fuera del ámbito normado por la propia ley. Abundancia, sostenía Nietzsche frente a Malthus. Un desborde que excede lo permitido o inteligible por cualquier norma o forma que se dé a sí misma: he aquí una vida que es mujer, plástica, y monstruosa a la vez.

Detengámonos ahora en la caracterización que el filósofo alemán presenta de la fuerza plástica (*Plastische Kraft*) y que, a nuestro juicio, brinda la primera clave hermenéutica para tejer un *lógos* de lo vital fiel a la (necesaria) ley de la autosuperación. Podríamos decir que uno de los primeros velos que la vida reviste en el pensamiento nietzscheano es el de la plasticidad. Este concepto hace su aparición en un escrito temprano, las *Segundas Consideraciones Intempestivas*. Allí podemos leer:

“Para determinar este grado, y, sobre este fundamento, los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente, se tendría que conocer exactamente el grado de *fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo

¹⁷ *Ibidem.* (La negrita es nuestra).

o una cultura; quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformación y asimilar lo pasado y lo extraño, de sanar heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas”¹⁸

La fuerza plástica, que años más tarde Nietzsche identificará como el signo de la gran salud del espíritu libre¹⁹, refiere a una potencia que es capaz de crecer a partir de sí misma, expandiéndose y diversificándose. Una fuerza tal ha de poder superarse a sí misma, sobrepasar sus propios límites, generando, recreando y destruyendo formas. Desde la perspectiva en la que se inserta el tratamiento de la fuerza plástica en esta *Consideración intempestiva*, el problema de la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida²⁰, la misma expresa el entramado en el que se conjugan la ahistoricidad y la historicidad de un hombre²¹, un pueblo o una cultura. Traducido en términos de lo que luego se desarrollará en *La genealogía de la moral*, refiere a ese espacio en que el olvido y la memoria conviven.

¹⁸ HL, §1, KSA 1, p. 251 (CI.ii, § 1, p. 43).

¹⁹ Cf. MA I, “Vorrede”, § 4, KSA 2. Sobre la vinculación entre esta idea de fuerza plástica y la figura del espíritu libre nos explayaremos en el capítulo primero de la siguiente sección, “Ariadna: el laberinto de la creación” (*vide infra*).

²⁰ Este es el título que lleva la segunda consideración intempestiva en la que Nietzsche tiene como principal frente polémico al historicismo decimonónico. Allí, desarrolla algunas de sus más importantes tesis sobre el problema de la historia y recurre para ello a las nociones de “sentido histórico” (que referirá a la capacidad retentiva de las vivencias e interpretaciones pasadas) y “sentido ahistórico” (que se vincula con la posibilidad de olvidar dichas vivencias e interpretaciones). En *La genealogía de la moral*, Nietzsche recupera la problemática de la memoria y del olvido y limita su análisis de dichas facultades al “animal-hombre”. Aquí desarrolla la idea de que el olvido es una fuerza activa por medio de la cual las vivencias pueden ser digeridas. “Digestión anímica” (*Einverseelung*) dirá Nietzsche, para referirse a ese proceso por el cual las vivencias son digeridas dando lugar a la aparición de lo nuevo. Sobre este tema ver: Cano, V., “A la espera del olvido: Nietzsche y la cuestión de la hominización”, *Revista de Filosofía de la universidad Iberoamericana de México*, N° 121, Año 2008, pp. 153-178; A. Paschoal, “Memória e esquecimento em Nietzsche” en Dutra de Azeredo, V., *Falando de Nietzsche*, Brasil, Editora UNIJUI, 2005, pp. 67-79.

²¹ Cabe aclarar que para algunos intérpretes el olvido se identifica directamente con la fuerza plástica (Ver. Barrios Casares, M., *La voluntad de poder como amor*, España, Ed. del Serbal, 1990; Franco Ferrez, M. C., “Nietzsche: esquecimento como atividade” en *Cadernos Nietzsche*, N°7, 1999, pp. 28-29. p. 27. A nuestro juicio, el olvido constituye la fuerza plástica, pero la misma ha de entenderse en términos de un entramado donde lo histórico y lo ahistórico se conjugan. De manera que si bien el olvido debe comprenderse a partir de la fuerza plástica, la misma compromete al sentido histórico que conserva y que le brinda los sentidos para recrear y reformular.

Desde esta perspectiva, la plasticidad remite a ese poder que puede no sólo asimilar las vivencias y formas existentes, sino que también es capaz de perderlas, disolverlas, para dar lugar a nuevas configuraciones y transformaciones. Al fin y al cabo, el problema ya era aquí el de la superación de sí. Y en lo que respecta a la autosupresión, Nietzsche no sólo dice que la *Plastische Kraft* niega los sentidos creados –señala el límite en el que lo pasado deber ser olvidado, sino que también afirma que ella es una potencia creadora capaz tanto de aniquilar lo pasado como de transformarlo y de configurar formas nuevas para reemplazar lo perdido. Hemos aquí nuevamente bajo el reino del *nómos anómico* de la vida: una supresión que se aúna con el acrecentamiento y expansión de sí, *i.e.*, con la autosuperación. Podríamos decir que el hecho de que en la fuerza plástica se conjuguen el sentido histórico y el ahistórico, señala una de las notas a partir de las cuales es posible pensar esa paradójica legalidad del fenómeno de la vida. Una ley que ordena transgredirse a sí misma, una ley que ordena la superación de sí, es necesariamente un *nómos* plástico que se cuida de la auto-cristalización, pues “allí donde se *petrifica* la vida, la ley se construye una torre”²². Recordemos que cuando Nietzsche desarrolla esta idea de plasticidad, lo hace para determinar el grado en el que el sentido histórico perjudica a lo viviente. A su juicio, podríamos decir, el riesgo de la historia –de este tipo de relato- es caer presa de una ley que se construya una torre en la que el exceso de sentido histórico “daña lo vivo para,

²² *NF*, Sommer 1888, 20 [128], *KSA* 13, p. 570 (*FP*, 20 [128], vol iv, p. 731).

finalmente, quedar destruido”²³. De allí que sostenga que “*lo ahistórico (das Unhistorische) y lo histórico (das Historische) son en igual medida necesarios [...]*”²⁴.

La fuerza plástica indica, entonces, ese espacio (imposible) donde el sentido ahistórico y el histórico se encuentran. Para ser lo que es, la vida -y su plasticidad- debe ser entendida en las coordenadas de una potencialidad que es capaz de desplegarse desde sí a partir de la labor conjunta de la aniquilación y la conservación (a esto remite en última instancia lo ahistórico y lo histórico). Solamente comprendida desde esta perspectiva en la que lo disolutivo y lo constructivo se implican mutuamente es que las fuerzas de las plasticidad van a ser descritas años más tarde como “curativas, reproductoras y restauradoras”²⁵. La ley de la autosuperación debe pensarse justamente en este horizonte. Para “regir”, debe transgredirse, aniquilarse. Así, la fuerza que se expande a expensas de su propia disolución es también una fuerza monstruosa, pues para afirmarse debe estar dispuesta a la auto-supresión.

Ahora bien ¿qué aporta esta perspectiva de la plasticidad en su vinculación con la problemática de la historia a la hora de pensar la dinámica de la vida? ¿Qué nos pueden indicar estas reflexiones sobre el olvido, la memoria, y el relato-texto histórico? La vida es literatura, afirma Nehamas²⁶. Y este texto, cabría acotar, no está escrito en caracteres

²³ *HL*, §1, *KSA* 1, p. 251 (*Cl.ii*, § 1, p. 43).. Cabe aquí señalar que Nietzsche sostiene la necesidad tanto de lo histórico como de lo ahistórico, destacándose a su vez que es la capacidad de sentir ahistóricamente la más “original e importante” debido a que ella es la atmósfera en la que se desarrolla la vida.

²⁴ *HL*, §1, *KSA* 1, p. 252 (*Cl.ii*, § 1, p. 45). Sería pertinente destacar que Nietzsche no refiere aquí lo histórico y lo ahistórico a “sentidos” (*Sinne*) que constituyen las capacidades o facultades de un pueblo, cultura o individuo. En su lugar, lo histórico y ahistórico aparecen en sus formas neutras y sustantivadas. Esto permite enfatizar el carácter de fuerzas complementarias y antagónicas que se entrelazan con la esfera de la vida, más allá de su remisión a facultades atribuibles a subjetividades individuales o colectivas. Así, caracteriza a lo ahistórico (*das Unhistorische*) como aquella atmósfera sin la cual la vida desaparece (Cf. *HL*, §1, *KSA* 1).

²⁵ Cf., *MA I*, “Vorrede”, § 4, *KSA* 2.

²⁶ Cf. Nehamas, A., *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

matemáticos. Más bien estamos aquí frente a una tragedia. La ley de la memoria es el olvido, pues sin esa capacidad activa de asimilación anímica (*Einverseelung*)²⁷ no podría haber un discurso que seleccione, interprete, elija, violente, transforme, en definitiva, que narre y rememore. Por otro lado, la ley del olvido es la memoria, pues él es la capacidad que opera para dejar lugar para lo nuevo. Una memoria olvidadiza o un olvido memorioso son, entonces, dos de los posibles nombres para esa fuerza plástica. En definitiva, la plasticidad actúa la ley trágica de lo *anómico* que ordena la autosuperación hacia el horizonte de lo extraño, de lo otro de sí, que ahora puede ser incorporado y asimilado. La memoria, para ser lo que es, ordena el olvido. Es decir, ordena su propia superación. Y el olvido, por su parte, ordena la memoria. Prescribe la posibilidad de una nueva recreación de lo vivido. La infracción inevitable. Pero también el desborde. Hacer lugar para funciones y funcionarios más nobles, dirá Nietzsche años más tarde²⁸. ¿Y la vida? Por qué pensar a esta mujer desde la perspectiva de la fuerza plástica.

La vida, nos atrevemos a decir ahora, no es sino esa plasticidad. Ella es esa fuerza capaz de crecer a partir de sí misma en el espacio en el que el olvido de sí (la supresión de sí) es fiel a la memoria (a la continuación y posibilidad de producir un “relato”, una narración o forma que garantice la posibilidad de su continuo acrecentamiento).

²⁷ Es necesario pensar al olvido en términos de lo que Nietzsche llama “asimilación anímica” que permite, al igual que la asimilación física del cuerpo (*Einverleibung*), la “digestión” de lo vivido y experimentado por nosotros. El término utilizado por Nietzsche en *La genealogía de la moral* para referirse a este obrar propio de la capacidad de olvido es: *Einverseelung*. En él se encuentra una importante clave para pensar la relación entre el olvido activo y la memoria. El prefijo *ein-* alude a la idea de un movimiento interno y *ver-* a una transformación, que ocurren en un proceso *-lung-* en el interior del alma *-Seele-*. Y este es el modo en que debemos entender el olvido propiamente humano: como un proceso de negación–aniquilación que ocurre en el interior del alma *-de ese tópos* donde se encuentran los sentidos e interpretaciones ya dadas- y que abre a la posibilidad de toda transformación y re-configuración. Sobre el análisis de la importancia y significación del olvido entendido en términos de asimilación anímica, ver: Franco Ferraz, M. C., “Nietzsche: esquecimiento como actividad” en *Cadernos Nietzsche*, N°7, Brazil, Gem, 1999.

²⁸ En *La genealogía de la moral* Nietzsche sostiene que la fuerza activa del olvido es la capacidad de hacer *tábula rasa* y dar lugar para lo nuevo. Cf, *GM*, “Zweite Abhandlung”, § 1, *KSA* 5.

Asimilación, recreación, disolución, y fluidificación: a todo esto remite la *Plastische Kraft*, y también la vida. Un olvido que ordena la memoria. Y una memoria que prescribe el olvido. He aquí las coordenadas monstruosas de lo vital que se desenvuelven bajo una *nómos anómico* en el que los vectores de la disolución y la construcción se abocan a “la labor de continuar tramando el tejido entero de la vida y elaborarlo de manera *que el hilo se haga cada vez más potente*- he aquí la tarea.”²⁹

Dado que la vida es voluntad de poder que en tanto tal requiere del “necesario rebosar por encima de todos los bordes...”³⁰, la ley necesaria de lo vital debe ser el *nómos* de la autosuperación. En la economía de la plasticidad, tal como la hemos desarrollado, nos encontramos con la tensión creativa de dos órdenes: el histórico y el ahistórico. En este entramado no hay posibilidad de prever de manera unívoca el camino que dicha plasticidad, dicha superación de sí, ha de llevar a cabo. Donde la ley es la ley de la superación de sí, donde la posibilidad de expansión se conjuga con la potencia de la autosupresión, allí son posibles los centauros. Aquí el cálculo, los principios de inteligibilidad (Foucault dice que el monstruo es el que encarna el lugar límite de la legalidad, la ininteligibilidad misma) se ven superados, trasvasados y transgredidos incesantemente. Aquí el cálculo se queda corto. Y lo trágico hace su irrupción.

Y aún así, seguimos pensando en la posibilidad de construir un *lógos* sobre la vida, de tejerle un velo a esta escurridiza mujer. Incluso cuando ella, como señala Bacarlett Pérez, “tiende a ser aquello que carece de orden dado, de legalidad, pura fuerza plástica que busca no sólo expanderse[sic] sino también diversificarse; de ella, por tanto, se pueden

²⁹ *NF*, November 1887- März 1888, 11 [83], *KSA* 13, p. 40 (*FP*, 11 [83], vol iv, p. 391).

³⁰ *NF*, Herbst 1887, 9 [102], *KSA* 12, p. 394 (*FP*, 9 [102], vol iv, p. 266).

esperar todos los posibles, concebibles o no, formas de vida inéditas y monstruosas, nuevos órganos y nuevos sistemas de asimilación”³¹. Todos los posibles –e imposibles-, todas las variaciones, incluso los saltos -lo no proyectable ni programable. La vida carece de orden *definido*, monótono. Las formas dadas se olvidan una y otra vez. Ahora bien, esta carencia de orden que señala Bacarlett Pérez, quisiéramos precisar, debe leerse como la ausencia de una legalidad *normalizante*, de una ley que no tiene lugar para la irrupción del acontecimiento. Pero más allá de una ley petrificante, esa literatura trágica, ese discurso pronto al desvío, esa *vita femina*, sí posee una ley necesaria: *el nómos anómico de la autosuperación*.

Recuperemos la contraposición entre una “plasticidad rígida”, como la darwiniana, y una “plasticidad monstruosa”. En la primera, la vida es una mujer que pare hijos (lo proyectable), en la segunda ésta también es capaz de parir centauros (esa mixtura entre hombre y caballo, esa hibridación (im)posible entre las especies que desafía, por ejemplo, el horizonte de inteligibilidad de la ley darwiniana de la selección natural). La vida no es otra cosa que esa plasticidad, “lo que siempre tiene que superarse a sí mismo”, y por consiguiente a su propios (y provisorios) horizontes de inteligibilidad. La finalidad de la vida, la autosuperación, mienta un fin que se proyecta más allá de sí mismo, hacia lo otro de sí, hacia lo imposible o prohibido. “[...] Finalidad y contradicción de las finalidades”, dice la vida a Zaratustra³². Un fin que se rehúsa a clausurar las posibilidades del devenir, y que entonces se niega a sí mismo en su fijeza. ¿Acaso la contradicción de las finalidades no anula al fin? ¿No estamos aquí ante un fin sin fin? Si lo que busca la vida es la superación

³¹ Bacarlett Pérez, M. L., *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo, la enfermedad*, México, Universidad Autónoma de México, 2006, p. 165.

³² Za, “Von der Selbst-Ueberwindung”, *KSA* 4, p. 148 (Z, “De la superación de sí mismo”, p. 171).

de sí, el expandirse hacia ese horizonte de lo prohibido y lo ilegal, ¿en qué sentido podemos hablar de una verdadera finalidad del orden de lo vital? Más bien deberíamos pensar aquí una finalidad sin *télos* (fijo), que se conjuga con una ley *anómica* y una economía an-económica. Sólo pensada desde estas figuras la plasticidad de la vida reviste el carácter de lo monstruoso, o puede pensarse bajo dicha figura, dado que la misma se presenta en ese horizonte que se contorsiona entre los límites de “lo prohibido [lo i-legal] y de lo imposible [lo que aún no es posible en el marco de una legalidad determinada]”, en el que un hombre pare centauros y la muerte no se opone a la vida³³.

Sintetizando, podríamos decir que la filosofía nietzscheana permite pensar una lógica de la vida a partir de una ley *anómica* y una finalidad *ateleológica*. Acaso la ley de la vida sea una ley tachada. Una ley que se desvía por el camino impensado. Recordemos aquí esas palabras que la vida le confía a Zaratustra: “¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que caminar yo!*”³⁴. El desvío, y la transgresión de la ley: un camino torcido. ¿Y no es este acaso el grito de Antígona?

³³ Más adelante volveremos sobre la relación entre la vida y la muerte. *Vide infra*, “Capítulo tercero. Pentesilea: el enigma del alejamiento”.

³⁴ *Ibidem*.

ii. El monstruoso grito de Antígona: la colisión de las leyes

“Es la mixtura de dos sexos: quien es a la vez hombre y mujer es un monstruo. Es una mixtura de vida y muerte [...]”

Foucault, *Los anormales*, Clase 22 de enero de 1975.

“Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es, aceptar de buen grado incluso la muerte. ¡Esto es lo que os digo, cobardes!”

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Repasemos una tragedia que ya fue re-creada, re-leída y re-escrita miriada de veces. Recordemos la historia de Antígona y su crimen amoroso. Esta mujer transgrede la ley al violar el decreto que su rey y tío, Creonte, hiciera público impidiendo el entierro de su hermano. Infidelidad (a la patria, y a la familia), dijo el rey. Y como castigo por enfrentarse contra Eteocles para luchar por su puesto como legítimo heredero del reino, Polinices sería privado de un funeral digno. Antígona, por su parte, se opone a la voluntad de Creonte y entierra (dos veces) a su hermano –por voluntad de amor deberíamos agregar aquí. Ella encarna, de este modo, la figura de la transgresión de la ley. Esta mujer decide, por amor a su hermano, desoír la ley de su ciudad.

Antígona rompe con la ley³⁵. Mas no transgrede sólo la ley de Creonte que ordena “[...] que ninguno le tribute los honores postreros [a Polinices] con un enterramiento, ni le

³⁵ Existe cuantiosa bibliografía sobre el problema de las leyes en *Antígona*. En esta ocasión recuperamos aquella que presenta Judith Butler en su texto *Antígona's Claim*. El mismo discute, eminentemente, con las interpretaciones de Hegel (ver: *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE, 1998. Específicamente: “b. La acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino”, pp. 273-283) y la de Lacan (ver: *El seminario: Libro VII, la ética del psicoanálisis 1959-1960*, trad. D. S. Rabinovich, Bs As, Paidós, 1992).

llore”³⁶; también desafía la palabra de su hermana Ismene. Ante la desafiante propuesta de enterrar, so pena de muerte, al hermano común, le advierte:

“[...] Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, **no hechas para luchar contra los hombres**, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas. Yo por mi parte, pidiendo a los de abajo que tengan indulgencia, obedeceré porque me siento coaccionada a ello. Pues **el obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido**”³⁷

La doble transgresión: la ruptura con la palabra de Creonte y con la de Ismene. La heroína no sólo rompe con la ley de la ciudad – la “ley humana”, decía Hegel³⁸ – sino que también rompe con la ley de género –señala Butler, esa otra ley humana, demasiado humana. Transgrede las normas de género³⁹. Antígona viola la ley de/para la mujer que se presenta –no deberíamos dejar de reparar en ello- en la voz de su hermana. “Antígona llega

³⁶ Sófocles, *Antígona*, en *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Madrid, Gredos, 2002, L 204-5.

³⁷ Sófocles, *Antígona*, L 60-65.

³⁸ Según Hegel el conflicto de legalidades en la tragedia “se presenta como la dualidad entre la ley divina y la ley humana” (*Fenomenología del espíritu*, trad. cit., p. 279), y Antígona, esta “feminidad –la eterna ironía de la comunidad- altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia” (p. 281). Para Hegel, Antígona –en tanto representante de la feminidad- corrompe la ley del estado en nombre de la familia, “cuando la comunidad solo sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en autoconciencia universal [...]” (p. 281). Y, tal como lo desarrolla detalladamente en su *Fenomenología del derecho* (Cf. “Tercera parte: la eticidad”), la familia debe ser superada por el estado. Son las leyes estatales de la comunidad, las “luminosas” leyes de su ciudad, aquellas que quebranta Antígona. Lacan, a diferencia de Hegel, sostendrá que Creonte no representa las leyes estatales sino la ley de lo simbólico. L. Pinkler sostiene que *Antígona* una “tragedia de oposición”, de lo inconciliable, [por lo que] nos olvidaremos de Hegel- aunque es un lugar común partir de la oposición hegeliana entre derecho del Estado y derecho de la familia- porque nada nos parece menos trágico que la conciliación de una tríada dialéctica” (“Antígona de Sófocles” en - Juliá, V., Kohan, W., et al, *La tragedia griega*, Bs. As, Plus Ultra, 1993, p. 87). Retomaremos esta idea de lo carácter inconciliable y trágico que señala el autor.

³⁹ Cf, Butler, J., *Undoing Gender*, ed. cit., especialmente: “2. Gender Regulations”, pp. 40-56. Aquí la autora presenta un análisis de la función reguladora, a nivel del género, de la norma. De hecho, el género se define como norma (“[...] the gender is a norm [...]” (p. 41). Lo que nos interesa rescatar de este planteo es la idea de que el género se constituye en la norma, se identifica como ella. Así, todo desvío de la normatividad de género, que según la autora no deja de pertenecer a ese mismo dominio, obliga a pensar la deconstrucción de sus propios parámetros (como ser el par binario: femenino-masculino). En ese sentido, la(s) transgresión(es) de Antígona a los distintos regímenes de legalidades ejerce(n) una labor deconstructiva que obliga a recrearlos y repensarlos.

[nos explica la filósofa norteamericana] para actuar formas que son consideradas masculinas”⁴⁰. Primero, porque lucha contra Creonte –y ella no “está hecha” para luchar contra los varones-; y segundo, porque cuando es interpelada por Creonte le habla en su mismo lenguaje (el de las leyes). El “grito de Antígona”, su reivindicación (y su derecho)⁴¹, es la apropiación (y deconstrucción) de la voz del padre, de la ley del género. Ella habla la lengua de Creonte, la lengua de la ley y del varón, para afirmar (y completar) el acto de transgresión de esa misma ley. De allí que en el mismo momento en que se “viriliza” y afirma públicamente su delito, “no sólo desafía a la ley”, sino que también “se apropia de la voz de la ley para cometer un acto en contra de la ley misma. Ella no sólo delinque al rechazar el decreto, sino que también lo hace al no querer negar su responsabilidad, de forma que se apropia de la retórica de la acción de Creonte.”⁴². Desde esta lectura, Antígona es ella misma una doble transgresión. La transgresión de las leyes escritas y de las leyes orales –como aquellas que se transmiten en el discurso de Ismene⁴³.

⁴⁰ Butler, J., *El grito de Antígona*, España, El roure, 2001, p. 26.

⁴¹ Es interesante recuperar aquí la polisemia del término que utiliza Butler para referirse al “obrar” de Antígona. “Antígona’s Claim” puede ser tanto su “grito” (como aparece en la traducción que consignamos), así como “reivindicación” (¿acaso la obra de Antígona no es una reivindicación de la potencia que se encuentra en los límites de las leyes?), “derecho” (el derecho de Antígona cae, justamente, por fuera de la ley) y “afirmación” (en el instante en que Antígona dice “no” –a las leyes- dice “sí” a su propia ley única).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Aquí no podemos dejar de señalar que Butler hace hincapié en el carácter performativo de la acción de Antígona que se ratifica cuando ella no niega haber cometido el delito. La palabra parece cobrar aquí un rol preponderante. Se viola una palabra (la de Creonte), y consolida el “crimen” por medio de un “acto de habla”. Y quisiéramos aquí detenernos en la importancia que comporta la dimensión discursiva para pensar lo que está en juego en esta tragedia. Es en la voz de su hermana, en la voz de otra mujer, donde parece sintetizarse las normas que el género le impone a Antígona. Y aún cuando Creonte también refiera a lo “dislocado” en lo que respecta a este aspecto de la actuación de Antígona, también lo hace a través de su voz, del habla y no por escrito. Es la ley de la voz, de ese padre que quiere controlar el sentido diría Derrida aquella a la que también desafía nuestra heroína. Lucha contra la ley escrita y la ley de la voz (que se encarna en el cuerpo de una cultura, de un individuo, de una hermana). Para una caracterización del privilegio de la voz en el pensamiento falo-logo-centrista cf. entre otros Derrida, J., “La différence” en *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998. Un aspecto sumamente importante de la lectura butleriana sobre el que no nos hemos detenido es su análisis del problema del parentesco en Antígona, y de cómo su transgresión es también una que pertenece a dicho orden. El juego de transgresiones de Antígona se va diseminando en la lectura de la

Ahora bien, ¿por qué? ¿Para qué oponerse a la ley de Creonte a expensas de la propia vida? La respuesta parecería que nos la da la propia Antígona cuando le responde a su tío: “No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses”⁴⁴. En nombre de la ley divina –enfaticará Hegel-, de esa ley no-escrita (que no se confunde con aquellas escritas ni con las orales de las que hablásemos hace unos instantes), es que esta mujer desafía las leyes mortales (la de Creontes y la de su hermana). Y sin embargo, es Antígona quien también nos advierte que las leyes divinas “no son de hoy ni de ayer, sino de siempre”, y que aún así –confiesa, o exclama- “nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos”⁴⁵. El conflicto de esas dos legalidades, la mortal (sea ésta del orden de lo estatal, de lo simbólico, de género, parentesco, o la mixtura de ellas) y la de los del Hades, no se resuelve en el mero triunfo de una sobre la otra. Si en esta lucha hay una “ganadora”, la ley de “los dioses de abajo”, la misma se impone a costas de su propia torsión. La ley eterna, de hoy y de siempre, se erige como ley del instante – “nunca”, en ninguna otra oportunidad, Antígona hubiera clamado esa legalidad que conlleva su propio acto en detrimento de las leyes de su ciudad. La ley divina que se realiza en la tierra, a través de la voz de Antígona, es una ley única, “una ley que no es generalizable ni tampoco extrapolable, es una ley formulada precisamente a través del

teórica estadounidense. La heroína no sólo viola, según su interpretación, las leyes del género, sino también las del parentesco, las de la ciudad, y también las leyes eternas de los dioses al reducirlas a una ley ejemplar.

⁴⁴ Sófocles, *Antígona*, L. 451-455.

⁴⁵ Sófocles, *Antígona*, L 905-909.

ejemplo específico de su misma aplicación [...]”⁴⁶, en definitiva, una legalidad anómica, no normalizante. Antígona nos señala ese lugar donde lo prohibido y lo imposible conviven, en el que una mujer puede dar a luz una ley que solo manda la superación de sí. Al fin y al cabo, una ley ejemplar –como la denominase Butler- no puede sino ser una ley que ha de ser transgredida.

La mortal apela a la ley de los del Hades para combatir la ley de la ciudad por una única vez, por ocasión de esa amorosa interpelación de su hermano. Por él, esta mujer hace la guerra y habla “como un hombre”. Quizás podríamos poner en boca de Antígona las palabras que la fémina misteriosa susurrase al oído del profeta: “Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que caminar yo!*”⁴⁷. Hombre y mujer a la vez, Antígona engendra la monstruosa ley en la que la vida y la muerte, la ley y la transgresión, lo posible y lo imposible, el camino y la torsión se aúnan en un mismo movimiento. Quizás podríamos decir que la ley que está por encima- y por debajo- de Antígona, la ley encarnada en el heroico acto de enterrar a su hermano y desafiar a la ciudad, no es otra que la ley de la vida: la ley de la autosuperación (más allá de Creonte, Ismene, el estado, la ciudad, los dioses, los hombres, los vivos, los muertos, el hombre y la mujer). Y en esta ley monstruosa que desafía tanto la orden (eterna) de los dioses como la de sus familiares, se perfora el horizonte de lo predecible para dar espacio al acontecimiento: el momento en que lo imposible (lo prohibido, o lo ininteligible, para volver a Foucault) se vuelve posible. Una variación discontinua, disruptiva, como el

⁴⁶ Butler, J., *El grito de Antígona*. trad. cit., p. 25.

⁴⁷ Za, “Von der Selbts-Ueberwindung”, *KSA* 4, p. 148 (Z, “De la superación de sí mismo”, p. 171).

mandato que ordena romper con el mandato. Antígona es el lugar de la anomalía y de la plasticidad de la ley.

“*Necesitamos* lo anormal. Con estas grandes enfermedades le damos a la vida un enorme *choc* [choque, shock][...]”⁴⁸, afirma –grita o reclama- Nietzsche. Antígona, el monstruo, es la potencia que la vida necesita para energizarse, para acrecentar su poder y expandir su plasticidad. Por amor, la eterna ley divina rige, en oposición a las leyes de los mortales, un instante en la tierra. El doble desvío que da lugar al acontecimiento, en este caso, el acto heroico de Antígona. De este modo, la heroína nos alumbra ese carácter anómalo que es intrínseco a la vida -al cual remitamos al pensar la plasticidad en términos de monstruosidad-; y lo hace, eso hemos intentado explicar, como encarnación de una ley anómala (la ley ejemplar para usar la afirmación de Butler, o la ley de la autosuperación para volver a Nietzsche) y como anomalía en sí (ella es el monstruo, el límite de esas legalidades que transgrede, para ponerlo en términos foucaulteanos). En este sentido, estimamos, nos permite re-pensar esa ley *anómica* que a nuestro juicio rige la economía de la monstruosa plasticidad. Y esto es así no sólo porque nos permite visitar esta idea de un *nomos anómico* en la que nos hemos detenido en el apartado anterior, sino porque también nos habilita a pensar algo más. Tal vez la pregunta sea aquí la siguiente: ¿cómo surge esa ley *anómica* que encarna esta heroína? ¿Dónde surge el monstruo que es la mixtura entre hombre y mujer, viva y muerta, posibilidad e imposibilidad? La respuesta parece aquí simple: en el lugar de la trágica colisión entre regímenes de legalidades determinados. El grito de Antígona es múltiple y diverso: afirma la ley *anómica*, a la vez que encarna el mismísimo lugar en el que las leyes colisionan para dar lugar al acontecimiento. Una

⁴⁸ *NF*, Frühjahr 1888, 14 [157], *KSA* 13, p. 341 (*FP*, 14 [157], vol iv, p. 584):

inadecuación entre las leyes de los mortales y las de los dioses. O entre la de un tío y un hermano. La ley de la ciudad y la ley del amor (ese amor único de Antígona para con su hermano Polinices). La tragedia se da, y con ello el relato, en el momento en que la inadecuación de los ordenes legales obliga a pensar por sobre ese choque –o *en* ese shock– una ley anómica.

Lo que nuestra heroína pone en el tapete es la trágica dinámica de una ley (anómica) que rige la colisión de dos regímenes antagónicos de legalidades. Es este aspecto el que deseamos rescatar a la hora de pensar la (ontológica) ley de la autosuperación a partir del conflicto entre dos legalidades contrapuestas (como la de Creontes y el amor)⁴⁹. Pero entonces, ¿cuáles son las leyes – o regímenes de ley- que colisionan en ese *nomos anómico* de lo vital? ¿Cómo se produce ese shock que garantiza que la escritura de la vida no se detenga en el horizonte de lo calculable? Para responder a esto quisiéramos dar otro rodeo, sin por ello abandonar la estela de la vida y la cuestión que aquí nos ocupa. Estimamos que a la hora de pensar esta ley monstruosa que rige la (an)economía de lo vital debemos hacerlo en ese lugar (im)posible en el que la colisión de legalidades da lugar a un plástico devenir. En buena medida, esta senda ya nos la ha señalado Foucault al explicar la figura de lo monstruoso como ese lugar en el que los regímenes de lo natural y de lo jurídico se ven transgredidos, en el que, podríamos agregar, colisionan. Para pensar ese lugar de la colisión, hemos de demorarnos en los planteos derrideanos sobre la hospitalidad⁵⁰. Y

⁴⁹ Cabe aclarar que Antígona encarna una ley ejemplar que surge en el momento de la colisión de los regímenes antagónicos de los dioses y de la ciudad. Sin el conflicto que se da entre las legalidades que entran en pugna, la heroína no podría dar con la ley (anómica) del instante a la que efectivamente da a luz. Lo que nos interesará a continuación será leer la dinámica ontológica de la voluntad de poder a partir, justamente, de la economía de un *nomos anómico* que se despliega en el conflicto no sintetizable de dos regímenes de leyes antinómicas.

⁵⁰ Cabe aclarar aquí que el análisis de la hospitalidad se abocará exclusivamente a elucidar la relación que se da entre dos regímenes de leyes contrapuesta. La cuestión de la hospitalidad, y su doble legalidad, nos

podríamos preguntarnos aquí si Antígona y su deseo de enterrar a su hermano en Tebas no plantean desde un inicio la cuestión de la hospitalidad.

Derrida señala la existencia de dos regímenes de leyes antinómicas de la hospitalidad: el de la hospitalidad absoluta y el de la hospitalidad condicionada. Es este lugar (imposible) de la antinomia en el que deberíamos pensar la colisión intrínseca a la vida. La ley anómica podrá ser entendida, justamente, a partir del choque entre dos legalidades que se combaten mutuamente, como lo hacen los dos regímenes de la hospitalidad. Según el pensador argelino, existe un verdadero antagonismo entre “La ley de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (dar al que llega todo el propio-lugar y su sí mismo, darle su propio, nuestro propio, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplir la menor condición), y por otra parte, *las* leyes de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes, siempre condicionados y condicionales [...]”⁵¹. Frente a la imposible hospitalidad que da la acogida al otro absolutamente otro, sin ninguna determinación ni requisito, se opone la hospitalidad condicionada, que con sus leyes determina esa otredad, exigiendo por ejemplo un nombre. Lo que nos interesa aquí es el modo en que se plantea el vínculo entre lo posible (ámbito de la hospitalidad condicionada) y lo imposible (horizonte en el que se sitúa la hospitalidad absoluta)⁵².

proporcionan una clave de análisis a partir de la cual desarrollar la economía de la plasticidad propia de la vida. En este sentido debemos realizar la misma aclaración metodológica que hemos hecho al recuperar algunas nociones de Foucault. En esta ocasión, no nos interesa específicamente la interpretación derrideana sobre Nietzsche (interpretación sobre la que sí nos ocuparemos explícitamente en el siguiente capítulo y en el capítulo segundo de la sección posterior).

⁵¹ J. Derrida, *De l'hospitalité* (en adelante: *H*), Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 73. (Trad española: *La hospitalidad* (en adelante: *Ho*), Buenos Aires, Ediciones de la flor, 2000, p. 81).

⁵² En esta oportunidad recuperamos la distinción derrideana entre hospitalidad absoluta y condicionada con el único fin de poner de manifiesto la vinculación que se da entre los regímenes de estas dos legalidades. En este punto, sin embargo, no podemos dejar de señalar que dicha distinción (entre una hospitalidad que se da a nivel de lo imposible y otra que se da nivel de lo posible) se monta sobre otra diferenciación: aquella que distingue entre el otro absoluto y el extranjero. El “otro absoluto” es aquel que no tiene ninguna marca de

Entre estos dos órdenes de la hospitalidad se da una “antinomía no dialectizable”. La ley de la hospitalidad incondicionada se opone a las leyes de la hospitalidad condicionada que la niegan y la pervierten (pues imponen restricciones a esta acogida que debería ser no condicionada). Sin embargo, es esta misma antinomía, esta tragedia de dos regímenes condenados a negarse mutuamente (como lo eran las leyes de los del Hades y la ley de Creonte para Antígona), lo que nos permitirá pensar en la dinámica de autosuperación. Ahora bien, detengámonos en la caracterización que el argelino realiza de este lugar de la colisión, del choque o del *shock*. En primer término, señala el carácter antinómico que se da entre uno y otro régimen. Como señalábamos, la ley de la hospitalidad condicionada niega (y transgrede) a la ley absoluta de la hospitalidad al imponerle algún tipo de restricción y determinación. Y otro tanto ocurre a nivel de la hospitalidad incondicionada. La misma niega (y rebasa) una y otra vez a la hospitalidad condicionada, afirmándose más allá de toda determinación y restricción. Lo mismo

identificación, que “no tiene nombre ni apellido”, con el que no entramos en ninguna relación contractual, y que demanda una hospitalidad absoluta e incondicionada. Ésta “exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc, sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar en que le ofrezco, sin pedirle reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre”⁵². Y es que el otro absolutamente otro, esta alteridad que erosiona todo pensamiento de una mismidad cerrada, es como un secreto encriptado. Pues, como dijera en Derrida en *Pasiones*, “el secreto es aquí el otro”, aquél que no tiene ni nombre ni apellido, que no es siquiera un extranjero o un migrante pobre. Este secreto que es el otro “no se deja arrastrar ni cubrir por la relación con el otro, por el ser-con, o por ninguna forma de ‘lazo social’. Incluso si los vuelve posibles, no responde, es lo que no responde” (*Ficha de cátedra de Teoría y Análisis Literario*, trad. J. Panesi, Bs. As., FFyL, 1997, p. 15-17). Pero ese secreto que nos apasiona, y respecto del cual sólo podríamos predicar una absoluta alteridad, es también el que hace posible la hospitalidad condicionada o de derecho. Sobre el problema del vínculo entre el plano de lo posible y el de lo imposible Derrida desarrolla una serie de figuras como las de la hospitalidad absoluta y la condicionada, la justicia y el derecho, el don imposible y el don posible, el perdón imposible y el perdón fáctico, entre otras. Para la cuestión de la hospitalidad ver, Derrida, J., “Sobre la hospitalidad” en *¡Palabra!*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001; “Deconstruir el terrorismo” en Borradori, G., *La filosofía en una época de terror. Diálogo con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero y L. E. Hoyos, Bs. As., Taurus, 2004. Sobre la relación entre los planos de lo posible y lo imposible en relación a las cuestiones de la justicia y el perdón, ver respectivamente, Balcarce, G., “Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derrideana” en *Contrastes*, Málaga, Universidad de Málaga, en prensa; Cragnolini, M. B., “Perdón difícil, perdón imposible” en *Derrida, un pensador del ‘resto’*, Bs. As., La cebra, 2007.

podríamos decir aquí de las leyes que estaban “por sobre” nuestra monstruosa heroína: las leyes del Hades y de Creonte se niegan mutuamente, relacionándose así de manera antinómica. Los dos regímenes de leyes (el absoluto y el condicionado, la ley de los del Hades y la de la ciudad) se contradicen mutuamente, y dicha colisión apunta Derrida, reviste el carácter de lo “no dialectizable”. Aquí no hay posibilidad de dialéctica porque la antinomia es “insoluble”. No se puede pensar una instancia en la que estas legalidades opuestas se resuelvan en una síntesis, para usar terminología hegeliana. Ni solución, ni dialéctica, apunta Derrida. Las dos legalidades se “oponen irreconciliablemente”, pues los dos regímenes son “a la vez contradictorios, antinómicos, e inseparables. [De manera que se] implican y se excluyen simultáneamente uno a otro”⁵³. El pensador argelino destaca que esto es así porque aún cuando toda ley de la hospitalidad condicionada transgrede a la hospitalidad absoluta, ésta requiere de esas leyes fáctica y jurídicamente determinadas. Sin las últimas no devendría “efectiva, concreta, [... y] correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria”. La ley de la hospitalidad incondicionada, para ser lo que es, *requiere* de esas leyes que la niegan e incluso corrompen⁵⁴.

La hospitalidad absoluta, que da sitio al otro absolutamente otro y disímil, sólo puede devenir posible en el nivel del derecho o de la hospitalidad condicionada. Sólo aquí la acogida al otro puede revestir un carácter real y fáctico (como la ley eterna a la que apela

⁵³ Derrida, J., *H.*, p. 75 (*Ho*, p. 83).

⁵⁴ Derrida plantea una relación de perfectibilidad (*perfectibilité*) y perversibilidad (*perversibilité*) entre los dos regímenes de hospitalidad. El precio de la perfectibilidad es la perversibilidad. Si las leyes condicionadas no pervirtieran a la ley incondicionada y superior –recuérdese que Derrida propone un “extraña jerarquía” entre ambas que privilegia el nivel de la “justicia”– las mismas no tendrían un horizonte de perfectibilidad desde donde ser “guiadas, inspiradas, aspiradas, [e] incluso requeridas”. Y es por esto que esta antinomia no dialectizable entre uno y otro régimen de hospitalidad, hace que sean a la vez “contradictorios, antinómicos e inseparables”. Sin el horizonte de perfectibilidad que implica la hospitalidad absoluta, las leyes de la hospitalidad condicionada no podrían mutar, transformarse y cambiar. Y por su parte, sin el plano condicionado de lo posible, la imposible hospitalidad incondicionada no sería más que una abstracción.

Antígona que cobra una concreción en el instante en el que deviene ley fáctica y ejemplar). Así, una y otra hospitalidad “se incorporan en el momento de excluirse, se disocian en el momento de envolverse [...], *en el momento* (simultaneidad, instante de sincronía imposible, momento sin momento) en que, al exponerse uno al otro, uno a los otros, los otros al otro, se muestran a la vez más y menos hospitalarios, hospitalarios e inhospitalarios, hospitalarios *en cuanto* inhospitalarios”⁵⁵. Sólo se puede ser hospitalario, en el sentido de las leyes condicionadas y condicionales de la hospitalidad, siendo inhospitalarios, en tanto nunca se puede dar una acogida absoluta e indeterminada al otro que recién llega. Derrida afirma que la hospitalidad incondicionada, imposible, “la ley incondicional de la hospitalidad necesita *de las leyes*, las *requiere*. [Y] esta exigencia es constitutiva [de lo imposible]”⁵⁶. Lo mismo podría decirse de las leyes de la hospitalidad condicionada que reclama la propia hospitalidad incondicionada y que sin embargo, para ser lo que son, la niega, la amenazan, “e incluso la corrompen o la pervierten”⁵⁷. Pues la hospitalidad condicionada sólo *es* en la medida en que “corta”, “destituye” o “limita” a esa hospitalidad absolutamente indeterminada. Así, para ser lo que es, lo imposible requiere de lo posible que sin embargo lo niega. Un movimiento similar hemos analizado a partir de la idea de fuerza plástica: la ley del olvido, para ser lo que es, debe ser memoriosa (fiel a lo otro de sí), y la ley de la memoria es fiel a sí misma cuando lo es respecto del olvido. Una serie de fidelidades infieles: donde lo otro, lo extraño, es incorporado (in)hospitalariamente en el momento de su exclusión.

⁵⁵ Derrida, J., *H*, p. 75 (*Ho*, pp. 83-85).

⁵⁶ Derrida, J., *H*, p. 75 (*Ho*, p. 83).

⁵⁷ *Ibidem*.

Esta es la tragedia de la hospitalidad. Para ser tal, debe traicionarse a sí misma, debe quebrantar esa “Ley” mayor (con mayúsculas) del imperativo absoluto de la hospitalidad. Derrida identifica a esta última, a la ley de la hospitalidad absoluta, con “una ley *anómica*, *nomos a-nomos*, ley por encima de las leyes”⁵⁸ en la medida en que ella, para ser lo que es, ordena su propia transgresión. Sin embargo, deberíamos pensar si la ley *anómica*, en el sentido en que lo entiende Derrida, sólo se identifica con la hospitalidad incondicionada. En tanto ley que ordena su transgresión y que se opone al régimen antitético (la hospitalidad incondicionada siempre está “más allá” de las leyes condicionadas) podríamos también caracterizar a la ley condicionada de la hospitalidad como *anómica*. Respecto de la ley absoluta, la misma es una legalidad que está por fuera de la ley (imposible) de la hospitalidad, y se opone de manera irresoluble a dicho *nómos*. En este sentido, tanto la ley de la hospitalidad absoluta como la ley condicionada de la hospitalidad se presentan como *anómicas* (en relación a su par contrario).

En este sentido, las leyes que colisionan se presentan, puestas una frente a la otra, como *nómoi anómicos*. Y quizás en este punto deberíamos decir que ambas se rigen entonces por una ley *anómica* que parece estar por sobre ambas. La ley por encima de estas dos leyes, podríamos decir aquí torciendo la propia escritura derrideana, no es otra que la ley *anómica* de la vida que ordena la constante autosuperación, y con ello, la autosupresión. Para ser lo que es, decía Derrida, la ley absoluta debe negarse, autosuprimirse, y devenir efectiva. Y lo mismo podemos decir de las leyes condicionales. Éstas no serían lo que son si “no estuvieran inspiradas, aspiradas, incluso requeridas por la ley de la hospitalidad

⁵⁸ Derrida, J., *H*, p. 73 (*Ho*, p. 83).

incondicional”⁵⁹, si no se vieran también forzadas –ordenadas- a transgredirse a sí mismas para dejarse guiar por esa ley absoluta que a juicio de Derrida está por encima ellas⁶⁰. Así, éstas también se ven forzadas a negarse a sí mismas para adentrarse en “ese proceso de división y diferenciación” en el que se distribuyen históricamente.

De este modo, podemos decir que la manera de vincularse entre estos dos regímenes antagónicos “respetan” la ley necesaria de la autosuperación de la vida, a la vez que apunta una cifra para pensar la economía plástica de lo vital a partir de la colisión antinómica de dos órdenes legales. Como desarrollaremos a continuación, la ley necesaria de la autosuperación puede ser comprendida desde este esquema trágico en el que la historia de el texto de la vida (y la tragedia de Antígona y la hospitalidad) se produce en el instante (im)posible en el que dos legalidades antinómicas colisionan para dar a luz nuevos órdenes, legalidades, monstruos, hijos y centauros. En la concepción nietzscheana de la vida, dichas regímenes antagónicos e indisociables pueden ser comprendidos a partir de lo que hemos dado en denominar el “modelo simmeliano de la inadecuación originaria” en el que colisionan el “más-vida” y el “más-que-vida”; o, para usar terminología nietzscheana, el impulso disolutivo y el impulso constructivo de la voluntad de poder.

⁵⁹ Derrida, J., *H*, p. 75 (*Ho*, p. 83).

⁶⁰ Más adelante volveremos sobre esta extraña jerarquía que señala el pensador argelino. *Vide infra*, “Capítulo tercero: Pentesilea: el enigma del alejamiento”.

iii. Para una economía de la plasticidad: el modelo simmeliano de la ‘inadecuación originaria’

“-que el mundo *no* tiende a un estado permanente es lo único *que está demostrado*. Por consiguiente se tiene que pensar su estado máximo de manera tal que no sea un estado de equilibrio..”

Nietzsche, *NF* 10 [38]

“Vete con tus lágrimas a la soledad, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello perece”

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

A lo largo de sus escritos, Nietzsche nos ofrece una constelación semántica en torno a la vida que aún no ha abandonado la estela del pensamiento contemporáneo. Quizás sea Georg Simmel en su *Intuición de la vida* quien nos proporcione una de las claves hermenéuticas privilegiadas para aproximarnos a la noción de vida nietzscheana desde la idea de una inadecuación entre dos legalidades que constituyen el fenómeno unitario de lo vital, y que, sin embargo, se contradicen mutuamente. En este punto, el “modelo” simmeliano nos permitirá recuperar la idea que hemos desarrollado desde la filosofía derrideana y la tragedia de Antígona de una legalidad anómica (la ley de la vida) que se escinde o desarrolla a partir de la contraposición entre dos legalidades antinómicas. Será, entonces, a partir de esta intuición simmeliana que ubica a la base del fenómeno de la vida “una antítesis de principio” según la cual la “vida adolece de la contradicción de que no puede alojarse sino en formas y de que, sin embargo, no puede alojarse en formas, pues

rebasar y rompe todas las que ha formado”⁶¹ que intentaremos continuar con el desarrollo de la (an)economía de la plasticidad.

En el escrito que sería publicado póstumamente, Simmel intenta describir el movimiento propio de la vida a través de su concepto de “trascendencia” (*Traszendez*). Extraña será la unidad propia de la vida, cuya paradójica dinámica puede ser sintetizada en la siguiente definición: “La vida halla su esencia, su proceso, en ser más-vida (*Mehr-Leben*) y más-que-vida (*Mehr-als-Leben*), su positivo como tal es ya su comparativo”⁶². La trascendencia propia de la vida revela una originaria condición antinómica según la cual ella es tanto “más vida”, *i.e.*, exceso y autorebasamiento, como “más-que-vida”, *i.e.*, objetivación y forma. El “acto unitario de la vida” es entendido por Simmel como este proceso en el cual es ella misma la que se pone los límites, a través de la configuración de las “formas”, a la vez que rebasa continuamente dichas fronteras. Su “infinito movimiento” está garantizado por esta unidad paradójica. Para que la vida sea ensanchamiento, continuo proceso de autosuperación, rebasamiento de límites, es necesario que “[...] exista, pues, algo que haya de rebasarse”. Esto equivale a decir que su trascendencia requiere del límite, de las fronteras que constituyen las formas en las que esa vida en movimiento, ese continuo

⁶¹ Simmel, G., *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel* (en adelante: *L*), München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, p 22 (Trad. española: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica* (en adelante: *IVI*), trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Altamira, 2001 p. 29). Deberíamos hacer aquí dos precisiones. En primer lugar, Simmel destaca en este escrito a Nietzsche y a Schopenhauer como “antecedentes” de su propia concepción de la vida. Sostiene a la vez que Nietzsche se habría enfocado en su tratamiento de la voluntad de poder en la individualidad y su relación con la forma. Lo que se le habría escapado al filósofo es la necesidad de pensar la forma en conjunción con la continuidad. En el próximo capítulo quedará claro que Nietzsche no desatiende al momento de la continuidad y el rebasamiento, sino que por el contrario, plantea una economía erótico-tanática de lo vital. Más allá de eso, y reiterando nuevamente la aclaración metodológica que hemos realizado a propósito de Foucault y Derrida, debemos decir nuevamente que lo que nos interesa es utilizar la matriz filosófica simmeliana para pensar la temática de la vida en Nietzsche. No nos ocuparemos aquí, entonces, de su interpretación de la filosofía nietzscheana (ver: Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. F. Ayala, Bs As, Anaconda, año sin especificar. Especialmente: “Capítulo III: La metafísica de la voluntad”).

⁶² Simmel, G., *L*, p. 26 (*IVI*, p. 32).

fluir, esa pura apertura y corriente continua, se detiene y cristaliza recibiendo una determinación:

“En esto se halla una última problemática metafísica de la vida: que esta es una **continuidad sin límites** y al propio tiempo un yo determinado por **límites**. Y no sólo el movimiento de la vida es detenido de algún modo, como fijado en un punto, en el yo como existencia total, sino en todos los contenidos y objetividades vividos; dondequiera que algo determinado, de forma fija, es vivido, la vida **queda prendida en cierto sentido como un callejón sin salida y siente cristalizada su corriente en ese algo**, y se siente formada por su misma forma, es decir, limitada.”⁶³

Y, sin embargo, su fluencia es incontenible y siempre se sale de su propio embalse, es decir, de las formas y límites que ella se ha dado a sí misma. Es su carácter limitado el que posibilita su i-limitación. Así, la trascendencia que es inmanente a la vida sólo puede ser explicada por medio de esta dinámica que se establece entre el “más-que-vida” y el “más-vida”. En esta oscilación inmanente al acto vital se ven acalladas todas las contradicciones de la vida misma: “ésta es a la vez fija y variable, acuñada y en desarrollo, formada y rompiendo la forma, perseverante y yendo más allá, sujeta y libre [...]”⁶⁴. Es libre, porque también es sujeta, es rebasamiento y continuidad, porque es también límite y frontera. Así, el fenómeno de lo vital, su continuo devenir, queda explicitado a partir de la conjunción del “más-vida” y el “más-que-vida” que fundan dos regímenes de legalidad antinómicos: si uno ordena el continuo rebasamiento, el otro manda la fijación. Y lo que es más importante, estas dos legalidades (al igual que las leyes condicionales e incondicionales de la hospitalidad y las leyes del olvido y la memoria) se incluyen en el

⁶³ Simmel, G., *L*, p.12 (*IVI*, pp. 22-23). La negrita es nuestra.

⁶⁴ Simmel, G., *L*, p. 14 (*IVI*, p. 24).

mismo momento (imposible) en que se excluyen. La relación que caracteriza a estas dos vertientes de la vida es la misma que describíamos en nuestro análisis de la hospitalidad.

Podríamos decir aquí que la vida se desenvuelve a partir de esta dinámica inhospitalaria en la que la trágica tensión indisoluble de los dos regímenes, el que impone formas y el que ordena destruirlas, aparece como el “garante” de su incesante fluir. Si bien entre la continuidad y la forma, que a juicio de Simmel constituyen los dos aspectos esenciales del acto vital, se da una profunda contradicción; dicha contradicción es la que posibilita pensar a la vida en términos de un *proceso infinito*, de una tensión que en tanto irresoluble se presenta como inconclusa. La forma es la individualidad, límite, deslindamiento respecto del flujo continuo que no puede nunca conciliarse con la corriente del ser total⁶⁵ que, en tanto continuo fluir, lucha contra toda fosilización o cristalización. Entre la continuidad y la forma se da una “*necesaria insuficiencia*” (*notwendigen Ungenügen*) en la que la vida se embalsa en distintas formas, necesita alojarse en estas individualidades, y sin embargo no puede entrar de modo adecuado en ellas, pues siempre se rebasa a sí misma. Como diría Foucault, la vida “[no puede ser] exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar”⁶⁶.

Simmel pretende ver en la trascendencia de la vida, que se expresa en este doble movimiento del “vivir-más” y el “más-que-vivir”, el acto unitario en que se presenta la “verdadera absolutidad” que suprime toda antítesis entre lo absoluto y lo relativo. Más allá del intento de resolución del carácter contradictorio y antitético de estos dos órdenes a lo

⁶⁵ Otra definición de la forma sostiene que ella es “límite, diferenciación respecto de lo vecino, cohesión de un conjunto mantenido gracias a un centro real o ideal hacia el cual convergen, por decirlo así, las series de incesante fluir de los contenidos o procesos, proporcionando a ese conjunto una valla contra su disolución en esta corriente” (Simmel, *L*, p. 16 -*IVI*., p. 25).

⁶⁶ Foucault, M., *Historia de la sexualidad. I. La arqueología del saber*, trad. cit., p. 173.

“meramente conceptual”⁶⁷ que señala Simmel, consideramos que la riqueza de su planteo radica más que en el intento de supresión de dicha contradicción en el señalamiento de la misma. Es la contradicción, la tensión irresoluble entre esos dos principios antitéticos, y no su solución a nivel de la postulación de un acto unitario que escaparía a nuestras capacidades cognitivas, lo que nos interesa rescatar de la visión simmeliana. La lucha entre el movimiento de continuo fluir y la forma se complementan a la vez que se excluyen. “Se incorporan en el momento de excluirse, se disocian en el momentos de envolverse [...]”⁶⁸, como señalaba Derrida respecto de la hospitalidad condicionada e incondicionada. “Siendo vida, necesita la forma, y siendo vida, necesita más que la forma”⁶⁹, apunta Simmel. Dado que “la vida es siempre más vida de la que cabe en la forma”, dado que siempre excede a cualquier cristalización de sí, ella se escapa y sale de sí misma continuamente. El punto central radica, a nuestro juicio, en lo que Simmel denomina la “*necesaria insuficiencia*” de la forma respecto de la continuidad. Es, justamente, la insuficiencia de la vida (del más-que-vida) respecto de la vida misma (el más-vida) la que garantiza su potencia infinita. Uno debería pensar aquí en una **inadecuación originaria** que se expresa en la contradicción entre continuidad y forma, inadecuación ésta que permite que la fuerza y el proceso creativo de la vida sean infinitos. Es debido a esta inadecuación entre los principios, a su carácter antitético insoluble, que el proceso de creación y disolución de formas adquiere su plasticidad. Lo mismo veíamos que ocurría a nivel de la hospitalidad. Es la inadecuación entre los dos regímenes de la misma la que garantiza su eterna fertilidad. Quizás podríamos decir que la esencia de la vida se localiza, más que en su trascendencia, en su constitutivo

⁶⁷ Simmel, G., *L*, p. 22 (*IVI*, p. . 29).

⁶⁸ Derrida, J., *H*, p. 75 (*Ho*, pp. 83-85).

⁶⁹ Simmel, G., *Ibidem*.

carácter de insuficiencia o inadecuación. Es porque la vida es inadecuada en relación a sí misma que ella es trascendencia, o para decirlo en palabras nietzscheanas, voluntad de poder, *i.e.*, continua ampliación de la fuerza.

Ahora bien, ¿acaso no hemos desembocado nuevamente en aquella ley anómica que señalábamos como esencial a la vida? Esa inadecuación originaria que hemos desarrollado uniendo los planteos derrideanos y simmelianos, ¿no cumple la ley de la continua autosuperación? El *nómos* que parece estar por encima de estos dos vectores de la vida no es otro que aquel que ordena la superación de sí, y que, en tanto tal, lleva consigo el acto de la supresión. En definitiva, y tal como lo hemos apuntado más arriba, lo que nos proporciona Simmel con su “modelo de la insuficiencia originaria” es un modo de comprender ese *nómos anómico* a partir de la lucha incesante entre dos regímenes de ley contrapuestos: el de la forma y el de la continuidad. Es esa inadecuación originaria intrínseca a la vida la que garantiza la posibilidad del devenir constante. Devenir este que, como lo explica Simmel, requiere de lo otro de sí, léase, de las cristalizaciones.



“La forma es fluida”⁷⁰, afirma Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. Y lo que hemos intentado explicar aquí es en qué sentido es posible no sólo la fluidez de las formas,

⁷⁰ Cf. *GM*, “Zweite Abhandlung”, § 12, *KSA* 5.

sino también señalar que las distintas configuraciones son una parte necesaria de ese inocente devenir. Las limitaciones que la vida se da a sí misma, constituyen esas resistencias a partir de las cuales la misma puede ejercer su poder. “La perfección [señala el filósofo alemán] es la extraordinaria ampliación de su sentimiento de poder, la riqueza, el necesario **rebosar por encima de todos los bordes...**”⁷¹. Sin estos bordes y contornos que la vida se da a sí misma, ella no podría ser fiel a la ley de la autosuperación. Sin los límites y los caminos trazados, no es posible el desvío. Y sin el desborde, no sería posible la incorporación de lo extraño, de lo prohibido, del por-fuera-de-la-forma. La tragedia de la vida que actúa la ley de la autosuperación consiste en que entre sus dos principios, el disolutivo y el constructivo, se da una dialéctica no sintética que es fiel a la ley de la autosuperación. Aún así, es en esta trágica colisión de leyes que la misma adquiere su jovialidad, su carácter incesantemente productivo y plástico.

“‘La vida vive siempre a expensas de otra vida’.- Quien no comprende esto no ha hecho aún en él mismo el primer paso hacia la probidad”⁷². ¿Cómo entender esta sentencia nietzscheana? ¿En qué sentido la vida vive a expensas de otra vida? La explicación simmeliana, con su distinción entre más-vida y más-que-vida, nos ha dado la pauta para comprender en qué sentido el fenómeno de lo vital se escinde en regímenes que entran en colisión y antagonismo para garantizar el continuo acrecentamiento del poder. Es en esa lucha de la vida contra sí misma (y lo mismo podríamos decir respecto de los vectores absoluto e incondicionado de la hospitalidad) que se garantiza que todo orden sea provisorio, que haya espacio para lo nuevo y para la incorporación de lo extraño.

⁷¹ *NF*, Herbst 1887, 9 [102], *KSA* 12, pp. 393-394 (*FP*, 9 [102], vol iv, p. 266). La negrita es nuestra.

⁷² *NF*, Herbst 1885- Herbst 1886, 2 [205], *KSA* 12, p. 167 (*FP*, Otoño 1885-Otoño 1886, 2 [205], vol iv, p. 138).

En el siguiente capítulo hemos de abocarnos a un análisis minucioso de los regímenes antagónicos y no dialectizables de la vida, *i.e.*, de sus devenires constructivo y disolutivo. A partir de la idea blanchoteana de incompletud, hemos de inquirir el modo en que la inadecuación originaria de la vida respecto de sí se traduce en una (an)economía erótico-tanática que actúa la ley (femenina) de la distancia. Como veremos, será la distancia que une y separa a los regímenes antitéticos, como la distancia que se da entre las leyes condicionadas e incondicionadas de la hospitalidad, la cifra para comprender por qué la vida es una (enigmática) mujer.

Capítulo tercero:

Pentesilea: el enigma del alejamiento

“Pentesilea guía encorajinada sus escuadrones de broquel
lunado y se enardece entres sus mil guerreras. Con un
cintillo de oro lleva prendido su desnudo pecho. En su
ímpetu guerrero no se arredra la muchacha de enfrentarse en
combate con varones.”

Ovidio, *Eneida*

Antígona nos ha dejado a las puertas de una trágica economía de lo vital donde la riqueza de la vida se asienta en la irreconciliable e inescindible tensión de dos regímenes de leyes antagónicas. Ella, la mujer monstruosa, nos ha marcado la senda en la que hemos de pensar la (an)economía de la *vita femina*. Sin la dualidad que pone en marcha la tragedia, la vida no podría ser excedencia e irrupción de lo otro no programable. Y es por ello que hemos de explorar esta dualidad antinómica de la mano de una nueva mujer centauro, de una reina amazona que también ha enfrentado las leyes de su ciudad y de los varones¹.

Derrida sostiene, muy al pasar, que “[...] la mujer amante de Nietzsche se asemeja a veces a Pentesilea.”² En la tragedia de Kleist, a diferencia de lo narrado por la tradición grecolatina, el héroe Aquiles muere a manos de Pentesilea. Es él quien la describe como “una mujer inconcebible” señalando el carácter a la vez incierto y problemático de esta trágica mujer³. Ella, nos dirá el poeta en la voz de Automedonte, “[...] no sale de su enigmática actitud de apartamiento”⁴ ejerciendo su irrefrenable seducción sobre el semidivino guerrero.

Pentesilea, aquella que enfrentase a Aquiles, cobra en la pluma de Kleist las notas distintivas a partir de las cuales hemos de adentrarnos en el tratamiento nietzscheano que

¹ Podríamos recordar aquí que las amazonas son un pueblo de mujeres que se gobiernan a sí mismas, sin intervención de ningún varón. Esto las ubica, desde el inicio, en disrupción con el modelo clásico de la mujer como reina del *oikos*. Cf., Mosse, C., *La mujer en la Grecia clásica*, trad. C. M. Sánchez, Madrid, Nerea, 1983.

² Derrida, J., *Eperons. Les Styles de Nietzsche* (en adelante: *Ep*). Paris, Flammarion, 1978, p. 41. (Traducción española: *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (en adelante: *Es*). trad. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 36).

³ Aquiles se dirige a Pentesilea del siguiente modo: “¡Oh, tú, resplandeciente aparición que te me presentas cual bajada del éter abierto un instante, dime, mujer inconcebible, ¿quién eres? ¿Cómo he de llamarte cuando mi alma cautiva, me pregunte a quién pertenece” (*Pentesilea*, trad. A. L. Bixio, Bs. As, SUR, 1954, p. 92)

⁴ Von Kleist, H., *Pentesilea*, trad. cit., p. 31.

anuda a la vida con la mujer⁵. La heroína ejerce lo que a juicio de Derrida caracteriza la operación femenina por excelencia: la operación a distancia. Ella preserva su carácter enigmático. Esta mujer centauro, (monstruosamente) disruptiva, se revela a los ojos de Aquiles en su naturaleza dual, “mitad furia, mitad gracia”⁶. Y es el carácter enigmático y dual que se encarna en la amazona, lo que ha de oficiar de cifra para comprender aquella afirmación nietzscheana según la cual la vida se identifica con la mujer. Así, la guerrera será el velo que nos guiará hacia la mujer (amante) nietzscheana que se identifica con la vida. “La vida es una mujer”, dice Nietzsche. El punto estriba en comprender qué mujer. Pues, como veremos, mujer se dice de muchas maneras en el *corpus* nietzscheano.

Nietzsche nos permite pensar la dinámica trágica de vida, la colisión de legalidades antinómicas, a partir de una lógica intrusiva que aúna a Éros y Tánatos manteniendo su antagonismo. Esta dinámica se sustentará en lo que hemos denominado blanchoteanamente el “modelo de la incompletud” del fenómeno vital según el cual es el mismo hiato, la distancia, entre los dos órdenes -como lo es alejamiento de la mujer centauro respecto de Aquiles y de las leyes de su comunidad- lo que provoca la guerra que no encuentra un paz sintética. La vida, como Pentesilea, para ser lo que es (por lo menos doble), no puede prescindir de ninguno de los regímenes antitéticos. Simultaneidad (im)posible del antagonismo y la intrusión: he aquí las notas distintivas de la vida, esa mujer que como Pentesilea opera en la distancia y el alejamiento.

⁵ Derrida sostiene en *Espolones. Los estilos de Nietzsche* que la mujer amante de Nietzsche se asemeja a Pentesilea. Y si bien no especifica que se refiera a la interpretación de Von Kleist de esta mítica amazona, estimamos que no es menor el hecho de que se mencione en un (central) paréntesis al poeta alemán junto a Shakespeare. Será esta reina guerrera, la de Kleist, la que ha de oficiar de velo del presente capítulo.

⁶ Von Kleist, H., *Pentesilea*, trad. cit., p. 122.

i. Mujer se dice de muchas maneras

“El era, él temía cual mujer castrada.
El era, él temía cual mujer castradora.
El era, él amaba cual mujer afirmativa”
Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*

Kaufman sostiene que los fragmentos de Nietzsche sobre la mujer son el producto desafortunado de su época⁷. Esto queda incluso paradójicamente confirmado cuando, a propósito del problema de la emancipación femenina, el filósofo alemán afirma que “quizá todo esto pueda cambiar; mientras tanto, es así.”⁸. En múltiples ocasiones, el pensador manifiesta una clara conciencia del carácter histórico de sus apreciaciones sobre la mujer y lo femenino. Al fin y al cabo, ¿qué otra motivación más allá de señalar, no sin cierta ironía, la impronta cultural, epocal y social en la construcción de la figura de lo femenino podríamos suponer detrás de la afirmación de que en “los tres o cuatro países civilizados de Europa puede hacerse de las mujeres, mediante unos cuantos siglos de educación, todo lo que se quiera, incluso hombres, por supuesto no en el sentido sexual, pero sí en cualquier otro sentido”⁹? Se vislumbra aquí la famosa sentencia beauvoireana según la cual “no se nace mujer, se llega a serlo”. Detrás de la afirmación nietzscheana del carácter de constructo de la mujer parece arraigarse la idea de que “ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; [sino

⁷ Cf. Kaufman, W., *Nietzsche. Philosopher. Psychologist. Antichrist*, ed. cit. Aquí Kaufman sostiene que “los prejuicios de Nietzsche sobre las mujeres no requieren de mayor consideración para la filosofía” (p. 84. La traducción es nuestra). Cabe señalar que estaremos a distancia de esta opinión y nos adentraremos, justamente, en estos pasajes que a juicio del anglosajón no merecen atención desde una perspectiva filosófica.

⁸ *MA I*, § 416, *KSA 2*, p. 274 (*HDH I*, § 416, p. 207). Volveremos sobre la disputa nietzscheana con los movimientos emancipatorios de la mujer.

⁹ *MA I*, § 425, *KSA 2*, p. 210 (*HDH I*, § 425, p. 279).

que] es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino”¹⁰, para usar las palabras de la francesa.

En el pasaje mentado, encontramos esbozada la distinción entre “diferencia sexual” y “diferencia genérica”¹¹ –la mujer puede llegar incluso a ser hombre, pero no en el sentido sexual, aclara Nietzsche- que trazara De Beauvoir, a la vez que se resalta el carácter de constructo de la categoría de *das Weib*¹². Aún así, resuena la advertencia de la pensadora francesa según la cual “[...] la teoría del eterno femenino cuenta todavía con adeptos [...]”, en la medida en que Nietzsche parece ser por momentos uno más de “[...] estos adeptos [que] cuchichean: ‘Incluso en Rusia, *ellas* siguen siendo mujeres’”¹³. A pesar de existir el reconocimiento del carácter de producto de la figura de “la mujer”, Nietzsche no duda en afirmar que “[si bien] el aprender transforma, [...]. [Hay] en el fondo de nosotros, totalmente ‘allá abajo’, [,,] algo rebelde a todo aleccionamiento, una **roca granítica de fatum** [hado] espiritual, de decisión y respuesta predeterminadas a preguntas

¹⁰ De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, trad. J. García Puente, Bs. As, Sudamericana, 1999, “Infancia”, p. 207.

¹¹ Sobre la diferencia entre las categorías de “sexo” y “género” ver: Rubin, G., “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy of Sex’” en Reiter, R. R., *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975; Femenías, M. L., *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Bs. As., Catálogo, 2000. Y autores que trabajan esto. Lo que señalaremos en el transcurso de este apartado es que más allá de encontrar en Nietzsche pasajes que aluden a la diferencia sexual ubicándolo, como lo hiciera De Beauvoir, en el lugar de una supuesta naturaleza no alterable, lo que se produce es un borramiento de dicha diferencia sexual. Como lo señalara Derrida (de Peretti, C., “Entrevista con Jacques Derrida”, en *Política y Sociedad*, Madrid, N° 3, 1989), y Nesbitt Opper (*Nietzsche on Gender. Beyond Man and Woman*, Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2005) es posible leer en Nietzsche una superación de la diferencia no sólo genérica sino también sexual. Esto será de especial relevancia para nuestra lectura en la medida en que pensar a la mujer, más allá de la diferencia de género (y sexual) es lo que abre el espacio para relacionar dicha problemática con el tema de la vida. Como señalaremos a continuación, uno de los modos de aproximarse a la figura de lo femenino se ubica en el pensamiento de una operación que como explicaremos es la *actio a distanz* que caracteriza el movimiento de lo vital.

¹² Tirrell señala en su texto “Sexual Dualisms and Women’s Self-Creation: on the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists” en Oliver, K. and Pearsall, M. (eds), *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche* cierto “constructivismo social” nietzscheano que adelanta algunos de los planteos de Simone De Beauvoir.

¹³ De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, trad. cit., p. 15.

predeterminadas y elegidas. En todo problema radical [prosigue] habla **un inmodificable** ‘esto soy yo’ acerca del varón y de la mujer [...]”¹⁴ que señala hacia ese “eterno femenino” que asedia el cuerpo escritural –y la interpretación- nietzscheana.

Dos afirmaciones contradictorias tensan el *corpus* nietzscheano: aquella según la cual existe un fondo granítico identificable con el eterno femenino respecto del cual nos advirtiera De Beauvoir, y otra según la cual lo femenino no es sino un producto de la construcción histórico-epocal. La pregunta parece ser aquí entonces la misma que interpela a *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir: “¿qué es una mujer?”¹⁵. O mejor dicho, ¿Qué es una mujer para Nietzsche? ¿Existe algo así como *una* mujer en sus escritos? ¿Es acaso él simplemente uno más de esos adeptos del eterno femenino? ¿O la mujer y lo femenino se encuentran diseminados en una serie de figuras que se hallan en una extraña y no sintetizable relación entre sí? Fueron Jacques Derrida y Sarah Kofman quienes abrieron las puertas para pensar la figura de la mujer en Nietzsche por fuera del mero “accidente” –y recordemos que la contingencia se vuelve necesidad- de la coyuntura histórica. En su texto *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, el argelino nos propone una interesante perspectiva para enfrentarnos a los muchas veces antagónicos y conflictivos pasajes nietzscheanos en torno a la mujer. Su estrategia, al igual que la de Sarah Kofman¹⁶, consiste en trazar una tipología de lo femenino en el pensamiento nietzscheano. En este sentido, y a pesar de que

¹⁴ JGB, “Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden”, §231, *KSA* 5, p. 170. (*MBM*, “Sección séptima: nuestras virtudes”, § 231, p. 181).

¹⁵ De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, trad. cit., “Introducción”, p. 17. “Si su función de hembra no basta para definir a la mujer, si rehusamos también explicarla por el ‘eterno femenino’ y si, no obstante, admitimos que, aunque sea a título provisional, hay mujeres en la Tierra, tendremos que plantearnos la pregunta: ¿qué es una mujer?”

¹⁶ Tanto J. Derrida como S. Kofman han signado la lectura de la figura de la mujer en el pensamiento nietzscheano. En la década del 80 ambos proponen alejarse de una interpretación que encasille a Nietzsche con el rótulo de “misógino”, abriendo nuevas posibilidades hermenéuticas.

Nietzsche sostiene en varias ocasiones la existencia de “la mujer en sí” (*das Weib an sich*), lo que podemos rastrear en sus escritos es la presencia de un pensamiento no-unificado y no-esencialista de lo femenino que deconstruye la propia afirmación nietzscheana según la cual podemos encontrar en la mujer (y en el varón) un fondo granítico e inamovible. A continuación, intentaremos elucidar y esclarecer el despliegue de esta serie de figuras lo femenino presente en la filosofía del pensador alemán.

Deberíamos decir junto a Judith Butler que el pensamiento en torno a los problemas de género (¿qué es una mujer?, ¿qué constituye lo femenino?, ¿existe un único modo de ser mujer? O dicho nietzscheanamente, ¿existe una mujer verdadera? ¿o incluso una verdad de/en la mujer?) no puede separarse de la crítica a la sustancia en la que se embarca Nietzsche.

“La *metafísica de la sustancia* es una frase que es asociada con Nietzsche en el marco del criticismo contemporáneo al discurso filosófico. En un comentario sobre Nietzsche, Michel Haar sostiene que un número de ontologías filosóficas han sido atrapadas en ciertas ilusiones sobre el ‘Ser’ [*Being*] y la ‘Sustancia’ que son abrigadas por la creencia en que la formulación gramatical de sujeto y predicado refleja la prioritaria realidad ontológica de la sustancia y el atributo. Estos constructos, argumenta Haar, constituyen los artificiales métodos filosóficos por medio de los cuales la simplicidad, el orden y la identidad son efectivamente instituidos. En ningún sentido, sin embargo, ellos revelan o representan algún orden verdadero de las cosas. Para nuestros propósitos, este criticismo nietzscheano se convierte en instructivo cuando es aplicado a las categorías psicológicas que gobiernan el más popular y teórico pensamiento sobre la identidad de género.”¹⁷

¹⁷ Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York-London, Routledge, 2006, p. 28. (La traducción es nuestra). Cf para el problema de la crítica a la metafísica de la sustancia: Haar, M., *Nietzsche et la métaphysique*, París, Galimard, 1993; Cragnolini, M. B., “II. Nihilismo decadente: la historia de un error” en *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit, especialmente pp 77- 81. Ver, entre otros, Nietzsche, *NF*, Herbst 1885- Herbst 1886, 2 [90], 2 [152], 2 [158], 2 [193], Anfang 1886- Frühjahr 1886, 4 [8], *KSA* 12.

A la hora de enfrentarnos con los pasajes sobre la mujer y lo femenino no deberíamos olvidar, como lo señalan Haar y Butler, la demoledora crítica que Nietzsche emprende contra la idea de sustancia y de “cosa en sí”¹⁸. De este modo, es necesario preguntarse en qué sentido lo que el filósofo sostiene sobre la *Weib an sich* está o no reñido con dicho posicionamiento filosófico, y en qué medida contribuye a pensar el problema de la vida que aquí nos ocupa. En vistas a ellos, hemos de recuperar la estrategia que empleasen Derrida y Kofman, entre otros, según la cual es necesario ver el “ojo múltiple”¹⁹ con el que Nietzsche se acerca –y distancia- de la/s mujer/es. En este sentido, recogeremos y reescribiremos las tipologías²⁰ que los pensadores franco-parlantes nos proponen.

¿Cuál es la/s voz/voces que habla/n en el *corpus* nietzscheano? ¿El que temía como mujer castrada?, ¿el que temía como mujer castradora?, o ¿el que amaba cual mujer afirmativa? La mujer es el espolón que corta una presunta unidad y homogeneidad en el pensamiento nietzscheano para revelarse, en “una enigmática actitud de apartamiento” de la *Weib an sich*, como múltiple. Así, la inmodificable roca granítica a la que aludiese Nietzsche se nos aparece tanto como la carga de la mujer que obedece al mandato de la castración, como aquello contra lo que lucha una mujer leona, y lo que queda deconstruido por una mujer-niña que se presenta más allá del horizonte esencialista. El eterno femenino ve rasgarse sus vestiduras en la batalla que estas distintas mujeres nietzscheanas

¹⁸ Para una crítica de la idea de *das Ding an sich*, ver Nietzsche, *NF*, Sommer 1886- Frühjahr 1887, 6 [23], Herbst 1887, 9 [91], *KS4* 12, entre otros.

¹⁹ Utilizamos aquí la expresión de Sarah Kofman que alude a la pluralidad de perspectivas y que identifica con el “ojo dionisíaco”. Este representa esa mirada plural y afirmativa que se distingue de la visión unilateral y monolítica de cristiano. Cf. Kofman, S., “Nietzsche y la cámara del pintor” en *Camara Obscura. De la ideología*, Madrid, Taller de ediciones Josefina Betancor, 1975.

²⁰ Kofman destaca la necesidad de pensar la tipología de la mujer, en el mismo sentido en que se piensa en una tipología del hombre en el pensamiento nietzscheano (Cf. Cf. “Chapitre VIII. Annexe. Baubô. Perversion théologique et fétichisme” en *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Galilée, 1986). Sobre la cuestión de los “tipos de hombres” en Nietzsche nos detendremos en la siguiente sección del presente trabajo.

desarrollan. Deberíamos decir aquí respecto de la “mujer en sí” lo que el propio Nietzsche sostuviera sobre la cosa en sí: es una *contradictio in adjecto*²¹.

a. *La mujer camello: “El era, él temía cual mujer castrada”*

“¿Qué es pesado? así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que se le cargue bien”

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

¿Cuál es la más pesada carga del espíritu (de la mujer)? ¿Acaso es otra que lo “eterno femenino”? ¿No es la *Weib an sich* el dios ante el cual se han arrodillado las mujeres del mercado? ¿Aquellas que quieren, al igual que los varones allí presentes, la seguridad de una identidad-casa que es necesario proteger? Lo que impera aquí, la tiranía bajo la cual se somete la mujer que recibe los latigazos de un Nietzsche que no podríamos dejar de calificar como misógino²², es la convicción de que existe una verdad en sí, incluso de la femineidad. He aquí, nos dice Derrida, la “mujer castrada”.

²¹Cf. *JGB*, “Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen”, § 16, *KSA* 5. También deberíamos hacer extensivo este planteo a la idea de un “varón en sí” (Nesbitt ooppel, F., *Nietzsche on Gender. Beyond Man and Woman*, ed. cit).

²² No podríamos dejar de calificar de misógino al Nietzsche que calificase a la mujer como “posesión” destinada a la servidumbre. Cf. *JGB*, “Siebentes Hauptstück”, § 238, *KSA* 5. Ver también *MA*, “Siebentes Hauptstück: Weib und Kind”, *KSA* 2; *FW*, §§ 65, 68, 70, 71, *KSA* 3; *JGB*, “Siebentes Hauptstück”: aquí aparecen una gran cantidad de sentencias de tinte misógino en las que se designa a la mujer como el “sexo débil” que debe confinarse al ámbito del *oikos*, de lo privado, para desempeñar su función de esposa y madre reproduciendo el clásico esquema patriarcal. a la vez que se las califica de “mentirosas”, “engañosas”, “sumisas”, y propensas a servir. No podemos dejar de señalar el odio nietzscheano hacia estas mujeres, y es por ello que destacamos la misoginia que impregna estos textos. Dicho carácter misógino, estimamos, debe ser puesto en relación con la misantropía nietzscheana. Nietzsche es aquel que embiste contra los hombres decadentes y transmundanos con la misma dureza y crueldad con la que ha acertado sus golpes en esta mujer castrada. En este punto, deberíamos interrogarnos por el valor de esta “misoginia” nietzscheana, así como lo haremos en el capítulo “Baubō: la seducción a distancia” respecto de la misantropía que inunda su pensamiento. El punto es, a nuestro criterio, determinar el alcance de estas críticas, incluso de este odio. En vistas a ello, hemos de desarrollar la tipología nietzscheana de la mujer. Es la mujer castrada, la mujer camello, aquella contra la que Nietzsche emprenderá su fuerte crítica. Y estimamos que esto es así porque lo que pretende es destacar no sólo la multiplicidad de configuraciones de lo femenino, sino también la necesidad de

“1. La mujer es condenada, humillada, despreciada como figura o potencia de mentira. La categoría de la acusación se produce entonces en nombre de la verdad, de la metafísica dogmática, del hombre crédulo que presenta la verdad y el falo como atributos propios. Los textos –falocéntricos- escritos desde esta instancia reactiva son numerosos”²³

Los ya conocidos ataques nietzscheanos a la mujer, esa misoginia que ha sido denunciada una y otra vez, embisten contra esta mujer castrada que aspira, al igual que los dogmáticos, al amparo de una verdad en sí. Como señala Kelly Oliver en su relectura de la tipología derrideana, “la mujer castrada [aquella presente en el “Nietzsche” de Derrida²⁴] imita la voluntad de verdad. [Y] así como la voluntad de poder al servicio de la vida descendente puede ser la manifestación más tiránica de la voluntad de poder, así también la mujer castrada puede ser la más tiránica mujer”²⁵. Tal como lo hemos señalado más arriba, la voluntad de verdad que busca volver todo lo existente pensable es aquella que caracteriza a los doctos que nada han entendido de mujeres. Pero este es también el impulso que Nietzsche encuentra en las mujeres. Y en este sentido, ellas también han entendido poco de sí mismas al caer bajo el embrujo de Circe. El impulso asegurador de la voluntad verdad es, en su intento de encorsetar a la vida en un horizonte de previsibilidad, aquel que le quita inocencia al devenir y niega el carácter insondable e impredecible de la vida. Este instinto tiránico es la misma carga que condena a los espíritus a “amar a quienes nos desprecian y

superar , de ir más allá de, esta mujer camello que sintetiza los valores tradicionales que se condensan en la idea de un “eterno femenino”. Recordemos que por amor a los hombres Zaratustra trae el regalo del ultrahombre- del más allá del hombre.

²³ Derrida, J., *Ep*, p. 78 (*Es*, p. 64).

²⁴ Con esta expresión, “el ‘Nietzsche’ de Derrida”, aludimos a la interpretación derrideana de la filosofía del pensador alemán.

²⁵ Oliver, K., “Nietzsche’s Use of Women” en Oliver, K and Pearsall, M., *Feminist Interpretation of Nietzsche*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1998, p. 68 (La traducción es nuestra).

tender la mano al fantasma cuando quiere causarnos miedo”²⁶. La mujer castrada no se distingue de ese camello que corre a su desierto cuando abraza, con espíritu a la vez paciente y tiránico, unos ideales que provienen de aquellos que la desprecian e incluso la dañan.

Y si la mujer-camello es aquella que acoge el ideal de lo femenino como norma de su existencia, ella es entonces la mujer dogmática que “encarna” a la “*Weib an sich*”. Tirana y esclava a la vez²⁷, su espíritu paciente venera la ley falocéntrica de la castración. Sólo bajo esta sombra de dios puede sentirse segura. Nos encontramos aquí con ese “fondo fijo” o “roca granítica” al que Nietzsche aludía al enunciar “algunas verdades acerca de la ‘mujer en sí’”²⁸. Pero ¿de dónde surge ese fondo que subyuga a esta tiránica mujer castrada

²⁶ Za, “Von den drei Verwandlungen”, *KSA* 4, p. 30 (Z, “De las tres transformaciones”, p. 170).

²⁷ Recordemos aquí una sentencia nietzscheana: “Durante mucho tiempo se ha ocultado en la mujer un esclavo y un tirano. Por ello la mujer no es todavía capaz de amistad: sólo conoce el amor” (Za, “Vom Freunde”, *KSA* 4, pp. 72-73. -Z, “Del amigo”, p. 94-. La negrita es nuestra) Es interesante que Nietzsche aúne aquí la idea de servidumbre y esclavitud. Aquel que es tirano no puede tener amigos, y el esclavo no puede ser amigo explicaba Zarathustra en el pasaje que nos ocupa. Es por ello que la mujer no es todavía capaz de amistad. Cabría aquí hacer una serie de aclaraciones. En primer lugar, resaltar el carácter temporal que Nietzsche imprime a su sentencia. La mujer no es *aún* capaz de amistad. Pero, como sosteníamos previamente, “quizás todo esto pueda cambiar”. En segunda instancia, no deberíamos dejar de reparar en que unas líneas más abajo se aluda a la avaricia de los varones y se les interroga: “Pero decidme, varones, ¿quién de vosotros es capaz de amistad?” (Za, “Vom Freunde”, *KSA* 4, p. 73. -Z, “Del amigo”, p. 94). Este punto señala que el problema no es aquí una cuestión de distinción (exclusivamente) genérica. De modo que deberíamos detenernos en los motivos por los cuales le es negada a la mujer la posibilidad de amistad: su tiranía y esclavitud. Lo mismo podríamos atribuirle a los espíritus dogmáticos que someten, a la vez que se subyugan a sí mismos, a ideales monotonoteístas que reflejan una fuerte voluntad de verdad. En este sentido, la misoginia nietzscheana se vuelve a enmarcar en un contexto más amplio: el de la crítica al monotonoteísmo y la voluntad de aseguramiento que encontramos en todo paciente espíritu de pesadez. Para esto, ver *GD*, “Die „Vernunft“ in der Philosophie”, *KSA* 6.

²⁸ *JGB*, “Siebentes Hauptstück”, § 231, *KSA* 5, p. 170 (*MBM*, “Sección séptima”, § 231, p. 181). Es preciso enfatizar el hecho de que Nietzsche refiera a *sus* verdades (“*meine Wahrheiten sind*”), y no a *la* verdad, a la hora de aludir a ese fondo granítico de la mujer. Nesbitt Opiel señala que sus verdades (“his” truths) sobre la mujer en sí constituyen “las verdades que encuentra a su alrededor, en su cultura. El escribe que creer estas verdades es su destino espiritual, pero agrega que estas convicciones señalan el problema, o la ‘gran estupidez’ que él es” (*Nietzsche on Gender. Beyond Man and Woman*. Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2005, p. 32. La traducción es nuestra). Por su parte, Clark lee este mismo pasaje como la expresión misógina de los sentimientos de Nietzsche, que “nos muestran que él tiene un interés en creer cosas sobre la mujer que justificarían esos sentimientos. Lo que justificaría esos sentimientos son precisamente sus ‘verdades’ sobre la ‘mujer en sí’, si ellas son verdades sobre la mujer” (en *Feminist Interpretation of Friedrich Nietzsche*, ed. cit., p. 197. La traducción es nuestra).

—no deberíamos olvidar aquí que es en nombre de su misma carga, los valores milenarios, que el camello tiraniza al mundo con su voluntad de verdad-? ¿Qué o quién tiraniza a la tirana? “[...] En el fondo, por lo que mejor han estado reprimidas y domeñadas [las mujeres] hasta ahora ha sido por el *miedo* al varón”²⁹, explica Nietzsche. Esta es la naturaleza proteica de las mujeres camellos que “por amor [...] se convierten enteramente en aquello como lo cual viven en la representación de los hombres por las que son amadas.”³⁰ El varón profundo, dice Nietzsche, “no puede pensar nunca sobre la mujer más que de manera *oriental*: tiene que concebir a la mujer como posesión, como propiedad apresable bajo llave, como algo predeterminado a servir y que alcanza su perfección en la servidumbre”³¹. La mujer que puede ser pensada bajo la figura de la propiedad es precisamente esa *Weib an sich* a la que alude Nietzsche cuando pretende decir algunas verdades sobre el eterno femenino. Pues una mujer tal ha de estar bajo el imperio de la voluntad de aseguramiento propia del instinto de verdad y fijeza que acomuna al docto con la mujer castrada. Sólo bajo la ficción de que existe algo así como un fondo granítico de las mujeres (y los varones), la fantasía de la posesión puede arremeter contra el espíritu.

Esta mujer castrada según el decir de Derrida, “la tiránica” modaliza Oliver, es la mujer-camello que carga con el imperativo del varón (castrado) y sucumbe a los encantos de esa vieja engañadora Circe que promete la seguridad propia de un mundo verdadero, igual a sí mismo. “Para el eunuco [el castrado], una mujer es como cualquier otra, justo

²⁹ *JGB*, “Siebentes Hauptstück”, § 232, *KSA* 5, p. 171 (*MBM*, “Sección séptima”, § 232, p. 182).

³⁰ *MA I*, § 400, *KSA* 2, p. 269 (*HDH I*, § 400, p. 204).

³¹ *JGB*, “Siebentes Hauptstück”, § 238, *KSA* 5, p. 175 (*MBM*, “Sección séptima”, § 238, p. 186). Para un análisis pormenorizado de los fragmentos que nos ocupan de *JGB* ver: Nesbitt Opper, “Nietzsche’s No to women. Knocking Down an Ideal” en *Nietzsche on Gender*, ed. cit., pp. 15-35. Allí la autora explica en qué sentido estos pasajes de *Más allá del bien y del mal* recuperan el ideal de una mujer en sí propio de su época (cf. también “Cultural Contexts: The Two Sex Model in Nineteenth-Century Germany”, pp. 5- 9), para últimamente derribarlo.

sólo una mujer.”³², nos advierten las *Segundas Intempestivas*. “Sólo una mujer”, como cualquier otra, en algún sentido homologable e igualable a partir de esa vara del eunuco que no puede desarrollar el ojo múltiple que se requiere para apreciar la naturaleza proteica y multiforme de la/s mujer/es. Ella, dirá Zaratustra, es un enigma. Y sin embargo, para los adeptos del eterno femenino -como los llamase De Beauvoir- una mujer es como cualquier otra, repetible, proyectable, y por lo tanto, dominable y previsible. Quizás para asegurarse esto es que la viejecilla le advierte a Zaratustra: “¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!”³³. El costo de la seguridad es, efectivamente, la castración.

Y aún así, como ya lo hemos dicho reiteradas veces, la mujer (vida) es una mujer salvaje que se niega a ser reducida a una lógica del cálculo y la previsión. Quizás sea por eso que ese granítico fondo de lo femenino, “la ‘mujer en sí’: [no sea otra cosa que] lo eternamente inaccesible”³⁴.

Aquí se posa una pregunta: ¿Acaso debería ser Nietzsche más piadoso con las mujeres doctas/camellos que lo que lo ha sido con los varones doctos/camellos?

³² *HL*, §5, *KSA* 1, p. 284 (*Cl.ii*, § 5, p. 82).

³³ *Za*, “Von alten und jungen Weiblein”, *KSA* 4, p. 186 (*Z*, “De las mujeres viejas y jóvenes”, p. 107).

³⁴ *HL*, §5, *KSA* 1, p. 284 (*Cl.ii*, § 5, p. 82). Es interesante que Nietzsche conecte la figura del eunuco, del hombre castrado, con la idea de la mujer en sí. Lo que prima en este punto a nuestro juicio es el énfasis puesto en el carácter “castrado” de la afirmación de un eterno femenino. Eterno femenino que, por su parte, se vincula inmediatamente con la idea de lo inaccesible. Y no podríamos dejar de señalar aquí que fue el propio Kant quien señalase en su primera crítica el carácter incognoscible de la cosa en sí (*das Ding an sich*).

b. *La mujer leonina: "El era, él temía cual mujer castradora"*

"Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto."

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Si "el hombre se crea una imagen de la mujer, y la mujer se forma de acuerdo a esta imagen"³⁵, como el sabio le explicase al joven corrompido; "una dura ley", la de la docilidad, es la que parece quedarle reservada a las mujeres. Y aún así, el espíritu quiere conquistar su libertad y ser señor de su propio desierto. "Emancipación femenina": gritan las mujeres que han cargado el ideal de la mujer en sí. La ruptura con la ley milenaria, con los tradicionales valores falocéntricos, puede interpretarse como el rugir de esa leona. El "yo quiero" se enfrenta aquí al "yo debo", "la mujer **quiere** llegar a ser independiente: y para ello comienza ilustrando a los hombres acerca de la 'mujer en sí' [...]"³⁶. Éste es el gesto paradójico que señala Derrida en esta (posible) segunda figura de lo femenino en Nietzsche:

"2. La mujer es condenada, despreciada como figura o potencia de verdad, como ser filosófico y cristiano, ya sea que se identifique con la verdad, ya que, a distancia de la verdad, la represente todavía como un fetiche en su provecho, sin creer en ella, pero permaneciendo, por astucia e infantilismo (la astucia siempre está contagiada de infantilismo), en el sistema y en la economía de la verdad, en el espacio falocéntrico.

³⁵ *FW*, § 68, *KSA* 3, p. 427 (*CJ*, § 68, p. 72).

³⁶ *JGB*, "Siebentes Hauptstück", *KSA* 5, § 232, p. 170 (*MBM*, "Sección séptima", § 232, p. 181). Sobre la lectura nietzscheana de la emancipación femenina ver fundamentalmente: *MA I*, § 416, *KSA* 2; *JGB*, §§ 232 y 239, *KSA* 5; *EH*, "Warum ich so gute Bücher schreibe", § 5, *KSA* 6. Ver sobre esta cuestión las lecturas de Nesbitt Opper, F., *Nietzsche on Gender. ed. cit.*, "Emancipated Women", pp. 29-35; Derrida, *Ep*; Oliver, K., "Woman as Truth in Nietzsche's Writing", pp. 66-80. Estas interpretaciones enfatizan la necesidad de pensar la crítica nietzscheana a los movimientos de emancipación femenina en el contexto general de su crítica al espíritu democrático y de rebaño. Derrida señala: "[...] en verdad las mujeres feministas contra las que Nietzsche multiplica los sarcasmos, son los hombres./ El feminismo es la operación por la que una mujer quiere asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, reivindicando la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, con toda la ilusión viril, el efecto de castración que conlleva" (*Ep*, p. 50 – *Es*, p. 42).

El proceso es visto ahora desde la perspectiva del artista travestido. Pero éste cree todavía en la castración de la mujer y se conforma con la inversión de la instancia reactiva y negativa. Hasta aquí la mujer es dos veces la castración: verdad y no-verdad.”³⁷

La crítica al movimiento de emancipación femenina, que tanta urticaria ha producido (y aún lo hace) a la interpretación feminista, puede ser comprendida en el marco más general de la crítica nietzscheana al pensamiento “democratizador” que apunta a la supresión de la jerarquía y en el que se acomunan el cristianismo, la ilustración, la moral, la ciencia, la lucha por la igualdad de derechos (entre las mujeres y los varones, pero también entre los varones entre sí³⁸). Aquí la mujer que lucha contra el gran dragón queda presa de ese mismo desierto del que desea ser señora: la lógica de la verdad ilustrada del varón respecto del cual se quiere liberar. En el desierto del falocentrismo, diría Derrida, reproduce en el modo de la inversión reactiva el mismo *lógos* del que pretende emanciparse: el de la verdad. Para liberarse de la ley que le ordena docilidad a través de la figura de la verdad de la mujer, restituye el lenguaje de la “mujer en sí”. La mujer castrada deviene castradora para decir “no” a la misma castración³⁹. Nos preguntamos aquí si Antígona cuando lucha con la voz de Creonte aceptando las armas del mismo no juega en alguna medida el juego de la mujer-leona de la emancipación femenina. Antígona es, en esta medida, una mujer castradora. Y ella nos proporciona la cifra para pensar la miopía nietzscheana en lo que

³⁷ Derrida, J., *Ep.*, p. 78-79 (*Es.*, p. 64).

³⁸ Esta enumeración, por su parte, podría ampliarse incluyendo en la lista a los movimientos socialistas, anarquistas y comunistas.

³⁹ Nesbitt Opper señala que Nietzsche dirige gran parte de sus ataques a las mujeres de modo irónico. Así, lee los aforismos que *La ciencia jovial* dedicados a la mujer (§§ 59-75) en clave irónica y compara esta estrategia con el rugido del león. “Cuando el león ruge ‘un NO sagrado, incluso al deber’ en una formulación irónica, él está a la vez articulando el deber desde la perspectiva de los que creen en él, así como negándolo” (“Yes, Life is a Woman” en *Nietzsche on Gender*, ed. cit., p. 90. La traducción es nuestra).

respecta la importancia que ha tenido para el movimiento de emancipación femenina la apropiación y recreación plástica del dispositivo “masculino” de la verdad y la igualdad ⁴⁰.

Teniendo en cuenta lo anterior –esa especie de miopía vidente nietzscheana– quisiéramos recuperar la interpretación de Oliver. Según ella, la mujer castradora representa la “voluntad de ilusión” que utiliza la lógica de la verdad sólo para obtener lo que desea. En este punto, es interesante la relectura que propone la autora sajona en relación a la interpretación derrideana. Su esfuerzo se orienta a complementar, en una clave afirmativa, eso que se intentaba zanjar del posicionamiento nietzscheano subsumiendo su detracción de los movimientos emancipatorios de la mujer al contexto más amplio de la crítica a la reactividad gregaria. Si para el argelino la mujer castradora es eminentemente reactiva, aspecto a partir del cual se comprende la crítica nietzscheana en un marco más abarcador y en cierta medida por fuera del problema específico de la discusión sobre los derechos específicos de la mujer, para Oliver esta operación no se agotaría en la mera inversión reactiva de la lógica de la verdad. La mujer castradora no sería sólo aquella que “se cree todavía en la castración”, como el león se sabe en el desierto, sino que también “ella castra la metafísica de la verdad, le quita su poder, al utilizarla contra sí misma”⁴¹.

⁴⁰ En este punto acordamos con la necesidad de enmarcar el duro embate nietzscheano contra los movimientos feministas en su crítica al espíritu democrático, dogmático y de rebaño –el cual no es, en ningún sentido, privativo de las mujeres. Más allá de esto, estimamos que en este aspecto el filósofo no valora suficientemente la importancia histórica que dicho movimiento tuvo en el derrocamiento del *status quo* contra el cual el propio pensador alemán se enfrentase. Quizás estamos nuevamente ante un Nietzsche que se muestra ciego y vidente a la vez, simultánea e inescindiblemente miope y lúcido. Una mirada aguda se observa en el señalamiento del uso del dispositivo dogmático de los varones por parte de las mujeres (el lenguaje falocéntrico, podríamos decir junto a Derrida). Y aún así, debemos remarcar una profunda miopía en el repudio radical –y casi sin matices– del movimiento femenino de emancipación al no reconocerle la potencia recreativa y plástica que dicha apropiación supuso por parte de dicho movimiento. Podríamos insistir aquí con la figura de Antígona, aquella que apropiándose de la voz de Creonte utilizara el propio lenguaje de los varones para oponerse y deconstruir esa legalidad falocéntrica.

⁴¹ Oliver, K., “Woman as truth in Nietzsche’s Writing”, ed. cit., p. 73.

Nuevamente Antígona: la que usa el propio discurso de Creonte en su contra. Una ruptura de su lógica que apela a las propias herramientas de aquello contra lo cual se combate.

Como Antígona hablando la lengua de Creonte, la mujer que representa la voluntad de ilusión y actúa el *lógos* ilustrado del varón del cual pretende emanciparse, “posa como la verdad, pero nunca se toma seriamente a sí misma”⁴². No podemos dejar aquí de recordar el temor que Nietzsche afirma le provoca al hombre el deseo, el querer, de esa mujer castradora:

“Hasta ahora, por fortuna el aclarar las cosas era asunto de hombres [esto lo sabía muy bien Antígona], don de hombres –con ello éstos permanecían ‘por debajo de sí mismos’; y, en última instancia, con respecto a todo lo que las mujeres escriban sobre sí ‘la mujer’ es lícito reservarse una gran desconfianza acerca de si la mujer *quiere* propiamente aclaración sobre sí misma- y *puede* quererla.... Si con esto una mujer no busca un nuevo *adorno* de sí –yo pienso, en efecto, que el adornarse forma parte de lo eternamente femenino-, bien, entonces lo que quiere es despertar miedo de ella: -con esto quizá quiera dominio. Pero no *quiere* la verdad: ¿qué le importa la verdad a la mujer!”⁴³

Aquí Nietzsche parece arrojar una pista que contribuye a lo señalado por Oliver⁴⁴. El león *quiere* su libertad, y no la verdad que esconden esos valores milenarios contra los que se enfrenta. La mujer castradora quiere ser señora de su desierto. Pero esto implica no abandonarlo: sigue en el espacio de la verdad para destruir esa misma verdad. Así se entiende que para luchar contra esa “mujer en sí” que la condena a la docilidad y la

⁴² *Ibidem*.

⁴³ JGB, “Siebentes Hauptstück:”, § 232, KSA 5, p. 171 (MBM, “Sección séptima”, § 232, p. 182).

⁴⁴ Si bien juzgamos que lo señalado por Oliver en esta figura de la mujer que usa y deconstruye el modelo del varón/verdad tiene asidero en los textos, consideramos que ocupa un papel menor en los escritos nietzscheanos. Los mismos reflejan mayormente un fuerte embate contra la lucha de las mujeres por su emancipación. Aún así, estimamos que –al igual que lo hemos observado en relación a la (ciega y vidente) lectura de Nietzsche sobre Darwin- existen herramientas nietzscheanas para no limitar a esta “mujer leona” al ámbito de la mera reactividad. Siguiendo esta senda hemos desarrollado este apartado que reescribe, junto a la mano de Oliver y del propio Nietzsche, la figura de la “mujer castradora” que Derrida re-construye en el *corpus* nietzscheano.

propiedad, apele a la misma idea de “mujer en sí”. Aquí es cuando, en el mismo cuerpo de los escritos nietzscheanos, la mujer que busca la igualdad de derechos no es simplemente denostada, sino que también se le reconoce el “gran arte” de la mentira, “su máxima preocupación por la apariencia y la belleza.”⁴⁵. Pero en este juego existe un gran peligro, el mismo que sufre el león –y el espíritu libre-: construir una nueva casa más segura. Oliver explica que el riesgo de la mujer castradora es convertirse en una nueva mujer castrada que queda presa de su propia ilusión.

“Hermanos míos, ¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que renuncia a todo y es respetuosa?

Crear valores nuevos- tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear-eso sí es capaz de hacerlo el poder del león”⁴⁶

Nietzsche encuentra en el movimiento de emancipación femenina algo de “estupidez”, “una estupidez casi masculina, de la cual una mujer bien constituida –que es siempre una mujer inteligente- tendría que avergonzarse de raíz”, que se traduce en un “retroceso” y “degeneración”. “En la medida en que de ese modo se posesiona de nuevos derechos e intenta convertirse en ‘señor’ e inscribe el ‘progreso’ de la mujer en su banderas y banderitas, en esa misma medida acontece, con terrible claridad, lo contrario: *la mujer retrocede*”⁴⁷. Puede que no acordemos en este diagnóstico nietzscheano (así como no “acordamos” en su lectura de Darwin). y aún así Nietzsche parece alumbrar un aspecto del movimiento feminista que no quisiéramos dejar de mencionar. El riesgo. ¿Cuál es el peligro del león que lucha contra los valores milenarios? Establecer nuevos valores milenarios. ¿Cuál es el peligro de la reivindicación de los derechos de la mujer? La mujer en sí. La

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Za, “Von den drei Verwandlungen”, *KSA* 4, p. 30 (Z, “De las tres transformaciones”, p. 51).

⁴⁷ *JGB*, “Siebentes Hauptstück”, *KSA* 5, § 239, p. 176 (*MBM*, “Sección séptima”, § 239, p. 187).

construcción de una nueva “mujer”, “la mujer”, “cualquier mujer”. El establecimiento de una nueva identidad femenina cerrada y monolítica fue, y en algún sentido sigue siendo, uno de los peligros de los movimientos feministas. Detrás de esa miopía vemos entonces, nuevamente, algo de videncia en el planteo nietzscheano.

Y aún así, esta peligrosa figura de la mujer que “actúa” la verdad, la *mujer-performance*, a la vez que lucha contra ella, deja entrever -en su conexión con la valoración de la ilusión y de la lucha con las herramientas que el propio desierto nos da- la importancia del momento leonino en el que el “yo quiero” se impone sobre el “yo debo”. Cuando Antígona grita su libertad de actuar con independencia del deber de Creonte, lo hace por medio del *lógos* del cual pretende independizarse. Ella quiere su libertad. Y por eso ama la apariencia y actúa el rol de Creonte.

El león es la “libertad de” desprendimiento respecto de los valores milenarios que crea el horizonte de “libertad para” crear nuevos valores. Asumimos que el *corpus* nietzscheano (y también el derrideano) aporta algunos elementos para pensar no sólo una lectura negativa de los movimientos feministas -que es por su parte la que predomina-, sino que también brinda algunas claves para desarrollar una visión más afirmativa del movimiento femenino de emancipación. En la medida en que podemos identificar un impulso deconstructivo que “viene a solicitar la diferencia, en el sentido en que *solicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar la totalidad”⁴⁸ del edificio falocéntrico de la economía “varonil” de la verdad, es posible pensar dicho movimiento en términos de una apropiación y desviación del dispositivo que genera las condiciones para la

⁴⁸ Derrida, J., “La Différance” en *Márgenes de la filosofía*, trad. cit., p. 56.

aparición de la diferencia, *i.e.*, para un “nuevo crear”. Y para todo nuevo crear, yo lo explicaba Nietzsche, es necesario el león, la mujer leonina.

c. La mujer niña: “El era, él amaba cual mujer afirmativa”

“Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?”

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

El niño juega el juego del crear, del decir sí, ese primer movimiento, esa rueda que se mueve por sí misma y que conquista su mundo, su voluntad. Él es el creador que se atreve a erigir un sentido propio. Por ello, es olvido y un nuevo comienzo. Si no tuviese la facultad de olvidar y de desprenderse de las interpretaciones pasadas, no podría construir una significatividad nueva. Y es a esta posibilidad de configurar una perspectiva que no esté atada a una tradición temerosa de toda modificación y transformación, a esta inocencia⁴⁹, a lo que el niño dice su “santo sí”⁵⁰.

La libertad para crear propia del niño es la libertad de la independencia, de la posibilidad de conquistar caminos y de adentrarse en el mundo de las tentativas para poder

⁴⁹ Franco Ferraz señala la relación entre la inocencia, la libertad, el olvido y la creatividad del niño en su artículo “Das três metamorfoses: Ensaio de ruminação” en Muricy, K. (Comp), *Cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio: [o que nos faz pensar]*, Brazil, 2000, p. 52.

⁵⁰ Para un desarrollo más pormenorizado de la figura del niño en el pensamiento nietzscheano ver: Cano, V., “XV. Jugando el juego del olvido. La figura del niño en el pensamiento nietzscheano” en Martínez Cisterna, G. y Quesada Martín, J. (Comps), *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del Congreso Internacional*, México, Ediciones Hombre y Mundo, 2009, pp. 451-480. Algunos de los aspectos que hemos tratado en este texto son recuperados en este apartado.

decir sí a una nueva constelación de sentidos. Por esto ha luchado Zaratustra, por la “bondad creadora” del que puede y dice sí.

“Mas yo soy uno que bendice y que dice sí, con tal de que tú estés a mi alrededor, ¡tu puro! ¡luminoso! ¡tu abismo de luz!- a todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí.

Me he convertido en uno que bendice y que dice sí, y he luchado durante largo tiempo, y fui un luchador, a fin de tener un día las manos libres para bendecir.”⁵¹

Zaratustra es un niño porque ha conquistado la libertad afirmativa de la creación. En palabras de Vattimo, “el sí del niño no es fatalismo porque nace de un acto de libertad, que no consiste en aceptar conscientemente aquello de lo que no podemos escapar en ninguna forma, sino en hacernos capaces de nuevas creaciones, de crear valores y no de someternos a ellos”⁵². Es un espíritu libre que tras abandonar la propia casa y embarcarse en un mundo de tentativas afirma una posibilidad, una perspectiva que se asume como propia. Es *su* mundo, *su* voluntad. Pero siempre sobre ese abismo que implica el haber abandonado la pretensión de un lugar seguro. Más allá de la voluntad de aseguramiento, de fijar un mundo “museo” de sentidos petrificados, más allá de la lógica de la castración y de la verdad, y aceptando la mutabilidad de las interpretaciones, el niño dice sí porque se atreve a optar, temporalmente, por uno de los matices que ofrece la vida. Pero el niño no cae en el peligro al que, como advirtiera Nietzsche, está sometido todo espíritu que se arriesga a adentrarse en mares remotos. Ha esquivado el peligro del león, de esa mujer leonina que en su lucha en el desierto es susceptible de establecer un nuevo dios, una nueva verdad, una mujer

⁵¹ Za, “Vor Sonnen-Aufgang”, *KSA* 4, p. 208-209 (Z, “Antes de la salida del sol”, p. 235).

⁵² Vattimo, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. Jorge Binaghi, Península, Barcelona, 2003, pp. 325-326.

verdadera o una mujer en sí que esencializa lo eterno femenino. La creación del niño es una creación provisoria. Es un juego que se re-crea a sí mismo, es una rueda que no se detiene.

El niño crea a la manera del juego heraclíteo. Construye castillos junto al mar que serán arrastrados por la ola que da lugar a una nueva construcción. Y este juego de la creación es, entonces, también el juego del olvido. Sólo por que el niño *es* olvido puede jugar el eterno juego del crear. Sólo porque esa fuerza activa arrasa como una ola que llega a la orilla lo construido, existe la posibilidad para un nuevo decir sí. *Tabula rasa* significa el olvido: este es el tablero donde juega el niño. Si bien, como Nietzsche afirma en sus *Segundas consideraciones intempestivas*, “[. . .] sólo por la energía para utilizar lo pasado para la vida, para hacer de lo ya ocurrido de nuevo historia, llega el hombre a ser hombre”⁵³, lo que equivale a decir que la condición humana reside en el carácter histórico; es preciso agregar que sin olvido, el hombre no podría ser niño, es decir, creador. Éste es, entonces, aquel en el que se conjugan lo histórico y lo ahistórico en una fuerza cuya plasticidad está siempre pronto a crecer –y partir- de sí misma. ¿Y la mujer? ¿La niña?

La pregunta, entonces, es si hay en Nietzsche un “más allá” de la mujer castrada y de la mujer de la castración. ¿Existe en el *corpus* nietzscheano un mujer afirmativa⁵⁴ que

⁵³ *HL*, § 1, *KSA* 1, p. 253 (*CI.ii*, § 1, p. 34). Este pasaje sustenta la tesis de Jaspers según la cual “Sin historia, el hombre dejaría de ser hombre” (“III. La historia y la época contemporánea” en *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, trad. E. Estiú, Bs. As., Sudamericana, 2003, p. 253).

⁵⁴ Tanto Derrida (“*femme affirmatrice*”), como Kofman (“*femme affirmative*”), Oliver (“*affirming woman*”) y Nesbitt Opper (“*emancipated woman*”) acuerdan en la existencia de una mujer afirmativa en el pensamiento del filósofo alemán. Es importante destacar que el argelino y Oliver plantean, como nosotros aquí, una tipología tripartita mientras que Kofman y Nesbitt distinguen dos tipos fundamentales de modos de configurarse de lo femenino en el pensamiento nietzscheano. Así, Kofman diferencia a la mujer degenerada y teológica que se caracteriza como una mujer impúdica (“*femme impudique*”) de la mujer afirmativa a la que identifica con Baubō y caracteriza como una mujer pudorosa (Cf. “Chapitre VIII. Annexe. Baubō. Perversion théologique et fétichisme” en *Nietzsche et la scène philosophique*, trad. cit.). Por su parte, Nesbitt distingue a la mujer emancipada, y no deberíamos dejar de reparar aquí en la modalización que introduce con esta designación al apuntar a la necesaria libertad que supone el acto creativo, de la mujer que encarna los valores de la comunidad, del rebaño.

diga sí y se atreva a un “nuevo comienzo”? ¿Encontramos a una mujer-niña en su filosofía?
 ¿Nos topamos acaso con una Antígona que no sólo juega el juego de Creonte sino que inaugura su propia ley ejemplar en los polémicos, polisémicos y muchas veces antitéticos escritos del filósofo en torno a la mujer? Derrida sostiene la presencia de una “mujer afirmativa” en la/s escritura/s nietzscheana/s:

“3. La mujer es reconocida, más allá de esta doble negación, afirmada como potencia afirmativa, disimuladora, artista, dionisiaca. No es que sea afirmada por el hombre, sino que se afirma ella misma, en ella misma y en el hombre. En el sentido que decía antes, la castración no tiene lugar. El anti-feminismo es a su vez invertido. Condenaba a la mujer sólo en la medida en que se encontraba y respondía al hombre desde las dos posiciones reactivas.”⁵⁵

He aquí la mujer afirmativa, aquella que como señala Oliver, no es ni la actriz de la “voluntad de verdad” ni de la “voluntad de ilusión”, sino de la “voluntad de poder”. Ella no necesita de la verdad⁵⁶. Del aseguramiento monolítico de una voluntad que pretende privar al devenir de su inocencia, hemos arribado a la mujer de carácter indómito que se presenta como nunca plenamente conquistable. Esta es la mujer de la que hemos venido hablando desde el inicio, aquella que se ha mostrado a través de velos distintos y ha conservado su pudoroso carácter enigmático. Ella, que como Pentesilea ante los ojos de Aquiles se

⁵⁵ Derrida, J., *Ep*, p. 79 (*Es*, pp. 64-65).

⁵⁶ Oliver señala que esta mujer se encuentra “fuera del discurso de la verdad”. En este punto discrepamos con la autora, cuya lectura hemos seguido atentamente hasta aquí, en la medida en que estimamos que Nietzsche es un pensador deconstructivo. Como dijese Derrida, la deconstrucción opera en las grietas del edificio de la metafísica, o en este caso, del discurso de la verdad (de la castración, de la ilustración varonil, o del monotonoteísmo). No hay un “por fuera” de la verdad, sino una “operación a distancia” respecto de la misma que la transfigura y la convierte en (no) verdad. Es decir, en la aceptación del carácter perspectivístico de la existencia. De allí que, a nuestro juicio, Nietzsche insista en la homologación entre la mujer y la verdad. Cf. *FW*, “Vorrede zur zweiten Ausgabe”, § 4, *KSA* 3; *Za*, “Vom Lesen und Schreiben”, *KSA* 4; *JGB*, “Vorrede”, “Siebentes Hauptstück”, § 220, *KSA* 5. La posibilidad de mostrar la no-verdad de la verdad, el carácter eternamente “superficial” de la mujer, la imposibilidad de dar con una “roca granítica” por debajo de las máscaras, se produce en ese juego al interior del propio *lógos* de la verdad. Sobre la cuestión de la verdad entendida como mujer ver: Münnich Busch. S., *Nietzsche: la verdad es una mujer*, Santiago de Chile, Editorial universitaria, 1994.

presenta como una “mujer inconcebible”, escapa a toda constitución última y definitiva de su identidad⁵⁷. Es en este “espacio” de la mujer afirmativa, creadora, donde hemos de ubicar a la vida, la *vitae femina* o fémina vital.

Lejos de los dos modelos (mayoritariamente) reactivos de la mujer castrada y la castradora, la positividad de lo femenino se configurará en torno la idea de creación. De allí que podamos decir que el sí de esta fémina es la santa afirmación del niño: la afirmación de la creación. La mujer afirmativa, la mujer niña, es aquella que “juega el juego del crear”. Ella es la que tiene que superarse siempre a sí misma: la niña creadora que le confía a Zaratustra sus caminos afirmativos y lo lleva a sostener que “quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, éste tiene que ser antes un aniquilador y quebrantador de valores”⁵⁸. Leona y niña a la vez: he ahí la mujer que ama afirmativamente, con “bondad creadora”.

La mujer afirmativa posee la potencia de la creación y la aniquilación. Ella *es*, en este sentido, la vida “tentadora, buscadora, encantadora! [ante la cual Zaratustra exclama:] ¡Quien no te amaría a ti, pecadora inocente. Impaciente, rápida como el viento, de ojos infantiles”⁵⁹. La vida posee la mirada infantil propia de todo creador. Kofman sostiene que la mujer no teleológica nietzscheana es una “mujer pudorosa” que afirma la potencia de la vida y la creación, y que a diferencia de la “mujer impúdica” (*femme impudique*) no es cómplice de la tradición teleológica y dogmática en el que se inscribe el discurso (y el

⁵⁷ Ante Penthesilea, dice Aquiles: “¡Oh, tú, resplandeciente aparición que te me presentas cual bajada del éter abierto un instante, dime, mujer inconcebible, ¿quién eres? ¿Cómo he de llamarte cuando mi alma cautiva, me pregunte a quién pertenece?!” (*Penthesilea*, trad. cit., p. 92)

⁵⁸ *Za*, “Von der Selbts-Ueberwindung”, *KSA* 4, p. 149 (Z, “De la superación de sí mismo”, p. 172).

⁵⁹ *Za*, “Das andere Tanzleid”, § 1, *KSA* 4, p. 283 (Z, “La segunda canción del baile”, §1, p. 310).

fetichismo) de la castración⁶⁰. La mujer vital no está privada del poder. Ni castrada, ni castradora. *Vita femina*: una mujer de mirada añorada que se atreve a la potencia demoledora del crear.

El desplazamiento operado en el *corpus* nietzscheano desde la mujer-camello a la mujer de ojos infantiles nos permite sostener que no existe una “única mujer”, una sola mujer, en el pensamiento del filósofo alemán. No son éstos los textos de un eunuco que cree que todas las mujeres son iguales –una y la misma-. Como lo expresa Kofman, “si bien Nietzsche recupera la expresión ‘de lo eterno femenino’ [*d’éternel féminin*], él distingue también diferentes tipos de mujeres como distingue distintos tipos de hombres.”⁶¹ ¿Acaso la verdadera misoginia no radicaría en la imposibilidad de ver matices, diferencias, en la figura de lo femenino así como los ve en la configuración del hombre? La escritora francófona sostiene que “desde el punto de vista genealógico, una mujer afirmativa [*femme affirmative*] está más cercana a un hombre afirmativo que una mujer degenerada [*femme dégénérée*].”⁶² E incluso podríamos aquí invertir el paralelismo y sostener que el hombre afirmativo, el creador, está más cerca de la mujer vital que el hombre decadente o degenerado.

La tipología de la mujer en Nietzsche ofrece, de este modo, una cifra para adentrarse en el laberíntico *corpus* de textos que el filósofo nos ofrece, a la vez que permite mostrar la

⁶⁰ Cf. Kofman, S., *Nietzsche et la scène philosophique*, ed. cit., “Chapitre VIII. Annexe: Baubô. Perversion théologique et fétichisme”, pp. 246-247. La tipología de Kofman, como lo hemos indicado en la nota 53 del presente capítulo, a diferencia de la que propone Derrida, es dual. Distingue entre una mujer reactiva, a la que denomina “mujer impúdica”, que reuniría a la mujer castradora y a la castrada de la tipología derrideana, y una “mujer pudorosa” que es fiel a sí misma y afirma la potencia de la creación.

⁶¹ Kofman, S., *Op. Cit.*, p. 249. La traducción es nuestra.

⁶² *Ibidem*.

imposibilidad de encontrar un “nuevo” representante de “lo eterno femenino” entendido en términos esencialistas. No hay una “verdadera” mujer, una *Weib an sich*, en los escritos del pensador alemán. En todo caso, cuando aparece se limita a ser el conjunto de “algunas verdades” provisionarias y personales.

El punto estará ahora en mostrar en qué medida dicha figura de la mujer-niña -la *femme* afirmativa-, en la medida en que representa la voz seductora de la creación, se identifica con la mujer parturienta. Quisiéramos recuperar en este momento lo señalado por Oliver en su texto *Womanizing Nietzsche*. Allí la autora nos fuerza a detenernos en el que hecho de que “Derrida no identifica ninguna de estas tres mujeres [de su tipología: la castrada, la castradora y la afirmativa] con la madre, apenas menciona a la madre”. Y este mismo “olvido” también se hace presente en la tipología de Kofman, quien mientras “menciona a la madre, no la posiciona en su tipología”⁶³. A nuestro juicio, y siguiendo este camino de “feminización” de Nietzsche, la conexión entre la mujer afirmativa y la madre, entendida ésta como la “parturienta”, es el elemento central que permite conectar los pasajes sobre la vida con los de la mujer. Y será esta vinculación entre la mujer afirmativa, la vida y la parturienta lo que intentaremos esclarecer a continuación.

⁶³ Oliver, K., *Womanizing Nietzsche. Philosophy's Relation to the "Feminine"*, New York-London, Routledge, 1995, p. 151 (La traducción es nuestra). En este punto quisiéramos hacer una aclaración. Si bien acordamos con la autora en que efectivamente se produce en los textos de Derrida y de Kofman cierto borramiento –una cierta invisibilización– de la figura de la madre (“olvidando a la madre”, dirá Oliver - *Forgetting the mother*), y aún cuando Derrida no opere la identificación entre la mujer afirmativa y la madre pero sostenga que “Nietzsche es el pensador del embarazo”; disentimos en el “valor” que la autora le concederá a dicho “olvido” de la conexión entre la mujer y el embarazo. A su juicio, es esta vinculación donde el pensamiento de Nietzsche (y Derrida) opera una “exclusión de lo otro femenino” (*preclusion of a feminine other*), en la que “lo femenino, lo maternal, y la mujer han sido fusionados en un modo que contribuye a la expulsión de todas ellas [*i.e.*, de las mujeres]” (p. xii). Por nuestra parte, creemos que la posibilidad de “feminizar” a Nietzsche estriba precisamente en la elucidación del vínculo entre la semántica de la mujer afirmativa y la de la madre. Semántica esta que, como lo hemos desarrollado, supone el reconocimiento de una multiplicidad de configuraciones de lo femenino. Recuperaremos esta objeción de Oliver en nuestras “Conclusiones (aristofánicas)”.

ii. El modelo blanchoteano de la incompletud: para una economía erótico-tanática de la vida.

“[...]La insuficiencia no se concluye a partir de un modelo de suficiencia. No busca lo que la pusiera fin, sino más bien el exceso de una carencia que se profundiza a medida que se colma”

Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*

Recuperemos la idea simmleana de “inadecuación originaria” a partir de lo que hemos dado en denominar el modelo blanchoteano de la incompletud. Como explicásemos en el capítulo anterior, es la misma inadecuación o imposibilidad de saldar la brecha que distancia los órdenes de legalidades antinómicos lo que garantiza la constante sobreabundancia y rebasamiento de la vida. En este sentido, sostenemos junto a Blanchot que la insuficiencia (del “más que vida” y el “más vida”) debe ser comprendida más allá de cualquier modelo de completud en tanto es la misma falta la que oficia de fuente de excedencia⁶⁴.

⁶⁴ Diremos entonces que el exceso de la vida se origina en una falta: la falta de adecuación de los regímenes antagónicos. Esposito sostiene que “la vida [en Nietzsche] no evoluciona a partir de un déficit inicial, sino a partir de un exceso.”, y en este sentido lo que encuentra el autor italiano es una “falta por exceso” que se ubicaría a la base de la riqueza dionisiaca de la vida. Lo que intentaremos mostrar a través del desarrollo del modelo blanchoteano es que la riqueza de la vida se produce, precisamente, a partir de lo contrario de lo señalado por el autor italiano. Así, más que “una falta por exceso” nos encontraremos con un “*exceso por falta*” donde la falta o incompletud se traduce en la excedencia de lo vital. Para interpretación espositiana de Nietzsche, ver “3. Biopoder y biopotencia” en *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. C. R. Molinari Marotto, Bs. As., Amorrortu, 2006. En este mismo capítulo, Esposito señala en la dinámica vital “fuerzas encontradas”: las que crean y las que destruyen. En este punto, como ya lo hemos señalado en el capítulo precedente, acordamos con el filósofo italiano. Aún así, estimamos que el modo de pensar la vinculación entre ambas es insatisfactorio. En primer lugar, objetamos la identificación de las fuerzas creativas con las fuerzas que acrecientan y las disolutivas con aquellas que reducen o debilitan dado que la posibilidad misma de acrecentamiento está dada por la inextricable unión de ambas; y en segunda instancia, disentimos respecto de la mera inversión que el pensador efectúa de la perspectiva darwiniana. Esposito señala correctamente que “Nietzsche rechaza la idea de un déficit inicial que impulsaría a los hombres a la lucha por la supervivencia según una selección destinada a favorecer a los más aptos.” (p. 151). Y si bien acordamos en lo que respecta a la impugnación nietzscheana de la lucha por la existencia darwiniana, consideramos que no es necesario por ello sostener, como lo hace Esposito, que la prodigalidad de la vida, su “exceso”, deba plantearse más allá de

a. La lógica intrusiva de la vida.

“Dying
Is an art, like everything else.
I do it exceptionally well”

Silvia Plath, *Lady Lazarus*

“Aislar la muerte de la vida, no dejarlas entrelazarse
intimamente, cada una intrusa en el corazón de la
otra: he aquí lo que nunca hay que hacer.”

Jean-Luc Nancy. *El intruso*

¿Cómo pensar esa “insuficiencia originaria” que planteara Simmel a propósito de la vida? ¿Cómo comprender la inadecuación que se da entre los dos regímenes antagónicos de ley? Quizás no haya un mejor punto de partida para ello que lo señalado por Blanchot en relación a lo que hemos de denominar el “modelo de la incompletud”. La inadecuación de la vida, diremos junto al pensador francés, “no se concluye a partir de un modelo de suficiencia”⁶⁵. Por el contrario, es la misma imposibilidad de superar dicha insuficiencia la

todo déficit o falta. Es en este punto donde nos apartamos de la lectura espositiana. Como desarrollaremos en este apartado, es la falta de adecuación entre los órdenes antagónicos de la vida lo que garantiza su prodigalidad y sobreabundancia. Para un desarrollo más pormenorizado de la crítica a la interpretación espositiana del concepto de vida en Nietzsche, ver: Cragnolini, M., “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito” en Mendiola, Ignacio (coord) *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009. Para un desarrollo de la vinculación entre las ideas de *communitas* e *immunitas* con el pensamiento nietzscheano, cf, Cano, V., “Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, Universidad de Málaga, 2010 (en prensa).

⁶⁵ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 2002, p. 22. En este punto es pertinente realizar la misma aclaración metodológica que hemos hecho a propósito de Derrida y Simmel. No nos proponemos aquí desarrollar la interpretación blanchoteana de Nietzsche sino utilizar el concepto de “incompletud” que el mismo recupera a propósito de su propio posicionamiento en la problemática de la comunidad. El concepto se desarrolla a nivel de un pensamiento ontológico del *Mit-Sein* (ser-con) que se desplaza del eje de la sociología hacia la metafísica, y abandonando la senda que tan fuertemente marcara F. Tönnies en el siglo XIX con su ya clásica distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. Blanchot se propone pensar el ser-con a partir de esta idea de incompletud que toma de Bataille. Aquí el ser en común no será inteligido a partir de individualidades completas y cerradas que entran en relación, sino que la comunidad inconfesable “asentará” el *mit-sein* en la finitud e incompletud que como lo señala Bataille está a la base de todo ser vivo. Para un desarrollo del principio de incompletud ver Bataille, G., *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943. Sobre la apropiación de dicho concepto por Blanchot, ver “La exigencia comunitaria:

que genera el exceso y sobreabundancia que caracterizan al fenómeno de lo vital. La vida es esa insuficiencia, esa inadecuación de sí respecto a sí, que se resiste a ser reconducida a cualquier lógica de la completitud.

El pensamiento nietzscheano, como ya lo hemos señalado, opera una identificación entre la vida y la *Wille zur Macht*. Es esta identificación la que intentaremos elucidar a partir de una (an)economía de las fuerzas que no puede ser reducida a un modelo de la suficiencia. Si bien la dinámica de la vida es tematizada por Nietzsche esporádicamente a lo largo de todo el *corpus* de su obra, es en tres obras tardías⁶⁶ -*Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*- donde la misma reviste un tratamiento unificado en torno a la idea de la voluntad de poder. Es posible rastrear en estos textos algunos elementos centrales para esclarecer el modelo de la incompletud, así como su vinculación con el pensamiento sobre la plasticidad y la mujer.

La identificación entre la vida y la voluntad de poder, como ya lo observásemos a propósito de la polémica con Darwin, apunta a caracterizar el movimiento vital en términos de la intensificación y aumento de poder. En el texto de 1886 podemos leer: “Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza – la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de

Georges Bataille”, “El principio de incompletud” y “¿Comunión?” en *La comunidad inconfesable*. Para un desarrollo de la interpretación blanchoteana del pensamiento de Nietzsche, cf. “Nietzsche et le écriture fragmentaire” en *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969; “Du côté de Nietzsche” en *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949; y *La escritura del desastre*, trad. de Place, P., Caracas, Monte Ávila, 1987.

⁶⁶ A su vez, hemos de recuperar fundamentalmente los fragmentos póstumos que corresponden a este período de madurez del pensamiento nietzscheano. Esto no impedirá que nos remitamos a obras y fragmentos de otras etapas con el fin de elucidar la cuestión que aquí nos ocupa. Simplemente nos limitamos aquí a señalar que hay una presencia más notoria de la problemática de la vida y la voluntad de poder en los escritos tardíos de la filosofía de Nietzsche.

esto”⁶⁷. Será a través de un doble movimiento afirmativo-negativo que la vida operará su acrecentamiento de poder. Este doble movimiento ha de ser entendido en términos de la colisión de dos regímenes antagónicos: el constructivo y el disolutivo. O para ponerlo en términos simmelianos, el más-vida y el más-que-vida. Será en esta lucha (intrusiva) entre dos órdenes contradictorios donde la vida se presentará como una parturienta eternamente fértil. Al fin al cabo, como dijera Zaratustra a los sapientísimos, “la voluntad de poder, [no es sino]- la inexhausta y fecunda voluntad de vida [*Lebens-Wille*].”⁶⁸

Analicemos, entonces, ese juego⁶⁹ combativo de las fuerzas constructivas y disolutivas que produce formas al mismo tiempo que las destruye. En su aspecto constructivo, la vida es in-formadora o conformadora, *i.e.*, plasmadora de formas y figuras. Este aspecto afirmativo de la dinámica vital se orienta a resaltar la posibilidad de las fuerzas de erigirse en perspectivas, puntos de vista, o interpretaciones que le dan distintos “sentidos” a la vida. Tal como lo expresa Nietzsche en sus escritos póstumos, la

⁶⁷ JGB, “Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen”, § 13, KSA 5, p. 27 (MBM, “Sección primera: De los prejuicios de los filósofos”, § 13, p. 34).

⁶⁸ Za, “Von der Selbts-Ueberwindung”, KSA 4, p. 147 (Z, “De la superación de sí mismo”, p. 170).

⁶⁹ Cabría destacar aquí que la idea de juego es muy importante en el pensamiento nietzscheano. Bataille enfatiza este aspecto en su texto *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. F. Savater, Madrid, Taurus, 1986. Allí sostiene -y recordemos que a nuestro juicio la excedencia de la vida señala su apertura hacia lo imposible, hacia lo otro de sí: “Y la suerte, el juego, suponen lo imposible en el fondo” (p. 137). En ocasiones, para explicar la imagen del devenir, que como señalamos es un concepto límite al que apunta la vida, Nietzsche apela en ocasiones al juego heraclíteo. Así, sostiene en uno de sus *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* que: “Entre los hombres fue Heráclito, en cuanto hombre, algo inaudito; y si ciertamente era visto cuando prestaba atención al juego de los niños bulliciosos, al hacerlo, no obstante, meditaba en lo que un mortal jamás hubiera meditado en circunstancia pareja – en el juego del gran niño-mundo Zeus y en la eterna burla de la destrucción y el surgimiento del mundo.” (“Ueber das Pathos der Wahrheit” en *Fünf Vorreden zur fünf ungeschriebenen Büchern*, KSA 1, p. 758. Traducción española: *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, trad. A. del Río Herrmann, Madrid, Taurus, 1999, “Sobre el pathos de la verdad”, p. 19). Ver también, PHG, § VII, KSA 1.

“logización”, “sistematización” y “racionalización” constituyen los recursos propios de la vida⁷⁰. No debemos, entonces, dejar de advertir que

“[...]se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; [si] con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, **creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas** [*neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte*], por influjo de las cuales vienen luego la ‘adaptación’; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en lo que la **voluntad de vida** [*Lebenswille*] **aparece activa y conformadora** [*formgebend*]”⁷¹.

La vida es este “querer-sojuzgar”, “querer-dominar”, que se “enseñorea” por medio de su afán configurador⁷². Desde esta perspectiva, la voluntad de poder es impulso configurador (*Bildungstrieb*⁷³). Y sin embargo, proseguirá Nietzsche, esta fémica es también “la esfera entera del devenir y la caducidad [*die gesammte Sphäre des Werdens und der Vergänglichkeit*]”⁷⁴. El continuo y plástico movimiento vital se paralizaría y estancaría en las formas existentes si no implicase un aspecto disolvente. La vida se rebasa constantemente, pues de no hacerlo no podría ser aquello que se supera constantemente a sí mismo. De allí que le sea intrínseco su devenir disolutivo⁷⁵. En *La genealogía de la moral* Nietzsche enfatiza este elemento disgregante y sostiene que “[.. .] la vida actúa

⁷⁰ Cf. *NF*, *KSA* 12, November 1887- Herbst 1885- Frühjahr 1886: 1 [58], 1; Herbst 1885- Herbst 1886: 2 [108], 2 [151]; Sommer 1886- Frühjahr 1887: 6 [11], 6 [14]; Ende 1886- Frühjahr 1887: 7 [9], 7 [25]; Herbst 1887, 9 [13], 9 [91], 9 [97], 9 [144]; *KSA* 13, November 1887- März 1888: 11 [99]. Cacciari enfatiza este aspecto de la voluntad de poder como configuradora de formas que vuelven comprensible al mundo. Ver Cacciari, Massimo: “II. De Nietzsche a Wittgenstein. Lógica y filosofía alrededor del ‘Tractatus’”, en *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. México, Siglo XXI, 1992.

⁷¹ *GM*, “Zweite Abhandlung”, § 12, *KSA* 5 (*GMo*, “Segundo tratado”, § 12, p. 90. La negrita es nuestra).

⁷² Cf. también, *GM*, “Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?”, § 13, *KSA* 5.

⁷³ Para un análisis de la *Bildungstrieb* ver: Moore, G., “Nietzsche and the Evolutionary Theory” en Ansell-Pearson, K., *A Companion to Nietzsche*, especialmente pp. 524-529.

⁷⁴ *GM*, “Dritte Abhandlung”, § 11, *KSA* 5, p. 362 (*GMo*, “Tratado tercero”, § 11, p. 136).

⁷⁵ Cf. *JGB*, “Neuntes Hauptstück: was ist vornehm?”, § 259, *KSA* 5.

esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, **ofendiendo** [*verletzend*], **violando** [*vergewaltigend*], **despojando** [*ausbeutend*], **aniquilando** [*vernichtend*], y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter.⁷⁶ La vida en tanto movimiento de rebasamiento continuo necesita en la administración de sus fuerzas del momento de la aniquilación⁷⁷. Lo que equivale a decir que la vida necesita de la muerte. Es por este motivo que debemos pensar en una (an)economía⁷⁸ tanática de la vida, en la que ésta requiere del devenir mortífero de las fuerzas.

“Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Akt der Selbstaufhebung*]. Así lo quiere la ley de la vida, la ley de la ‘autosuperación’ [*Selbstüberwindung*] necesaria que existe en la esencia de la vida, [...]”⁷⁹.

Es la ley de la autosuperación, la que requiere del acto de supresión. Sin el devenir tanático de la fuerzas, la vida no podría ser (in)fiel a sí misma y autosuperarse. Gracias a la esfera de la caducidad, de la atrofía, de la muerte, están dadas las condiciones para que la vida siga el camino de ampliación de las fuerzas. He aquí la tragedia de esta mujer: requerir de la muerte para continuar su ascenso erótico. En su lectura de Nietzsche, Heidegger sostiene que “lo vivo es por tanto una ‘formación compleja de vida’ constituida por la unión de ambos rasgos fundamentales, el aumento y la conservación. [...] Las ‘formaciones

⁷⁶ GM, “Zweite Abhandlung”, § 11, KSA 5, p. 312 (GMO, “Tratado segundo”, § 11, pp. 86-87. La negrita es nuestra).

⁷⁷ Vattimo enfatiza este aspecto disgregante de la voluntad de poder. “Como puede verse, encontramos aquí los límites es que eterno retorno y voluntad de poder se muestran como principios más bien disolutivos que constructivos”. (Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, ed. cit., p. 117). Cf. NF, November 1887- März 1888: 11 [98], 11 [121]; Frühjahr 1888, 14 [75], 14 [89], KSA 13.

⁷⁸ Ya hemos hecho referencia en el capítulo previo a la cuestión de lo “(an)económico” para señalar el carácter no calculable, y por ende de apertura a la irrupción de lo otro, que posee la vida. En el siguiente apartado, “Sin Hegel no hay Darwin”: sobre la inocencia del devenir”, volveremos sobre esta caracterización del movimiento vital como an-económico.

⁷⁹ GM, “Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?”, § 27, KSA 5, p. 410 (GMO, “Tratado tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?”, § 27, p 184).

complejas de vida' dependen de las consideraciones de una conservación y una permanencia tal que lo permanente sólo permanece a fin de volverse no permanente en el aumento."⁸⁰. Es este juego entre la conservación de las formas creadas, de los valores dirá Heidegger, y la disolución de las mismas el que abre la vía al aumento y acrecentamiento del poder; y por ello, estos "[...] rasgos fundamentales de la vida, [...] se pertenecen mutuamente dentro de sí"⁸¹. El instinto disolutivo y el afán conformador se copertenecen (al modo en que lo hacen la hospitalidad condicionada e incondicionada derrideana). La *Bildungstrieb* implica, a la vez que excluye, el impulso disolutivo. Nietzsche nos dice en su obra de 1887:

"He querido decir que también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la **muerte**, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder más grande, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un 'progreso' *se mide*, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle [...]."⁸².

En la administración de sus energías, en el juego entre la conservación, la disolución y el aumento de poder, la vida opera conjuntamente con fuerzas creativas -plasmadoras de formas- y fuerzas disolutivas –disgregantes de las formas-. Las fuerzas aniquiladoras constituyen la condición para el surgimiento continuo de nuevas cristalizaciones de vida. En el gobierno del *quantum* de pulsiones de la vida, Eros no puede prescindir de Tánatos. Sólo por medio de este combate eterno entre la construcción de formas y la disolución de

⁸⁰ Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'" en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 171. Más adelante, en el capítulo segundo de la siguiente sección, volveremos sobre la interpretación heideggeriana de Nietzsche de manera más detallada.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *JGB*, "Zweite Abhandlung", §12, *KSA* 5, p. 315 (*GMO*, "Tratado segundo", § 12, p. 89. La negrita es nuestra).

las mismas, la vida puede ser continuo acrecentamiento de poder, constante movimiento y fluidez. Así, la excedencia no puede pensarse por fuera del acto de la supresión: así lo requiere la ley de la autosuperación. Y es que todo cuerpo vivo, toda voluntad de poder, “[...] querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia [...]”⁸³, y para ello deberá devenir también lo otro de sí. El ropaje de la fémmina salvaje ha de ser variado, y en muchas ocasiones llevará el tono oscuro de la muerte.

La caducidad de la vida, su inscripción en la muerte, es la garantía de su continua excedencia. De allí que Nietzsche llegase a sostener incluso que lo viviente no es lo contrario de lo muerto, sino un caso especial del mismo⁸⁴. Sólo en el devenir tanático de la vida se da la posibilidad de su acrecentamiento, pues “donde hay ocaso y caer de hojas, mira [nos dice esa mujer], allí la vida se inmola a sí misma –¡por el poder!”⁸⁵. El punto estriba en interpelar el modo en que se vinculan estos dos aspectos de lo vital. Podríamos pensar aquí, inspirándonos en J. L. Nancy, en una lógica intrusiva de Eros y Tánatos. La vida intrusa de la muerte. Y la muerte, intrusa de la vida. Dijera el pensador francés, “cada una intrusa en el corazón de la otra”⁸⁶. Ahora bien, ¿qué aporta esta idea de intrusión al pensamiento del movimiento vital?

“El intruso se introduce por fuerza, por sorpresa o por astucia; en todo caso, sin derecho y sin haber sido admitido de antemano. Es indispensable que en el extranjero haya algo del intruso, pues sin ello pierde su ajenidad. Si ya tiene derecho de entrada y de residencia, si es esperado y recibido sin que

⁸³ *JGB*, “Neuntes Hauptstück: was ist vornehm?”, § 259, *KSA* 5, p. 208 (*GMO*, “Sección novena: ¿Qué es aristocrático”, § 259, p. 222).

⁸⁴ *NF*, Frühjar-Herbst 1881, 11 [150], *KSA* 9: “Lo viviente no es lo contrario, sino un caso especial, de lo muerto” (*FP*, vol ii, 11 [150], p. 791).

⁸⁵ *Za*, “Von der Selbts-Ueberwindung”, *KSA* 4, p. 148 (*Z*, “De la superación de sí mismo”, p. 171).

⁸⁶ Nancy, J. L., *El intruso*, trad. M. Martínez, Bs. As., Amorrortu, 2006, p. 24.

nada de él quede al margen de la espera y la recepción, ya no es el intruso, pero tampoco es ya el extranjero.”⁸⁷

Para que haya relación de intrusión, el extranjero debe preservar su ajenidad. Si no comportase esta extrañeza, no sería verdaderamente tal. Un margen de opacidad, de imposibilidad de ser completamente esperado y recibido, ha de resguardarse en ese intruso-extranjero que irrumpe con cierta fuerza y sorpresa. El intruso, entonces, no debe ser plenamente anticipable, ni previsible, ni calculable. Si así fuera, si no implicase de algún modo el horizonte de lo no proyectable, si no trajera consigo lo aun no (pre)visto, dejaría de ser *étranger*⁸⁸. Así, a la hora de pensar el modo en que se entrelazan Eros y Tánatos en el movimiento de lo vital a partir de una lógica de la intrusión, será importante señalar el carácter de alteridad y extranjería que han de comportar los dos órdenes antagónicos. Para que los aspectos constructivo y disolutivo sean uno intruso del otro, su ajenidad no puede ser reabsorbida ni a partir de un modelo sintético en el que los contrarios se reconcilian en una instancia superadora, ni a partir de un modelo de completud en el que uno colma la carencia o falla del otro. La lógica de la intrusión acaba así con el sueño de la reconciliación de las oposiciones y del círculo económico del cálculo.

⁸⁷ Nancy, J. L., *El intruso*, trad. cit., p. 11.

⁸⁸ Cabría recuperar aquí la distinción derrideana entre el “otro absoluto” y el “extranjero” que implica un aspecto de reconocimiento y previsión. Lo que sostiene Nancy, en concordancia con Derrida, es la necesidad de preservar algo de esa alteridad radical en la figura del extranjero. De allí que Derrida se pregunte en *La hospitalidad*: “¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua [y el argelino explica que la lengua refiere en un sentido restringido al idioma y sentido amplio a los valores, normas y significaciones que habitan una lengua], en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, [...] ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto a él de asilo o de hospitalidad? (H, p.21. –Ho, pp. 21-23).

b. "Sin Hegel no hay Darwin": sobre la inocencia del devenir

"La proposición 'lo finito es ideal' constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía consiste en nada más que esto: en no reconocer lo finito como algo verdaderamente existente. Toda filosofía es esencialmente idealismo o al menos lo tiene como su principio [...]. La filosofía es idealismo tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como algo último, absoluto, o como algo no-puesto, inengendrado, eterno. La oposición entre una filosofía idealista y otra realista carece en consecuencia de significado. Una filosofía que adscriba a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último, absoluto, no merece el nombre de filosofía."

Hegel, *Ciencia de la lógica*

¿Qué es la economía?, se pregunta Derrida. Y responde que "entre sus predicados o sus valores semánticos irreductibles, sin duda, la economía comporta los valores de ley (*nomos*) y de casa (*oikos* es la casa, la propiedad, la familia, el hogar, el fuego de dentro). [...Y] además de los valores de ley de casa, de distribución y de partición, la economía implica la idea de intercambio, de circulación, de retorno. La figura del círculo está evidentemente *en el centro*, [...]."⁸⁹ En definitiva, la economía implica la posibilidad de realización tanto del modelo de la completud como del de la síntesis dialéctica en los que el héroe siempre regresa al hogar y cierra el círculo.

Pero la vida, sugería Derrida, es como Pentesilea. Y ella es no sólo aquella que rompe con los mandatos y las leyes de su (ya anómalo y femenino) pueblo -recordemos que en la tragedia de Kleist tanto la suma sacerdotisa como Diana ordenan a Pentesilea regresar

⁸⁹ Derrida, J., "El tiempo del rey", en *Dar el tiempo. I. La moneda falsa*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995, p. 16. Derrida tematiza la cuestión de lo económico y an-económico a propósito de su disquisición sobre el don. El don es, precisamente, aquello que rompe el círculo del intercambio, del tomo y da, y disloca el círculo del intercambio. La vida en Nietzsche reviste, en algún sentido, el carácter (an)económico del (imposible) don derrideana. Podríamos decir que ella es lo que se da.

a su patria- sino también la heroína que nunca retorna a su hogar⁹⁰. Y si la economía supone el retorno circular al hogar, tomando siempre el camino de Ulises y no el de la “salvaje mujer” que seduce a Aquiles, deberíamos pensar la lógica intrusiva en términos an-económicos. Si Eros y Tánatos se copertenecen en el modo de la intrusión, la administración de sus fuerzas no puede implicar el camino de la síntesis que reconcilia (y recompensa a la vez que reparte) los órdenes antitéticos. Si así fuese, si los órdenes perdiesen su carácter antinómico, no podrían ser ajenos uno al otro. Y si así fuese, si alguno perdiese ese carácter de ajenedad que les permite ser uno intruso del otro, se produciría el (económico) retorno a casa. El círculo de la síntesis que reconcilia a la tesis con la antítesis implica la anulación de la diferencia y opacidad que se da entre los regímenes que entran en lucha y su inscripción en la semántica del círculo (homérico). De allí que Derrida sostenga que “el ser-cabe-sí de la Idea en el Saber Absoluto sería odiseico en este sentido, en el sentido de una *economía* y de una *nostalgia*, de una ‘morriña’, de un exilio provisional con ganas de reapropiación”⁹¹. En el momento del saber absoluto, refresquemos nuestra memoria, la antítesis entre lo finito y lo infinito se revela como una distinción irreconciliable sólo desde la perspectiva de la existencia natural o del entendimiento. De allí que Hegel sostenga que:

“[...] el problema fundamental consiste en distinguir el verdadero concepto de lo infinito con respecto a la mala infinitud, vale decir, al infinito de la razón con respecto al infinito del intelecto. Este último es todavía el infinito convertido en limitado; y será necesario mostrar que precisamente en tanto se trata de mantener el infinito puro y alejado de lo finito se lo convierte sólo en finito”⁹²

⁹⁰ Von Kleist recrea la historia de Aquiles y Pentésilea. En su tragedia es el semidios el que muere a manos de la reina amazona. Y esta última acaba por quitarse la vida.

⁹¹ Derrida, J., “El tiempo del rey” en *Dar el tiempo. I. La moneda falsa*, trad. cit., p. 17.

⁹² Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, Bs. As., Hachette, 1968, p. 122.

El infinito verdadero (el infinito que no afirma la existencia última de lo finito en tanto lo opuesto, ajeno y alejado de sí) ha de ser aquel en el que se comprenda que “[...] lo finito y lo infinito, son este movimiento de *retorno a sí* por medio de su propia negación [es decir, por la negación de sí del infinito en el modo de lo finito]”⁹³. Cuando finito e infinito se conciben desde “la contradicción no conciliada, no solucionada, absoluta [...]”⁹⁴, nos hallamos en la perspectiva limitada del intelecto. Desde la óptica superior del espíritu y la razón, la diferencia antitética y aparentemente irreconciliable entre los dos regímenes antagónicos se muestra ilusoria. La verdadera comprensión de lo finito implica su reconocimiento como momento en la verdadera totalidad de lo infinito. Como contracara, la verdadera comprensión de lo infinito implica el reconocimiento de su devenir finito. Esto se traduce, como lo explica Bernstein, en que en “[...] lo finito está implícito (*an sich*) lo infinito verdadero: no ‘más allá’ de lo finito, como algo completamente ajeno a lo finito”⁹⁵. En la perspectiva económica del saber absoluto, la ajenidad de los aspectos contrapuestos se desvanece en el relato odiseico que cierra el círculo en el retorno a casa de la unidad sintética de los opuestos⁹⁶. El infinito verdadero, incluye en sí mismo a lo finito que tiene entonces “derecho de entrada y residencia, si es esperado y recibido sin que nada de él

⁹³ *Ibidem*, p. 130.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 124.

⁹⁵ Bernstein, R., “Hegel: ¿la curación del Espíritu” en *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. M Burello, Bs. As., Lilmod, 2004, p. 85.

⁹⁶ Cabe aclarar que lo expuesto en relación a la mediación entre lo finito y lo infinito, puede predicarse de la totalidad del sistema hegeliano. Como señala René Serreau, “el sistema hegeliano es el desarrollo de una vasta *triada dialéctica*: *idea, naturaleza, espíritu*. Dicho con más exactitud, estudia la Idea, o sea lo absoluto, en los tres momentos del método dialéctico: *posición* (tesis), *negación* (antítesis), *unificación* (síntesis).” (“Capítulo II. Los temas esenciales del sistema hegeliano,” en *Hegel y el hegelianismo*, trad. L. Sigal, Bs. As., Eudeba, 1993, p. 28). Así la idea es primero la Idea pura (tesis), que luego se niega a sí misma en el modo de la exterioridad como Naturaleza (antítesis), para retornar a sí misma después de esta alienación y devenir Espíritu real (Síntesis). La contradicción se produce a nivel de la tesis y la síntesis, instancias que se superan en el momento (racional) del retorno a sí. De esta manera, el héroe hegeliano es la Idea que se abandona su hogar sólo para repatriarse en una instancia que elimina el carácter irreconciliable de la contradicción.

quede al margen de la espera y la recepción [de lo infinito]”⁹⁷, diría Nancy. Donde hay síntesis dialéctica, donde la economía del antagonismo se resuelve en el sueño (dogmático) del cálculo y la (pre)visión sintética, allí no hay lógica intrusiva.

Si las dos legalidades antinómicas pudieran relacionarse en términos de un cálculo utilitario que condujera a la eliminación de su carácter verdaderamente contradictorio, la vida tendría una “estructura odiseica”. Para que su relato sea no el del héroe homérico sino el de la protagonista de la tragedia de Kleist, la administración de las fuerzas de la vida no puede pensarse bajo la óptica del círculo (hegeliano) que nos deja a las puertas del modelo de completud en que la insuficiencia e inadecuación se salda y el equilibrio se restablece. Eros y Tánatos deben permanecer ajenos el uno respecto del otro, y su entrelazamiento debe preservar la inadecuación de uno respecto del otro. De allí que la voluntad de poder no sólo sea a-nómica, como lo señalásemos en el capítulo anterior, sino también an-económica y ateológica (recordemos que uno de los embrujos que deseaba conjurar Nietzsche en su discusión con la biología decimonónica era precisamente la teleología). Sin un fin que clausura el devenir de las fuerzas, y sin la posibilidad de una neutralización sintética entre el devenir constructivo y disolutivo, la vida rompe con el relato homérico del retorno a la patria. Sin círculo, sin retorno, sin un cálculo que prevea la aparición de lo otro, la autosuperación nietzscheana se presenta inscripta en esta lógica de la intrusión que abre a la verdadera diferencia. Y para ello, debería decir con(tra) Hegel, se debe poder afirmar la existencia plena de lo finito, de la esfera entera del devenir y la caducidad.

“La vida no puede hacer otra cosa que impulsar a la vida. Pero también se dirige hacia la muerte”⁹⁸, es la muerte, nos explicará Nietzsche. En esta lógica de la intrusión,

⁹⁷ Nancy, J. L., *El intruso*, trad. cit., p. 11.

como lo señalase el pensador francés, se encuentra la inscripción de la diferencia, de la alteridad verdadera. Gracias a su devenir (verdaderamente) disolutivo, la vida se abre a la pluralidad de formas y de ordenamientos constrictivos. “El ‘desarrollo’ de una cosa [afirma Nietzsche], de un uso, de un órgano es, [...] la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, [...]. La forma es fluida, pero el ‘sentido’ lo es todavía más”⁹⁹. Es por ello que para la (an)economía global de la vida es esencial de la ley de la autosupresión: para garantizar el crecimiento de su fuerza y su perfeccionamiento¹⁰⁰. El aspecto disolutivo garantiza la fluidez de la forma, la potencia inagotable de una vida que puede plasmarse en una diversidad infinita de órdenes: una mujer que puede dar a luz centauros.

Estamos ahora en condiciones de volver sobre la lógica o modelo de la insuficiencia que sostenemos caracteriza el movimiento propio de la vida. En la medida en que es devenir, movimiento incesante y amplificatorio, toda detención (definitiva) está destinada a caducar. En este sentido hay que pensar sus aspectos constructivos como estados de excepción¹⁰¹ de esa eterna voluntad de poder expansiva (son “estados de excepción” desde la perspectiva de la continua fluencia, pero paralelamente son *necesarios* “estados de excepción” sin los cuales la vida no podría ser lo que es: autosuperación). Lo que se da, decíamos, es una *originaria inadecuación* entre el aspecto disolutivo y constructivo de la

⁹⁸ Nancy, J. L., *El intruso*, trad. cit, pp. 23-24.

⁹⁹ GM, “Zweite Abhandlung”, §12, KSA 5, p. 315 (GMo, “Tratado segundo”, § 12, p. 89. La negrita es nuestra).

¹⁰⁰ Recuérdese aquí lo dicho en torno a la idea de perfección en el capítulo anterior.

¹⁰¹ Así se ha de pensar toda imposición de una legalidad, que constituye uno más de los modos en que la vida se da a sí misma una forma: “Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades *mayores* de poder” (GM, “Zweite Abhandlung”, §11, KSA 5, pp. 312-313 -GMo, “Tratado segundo”, § 11, p. 87. La negrita es nuestra).

vida. En el marco de la tendencia expansiva de lo vital, las formas se revelan como necesarias en la medida en que constituyen el modo en el que la voluntad de poder puede plasmarse en figuras, cristalizarse. Podríamos pensar aquí en una dimensión *poiética* de lo vital. Estos productos se presentan como insuficientes en la medida en que no agotan el potencial de la vida y deben por ello ser aniquilados. Y esto remite, por su parte, a lo que podríamos denominar el aspecto pragmático de la vida: ella es, ante todo, *praxis*¹⁰². “El devenir como inventar, querer, negarse a sí mismo, superarse a sí mismo: no un sujeto, sino un hacer, un poner, creativos [...]”¹⁰³, sostiene Nietzsche. Quizás a esto aludía en *El nacimiento de la tragedia*¹⁰⁴ cuando hablara de lo “Uno primordial” como “lo eternamente sufriente y contradictorio”¹⁰⁵ que se descarga en un mundo de apariencias redentoras que

¹⁰² Aquí aludimos a la canónica distinción entre *praxis* y *poiesis* aristotélica, entre la producción que es aquel tipo de actividad que se orienta a la generación de una obra exterior y aquellas actividades que tienen un valor en sí misma. La vida, tal y como la describe Nietzsche, si bien comporta una dimensión *poiética* en el sentido de producir una obra, “una forma”, encuentra su cabal significación en su *praxis* constante, en esa actividad que asume en este caso el carácter de un incesante movimiento de autosuperación, en la actividad expansiva de la voluntad de poder. Para la distinción entre *praxis* y *poiesis* aristotélica ver *Ética nicomáquea* LI 1, 1094a 3-6, L VI 1140b 1-7, *Política* L I, 1254a 4-10. No deberíamos dejar de mencionar que Aristóteles sostiene en el pasaje referido de su *Política* que: “La vida es acción (*praxis*), no producción”.

¹⁰³ *NF*, Ende 1886- Frühjahr 1887, 7 [54], *KSÄ* 12, p. 313 (*FP*, vol iv, 7 [54], p. 221).

¹⁰⁴ Es pertinente señalar que el juego entre lo apolíneo y dionisiaco constituye un antecedente de la manera del operar de la voluntad de poder. Apolo, “en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas” y como “la magnífica imagen divina del *principium individuationis*”, remite a ese impulso productor de imágenes, definidas, de formas armoniosas, a la medida. Es el impulso figurativo, luminoso que remite al aspecto constructivo. En términos de *Más allá del bien y del mal*, la vida como “imposición de formas”. Dionisos, por su parte, es el dios de lo caótico y desmesurado, el oleaje hirviente de la vida, sustracción y avasallamiento del *principium individuationis*. Es decir, disgregación, disolución, voluntad de poder en su aspecto deconstructivo. Aquí podríamos ver lo que Granier denomina una “anticipación genial” (*anticipation géniale*) del joven Nietzsche que, a pesar de estar preso del esquema metafísico schopenhaueriano y romántico, esboza una de sus tesis centrales como lo es la de la voluntad de poder. Ver Granier, Jean: “Le symbolisme de Dionysos comme chiffre majeur de l’Être. Premier temps: le dualisme de l’apollinien et su dionysiaque à l’époque de la Naissance de la Tragédie” en *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Para un análisis de los antecedentes en la propia obra nietzscheana del concepto de voluntad de poder, ver: Barrios Casares, M., *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de ‘El nacimiento de la tragedia’*, Sevilla, Editorial A. Er, 1993, y Cano, V., “Apolo y Dionisos: Teología de la voluntad de poder” en *Morpheus. Revista electrónica em ciências humanas- Conhecimento e Sociedade-*, N° VI, Año 3, 2005. (Dirección: http://www.unirio.br/morpheusonline/Virginia_Cano.htm - Medio informático).

¹⁰⁵ Cf. Nietzsche, *GT*, § 4, *KSÄ* 1.

son, sin embargo, siempre insuficientes. Entre la expansión y la forma, entre el acrecentamiento continuo y la detención, entre Dionisos y Apolo, existe una inadecuación tal que toda síntesis está imposibilitada. Esta es la insuficiencia propia de la vida, su carencia, que se torna continuamente excedencia. Aquí no hay “idealismo”, no hay síntesis superadora posible. Aquí hay herida, inocencia y afirmación “plena” de la finitud.

En la medida en que la vida es absolutamente incapaz de una síntesis dialéctica entre sus dos movimientos esenciales, ella no se completa nunca¹⁰⁶. Sin clausura, en la herida, esa salvaje mujer se extiende incesantemente más allá de sí¹⁰⁷. Aquí no hay retorno al hogar, pues la vida reniega incluso de su propia legalidad constructiva y se da muerte a sí misma, como Pentesilea junto al cadáver de Aquiles¹⁰⁸. Si las dos legalidades de la vida

¹⁰⁶ En esta línea, Cragnolini señala la necesidad de pensar el devenir constructivo de las fuerzas y su deriva disolutiva en términos de un “entrecruzamiento” que configuran ese *Zwischen* que es la voluntad de poder (“Extrañas amistades” en: A.A.V.V.; *Perspectivas nietzscheanas*, Bs. As., Año VII. N° 7 /8, 1998), y tanto Müller-Lauter (“Erstes Kapitel: Der Schein der Gegensätze und die wirklichen Gegensätze der Willen zur Macht” en *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1971) como Porter (“Nietzsche’s Theory of the Will to Power” en Ansell-Pearson (Ed), *A Companion to Nietzsche*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 548-564). apuntan el carácter contradictorio que se establece entre estos dos aspectos de la voluntad de poder. Blaise Benoit sostiene que la filosofía nietzscheana puede ser comprendida en términos de un panbelicismo (“Meio-dia; instante da mais curta sombra” en A.A.V.V., *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, N° 23, 2007).. Podríamos acotar que aquí la lucha (eterna) deberíamos pensarse como el combate no sintetizable entre los dos regímenes antagónicos de lo vital.

¹⁰⁷ Tanto Hegel como Nietzsche piensan la dinámica entre los órdenes opuestos desde la óptica de la autosuperación. Como lo hemos explicado, el modo de pensar la vinculación antitética distingue a uno y otro filósofo. Si el discurso dialéctico hegeliano se piensa como un económico movimiento que produce el retorno a casa, debería pensar que la autosuperación nunca excede el campo de la mismidad. Al fin y al cabo, la razón descubre que aquello que se mostraba como diferente a nivel epistémico y ontológico era sólo el producto de una perspectiva acotada y limitada incapaz de realizar la mediación racional que disuelve dicha oposición. En este sentido, la superación hegeliana no abandona la estela de lo *autós*. No sale fuera de sí. No delira. Pues nunca abandona el surco (ni el círculo) del despliegue de la idea. En este sentido, deberíamos pensar en una *auto-homo-superación* en el pensamiento hegeliano que se distancia de una *auto-hetero-superación* que podríamos pensar en el pensamiento nietzscheano. En Nietzsche, la superación de la vida se extiende hacia lo otro de sí, hacia el delirio. Como Pentesilea, “[...] como una loca, [...] el lugar a que anhela llegar parece inaccesible. Trepa, sin embargo, incansable, un poco más lejos, cual privada de [una única] razón” (Kleist, *Pentesilea*, trad. cit., p. 19), y se extiende por fuera de los surcos marcados hacia el horizonte de la diferencia.

¹⁰⁸ Gerardo Moldenhauer sostiene que Pentesilea posee una “disposición dionisiaca-extática, [y] sucumbe a consecuencia de su voluntad de autoafirmación” (“Heinrich Von Kleist en el sesquicentenario de su muerte (21 de noviembre de 1822)” en Moldenhauer. G., (ed), *Cuaderno IV del Instituto de Filología Moderna. Homenaje a Heinrich Von Kleist*. Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 1964, p. 142). Y podemos

encontraran una resolución sintética a su lucha, la dinámica expansiva que obedece a la ley *anómica* de la autosuperación se paralizaría y agotaría. Es por esto que la ley tanática y erótica de la vida se “implican y excluyen simultáneamente”. Se implican, porque sin las formas que la vida *es* y se da a sí misma no habría acto de supresión posible; y la supresión es la garantía de toda nueva producción de formas. Se excluyen, porque de no mantener su carácter antinómico los dos regímenes enfrentados encontrarían el límite de su potencia.

¿Cómo dar un *lógos* fiel a la inocencia del devenir? Este era el problema que ya se hacía presente en la discusión con Darwin ¿Cómo hablar de la vida sin encorsetarla a un discurso normativo que limite sus potencialidades a un cálculo monótono-teísta de (odiseicos) principios económicos? ¿Cómo garantizar que esa salvaje mujer, que sólo se sujeta a la ley anómica de la auto-hetero-superación, no se convierta en la Circe de los siempre ávidos de seguridad? Con la (cercana) distancia de la antinomia, respondemos. En la lucha eterna, en la colisión de dos regímenes no sintetizables, en ese combate, es posible salvaguardar la inocencia de la vida.

La clave, sosteníamos, está en abandonar el espacio del discurso darwiniano para pensar la vida por fuera de una ley normalizadora, y en las coordenadas de una ley anómica cuya dinámica se explica a partir de la colisión de dos regímenes antinómicos. Para preservar el pudor y la pentisiléica “actitud de apartamiento” que vela por el carácter enigmático e impredecible de la vida, es necesario pensar el momento de la antítesis como

recuperar aquí las últimas palabras que el literato alemán coloca en boca de la reina amazona: “Sí, toma, pues ahora desciendo hasta el fondo de mi pecho, del que, cual una mina, extraigo, frío como el metal, un sentimiento aniquilador. Y ahora purifico ese metal en el fuego ardiente de mi dolor y he aquí que ya se ha convertido en un duro acero; lo templo sumergiéndolo en seguida en el veneno del arrepentimiento que me corroe. En el yunque eterno de la esperanza aguzo los bordes y hago afilada la punta, de suerte que ya es un puñal. Y este puñal es el que ahora dirijo contra mi pecho; así... así, así. Y otra vez más aún... Sí, está bien ahora. (*Cae y muere*)” (*Pentesilea*, trad. cit., p. 155).

irresoluble. Los dos regímenes de ley antinómicos, decía Derrida (y Antígona), se incorporan en el momento en que se excluyen. La inocencia habita en la insuficiencia o inadecuación de las legalidades intrusivas que la vida se da a sí misma. Mora en el hiato, la separación o distancia, que funda ese principio de insuficiencia y que se revela a la vez e inescindiblemente como carencia (de síntesis), excedencia y sobreabundancia. Si el aspecto disolutivo encontrase su “saciedad” en algunas de las figuras de la legalidad-conformadora, si fuera plenamente esperado y recibido (como lo finito en el verdadero infinito hegeliano), estaríamos ante un modelo de la suficiencia o completud. De allí que toda forma sea un (necesario) estado de excepción.

La carencia, lo que nosotros denominamos el hiato o distancia que se da entre el devenir constructivo y disolutivo de la vida, no busca algo que le ponga fin. Por el contrario, es el exceso de *esa* carencia, de la imposibilidad de síntesis que concluya, complete (y agote) los dos *nómos* antagónicos, el que torna la vida infinitamente rica y plástica. Sólo así es posible comprender que “la vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno, [es la] que determina el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación.”¹⁰⁹ La ley anómica de lo vital se traduce, ahora, en la comprensión de que la muerte no puede ser pensada como independiente de la vida. Lo finito, lo precedero, la caducidad, se reconocen aquí como reales, para usar la terminología hegeliana. “Sin Hegel no hay Darwin”, explicaba Nietzsche; y con la aceptación de una lógica intrusiva¹¹⁰ entre

¹⁰⁹ *NF*, Frühjahr 1888, 14 [89], *KSA* 13, p. 266 (*FP*, vol iv, 14 [89], p. 538).

¹¹⁰ “La vida no puede hacer otra cosa que impulsar a la vida. Pero también se dirige hacia la muerte: ¿Por qué iba, en mí hacia este límite del corazón? ¿Por qué no lo habría hecho?” (Nancy, J. L., *El intruso*, trad. cit., p. 23). Es lo otro de sí, el intruso (en el caso de Nancy, por ejemplo, el corazón transplantado) lo que impulsa a la vida. Esa otra, la muerte, impulsando la vida. Y así, “el intruso [...] [el corazón de/para Nancy, Tánatos para Eros, la destrucción para la construcción, señalan] la inquietante oleada de lo ajeno, *conatus* de una infinidad excreciente.” (p. 45). El “muerto-vivo” (*mort-vivant*), se denomina a sí mismo Nancy en su texto (especie de auto-hetero-biografía de un transplantado) que recrean las palabras de la autobiografía

Eros y Tánatos montada sobre un modelo de incompletud, la vida recibe un *lógos* que no la priva de su inocencia.

La *plasticidad* (monstruosa) del acto vital radica, entonces, en la “originaria inadecuación” que reviste el doble movimiento afirmativo-negativo. Ese juego eterno y no sintético es el que nos permite pensar en una fertilidad que se expande más allá del cálculo y la previsión. Ahora bien, si el modelo de “insuficiencia simmeliano” es pasible de ser “traducido” en términos de la “incompletud blanchoteano”; esto se debe a que en ambos nos encontramos con una misma operación: la “operación femenina”¹¹¹. Es debido a que los dos regímenes de leyes antagónicos se mantienen en esa (entrañable) relación antitética e irreconciliable que la dinámica de la vida nos arroja a la lógica de lo femenino. La “operación a distancia” caracteriza a lo femenino, según el “Nietzsche” de Derrida. Apolo y Dionisos se mantienen (an-económicamente) uno a distancia del otro: sin paz, sin síntesis, y sin retorno. Un amor que está siempre dispuesto a hacer la guerra, podríamos decir. La lógica intrusiva de los aspectos constructivo y disolutivo de la vida configura esa dinámica de fertilidad propia de la voluntad de poder en la medida en que mantiene la distancia entre los dos regímenes. Es la inzanjable distancia entre las legalidades antinómicas la que hace que, desde una perspectiva hegeliana, Nietzsche se nos presente como aquel (imposible) realista y sostenga: “La caducidad podría interpretarse como el gozo de la fuerza

nietzscheana según la cual, él, Nietzsche (un *mort-vivant*), exclama: “La felicidad de mi existencia, tal vez su carácter único, se debe a su fatalidad: yo, para expresarme en forma enigmática, como mi padre ya he muerto, y como mi madre todavía vivo y voy haciéndome viejo.” (EH, “Warum ich so weise bin”, §1, KSA 6, p. 264 - EHo, “Por qué soy tan sabio”, § 1, p. 21).

¹¹¹ En el siguiente apartado volveremos sobre la idea de “operación femenina”.

generadora y destructora [*der zeugenden und zerstörenden Kraft*], como continua creación”¹¹².

Dos legalidades antinómicas: una a distancia de la otra. Y sólo así, cercanas. ¿No es acaso ésta la operación que mantienen entre sí la hospitalidad condicionada y la absoluta? ¿Los órdenes de los divinos y los mortales en los que se dirime Antígona? ¿O incluso la lucha que se da en el corazón de Penthesilea entre la ley amazónica y la ley del amor que siente por Aquiles? La distancia, el hiato que implica la insuficiencia no saldable que tensiona la destrucción y la construcción, es la que garantiza la inocencia del devenir de una voluntad de poder que es capaz (y debe –he aquí el imperativo de la distancia-) superarse siempre a sí misma. “¿Dónde hay inocencia? [se pregunta Zaratustra]. Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere engendrar por encima de sí mismo, ése tiene para mí la voluntad más pura.”¹¹³ La inocencia de la *vita femina* estriba, entonces, en su capacidad de autosuperación, potencia que no es sino la (siempre paradójica) obediencia a la ley anómica que rige su movimiento. La voluntad de engendrar más allá del propio horizonte de inteligibilidad, por fuera del normalizado cálculo mecánico o teleológico, salvaguarda la inocente (y pudorosa) plasticidad de una vida que puede dar a luz a nuevos e inesperados hijos, incluidos los monstruos y centauros.

El pensador argelino sostenía que existe entre la ley de la hospitalidad absoluta y la ley de la hospitalidad condicionada una “extraña jerarquía” que ubica a la primera por sobre la segunda. Y quisiéramos preguntarnos ahora si ocurre algo semejante entre los regímenes

¹¹² *NF*, Herbst 1885- Herbst 1886, 2 [106], *KSA* 12, p. 113. (*FP*, vol iv, 2 [106], p. 108). En este fragmento, la “sensibilidad y crueldad” de Dionisos, su vinculación con la esfera de la caducidad, se contraponen al “panteísmo” de Hegel.

¹¹³ *Za*, “Von der unbefleckten Erkenntniss”, *KSA* 4, p. 157 (Z. “Del inmaculado conocimiento”, p. 182).

erótico y tanático de lo vital. ¿Es acaso, como enfatizara Vattimo, la ley de la supresión una ley que está por encima del orden apolíneo? Diremos que sí. Recordemos que Pentesilea, en el relato de Kleist, extrae del fondo de pecho un puñal que dirige contra su propio pecho. El acto de supresión guarda una peculiar conexión con la esencial ley de la autosuperación de la vida. Es la fuerza de Dioniso, el impulso disolutivo, el aspecto que a juicio de Nietzsche debe pensarse por encima del orden de Apolo. Y esto es así porque sin la fuerza disgregante, la vida perece a causa de sí misma (de un exceso de cristalización). De allí que se comprenda que en términos de la tematización de la fuerza plástica, el principio del sentido ahistórico (y recuérdese que el mismo no mienta otra cosa que el aspecto disolvente de dicha fuerza) se considere como el principal y más originario sentido situado por sobre el sentido histórico¹¹⁴.

Extraño juego de jerarquías y distancias el que Nietzsche nos plantea a propósito de la vida. La ley anómica se ubica por encima de los dos órdenes o regímenes que a su vez se relacionan en términos antinómicos y jerárquicos. Si la ley de la autosuperación es el *nómos* que rige el juego de la destrucción y la construcción, la misma debe ordenar también la primacía de la primera por sobre la segunda. Pues sin la disolución, no hay espacio para el rebasamiento de sí que exceda a la mera reproducción de lo mismo. “Contra el valor de lo que permanece eternamente igual (v. la ingenuidad de *Spinoza*, igualmente la de *Descartes*) el valor de lo más breve y perecedero, el seductor destello dorado en el vientre de la serpiente *vita*”¹¹⁵. La vida es esa mujer siempre fértil y fecunda en la que la voluntad

¹¹⁴ De allí que en lo que refiere al tratamiento de la historia, Nietzsche sostenga no sólo la necesidad de pensar lo histórico y lo ahistórico como igualmente necesarios, sino que también enfatice el aspecto potencialmente peligroso del sentido histórico así como el carácter “más importante y original” del sentir ahistóricamente (Cf. *HL*, § 1, *KSA* 1).

¹¹⁵ *NF*, Herbst 1887, 9 [26], *KSA* 12, p. 348 (*NF*, vol iv, 9 [26], p. 240).

de poder no deja de superarse a sí misma, porque en ella reina la lógica (distante) de la intrusión erótico-tanática. Un hiato, decíamos, una falta: el vientre fecundo de la eterna parturienta. “Sí, ¡la vida es una mujer!”¹¹⁶.

iii. La parturienta: o sobre por qué la vida es una mujer

“En tanto que soy mi madre, soy la vida que persevera, el vivo, la viva.”

Jacques Derrida, *La filosofía como institución*

Volvamos a nuestro problema inicial. Recuperemos aquel (an)económico *lógos* que postula por encima de la vida el *nómos* anómico de la autosuperación. ¿Cuál es la relación entre el discurso de lo vital que articula en una ley anómica el doble movimiento erótico-tanático y la mujer? ¿Cómo se anudan la vida, la mujer (afirmativa), la ley anómala y los antagónicos regímenes de la construcción y la disolución? Dicho de otro modo y de manera más sintética, ¿por qué la vida es una mujer?

¹¹⁶ *FW*, § 339, *KSA* 3, p. 569 (*CJ*, § 339, p. 199).

a. *La ley femenina de la distancia*

“El hechizo y el más poderoso efecto de las mujeres es, para hablar el lenguaje de los filósofos, una acción a distancia, una *actio in distans* [acción a distancia]: pero a eso le corresponde, en primer lugar y ante todo –¡*distancia!*”

Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*

La acción femenina se identifica con la *actio in distans*. La seducción de la mujer, sostiene Nietzsche, ejerce su poder desde y a través de la distancia. Es Derrida, en su lectura-reescritura de la/s mujer/es nietzscheana/s, quien se detendrá en un análisis de la “operación femenina”¹¹⁷ donde “[...] la distancia es [presentada como] su elemento de poder”. Y es también el argelino quien nos recuerda, fiel a la advertencia nietzscheana de mantener una distancia respecto de esa misma *actio in distans*, que “[...] de ese canto, de ese encanto, hay que mantenerse a distancia; hay que mantenerse a distancia de la distancia, y no sólo, como podría suponerse, para protegerse contra esa fascinación, sino también para experimentarla”¹¹⁸. Es preciso conservar una lejanía respecto de la misma operación *a distans* femenina. Ahora bien, ¿qué significa mantener una distancia respecto de la distancia? En alguna medida, ya hemos dado una respuesta a esta pregunta cuando analizamos la discusión de Nietzsche con Darwin así como cuando nos detuvimos en el extraño carácter de la *Gesetz des Lebens*. La cuestión estriba, sosteníamos, en proponer un discurso de lo vital que no encorsetase a esta dama indómita a un *lógos* momificante y monotonoteísta. Dicha posibilidad recae, explicábamos, en la postulación de una ley de

¹¹⁷ No debemos dejar de destacar que la lectura de Derrida supone la deconstrucción de la oposición binaria entre hombre-mujer. En este sentido, se produce un corrimiento respecto del problema de la diferencia sexual, se tacha o borra a la misma, y la operación femenina es entendida, justamente, en términos de un movimiento atribuible a “la mujer”, “el hombre”, “la vida”, “la verdad”.

¹¹⁸ Derrida, J., *Ep.*, p. 37 (*Es*, p. 33).

carácter anómico que prescribe la colisión de dos regímenes antinómicos. De este modo la vida recibe los velos que cuidan su pudor, a la vez que preserva la inocencia del devenir al plantear una lógica abierta a lo otro de sí -contemplando aquellos horizontes que exceden a la enunciación de cualquier legalidad normalizante. En este sentido, afirmamos, lo vital deber ser pensado a partir de una lógica en la que, usando las palabras de Derrida, “lo que uno llama vida –la cosa u objeto de la biología y la biografía- no se enfrenta cara a cara con algo que sería su ob-jeto oponible (*opposable*): la muerte, lo tanatológico o tanatográfico”¹¹⁹. El discurso de lo vital se desenvuelve en las coordenadas comunes -y divergentes-, hospitalarias -e inhospitalarias-, en las que Eros y Tánatos se entrelazan en una lógica de la intrusión. Para que la vida pueda identificarse con la voluntad de poder, “la inexhausta y fecunda voluntad de vida”¹²⁰ debe pensarse en conexión con aquel acto que lleva implícito toda superación de sí: el acto de la supresión. Sólo en este marco es posible pensar una plasticidad monstruosa que se extienda más allá del horizonte (mecánico o teleológico) de proyección normalizante.

¿Y la operación a distancia? Insistamos en el análisis de la peculiar ley que está por encima de todo lo viviente: el *nómos* de la *Selbstüberwindung*. La vida, en la medida en que es aquello que debe constantemente superarse a sí mismo, ejerce una *actio in distanz* respecto de sí misma. Su imperativo no es otro que el imperativo de la distancia que le ordena apartarse de sí. “Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, [le confía la vida a Zaratustra] -pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi

¹¹⁹ Derrida, J., *The Ear of the Other. Otobiography. Transference. Translation*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1982, .p. 6 (la traducción es nuestra).

¹²⁰ Za, “Von der Selbts-Ueberwindung”, *KSA* 4, p. 147 (Z, “De la superación de sí mismo”, p. 170).

voluntad.”¹²¹ Nuevamente, el acto de la superación demanda el de la supresión. Para que la vida pueda ser ese desborde de formas y cristalizaciones, se requiere del ropaje oscuro de la esfera del devenir y la caducidad. La ley que ordena la superación (y supresión) de sí no puede sino ser una ley *de* distancia. La *Gesetz des Lebens*, en tanto prescribe la autosuperación, prescribe el distanciamiento respecto de sí. Demanda una *actio in distans*. Sea lo que sea lo que la vida ame, sea cual fuere la forma que adquiere, pronto debe ser adversaria de ello y derribarlo, es decir, ejercer el poder del distanciamiento.

El santo sí del niño requiere del santo no del león. Recordemos que la vida, como Antígona, comprende que amar y hundirse en su ocaso son “cosas que van juntas desde la eternidad”¹²². La “voluntad de amor” es “aceptar de buen grado incluso la muerte”, la partida de aquello que se ha amado, su distanciamiento. Deberíamos decir que la voluntad de amor de la vida se entiende como una voluntad de distanciamiento. La (an)economía erótico-tanática está sometida al imperativo de la distancia. Exige, demanda, dicha operación. Pero la *Gesetz des Lebens* no sólo se nos revela como la ley *de* la distancia, sino que también se muestra *en* la distancia. Dicho *nómos* sólo puede pensarse como una ley *en* la distancia; y por tanto, también sometida ella a la distancia.

El discurso de la voluntad de poder se ubica en las distantes y la vez intrusivas coordenadas de dos regímenes antinómicos: el de la disolución y la construcción, el del más-vida y más-que vida. Lo que Eros y Tánatos se exigen mutuamente no es otra cosa que distancia. La tensión que se da entre el aspecto unitivo y disolutivo de la voluntad de poder,

¹²¹ *Ibidem*, p. 148 (*Ibidem*, pp. 171-172).

¹²² Za, “Von der unbefleckten Erkenntniss”. *KSA* 4, p. 157 (Z. “Del inmaculado conocimiento”. p. 182).

como sostiene Cragnolini¹²³, opera su *actio* en la distancia. La lucha entre estos dos aspectos u órdenes de legalidades no sólo es el modo en el que la ley de la vida, la ley de la distancia, consigue desarrollar su dinámica de autosuperación, sino que también es el modo en el que esa misma ley se revela como un imperativo *en* la distancia. Es precisamente la *distans* entre los dos regímenes la que garantiza la incompletud de la vida que señala su carácter fecundo y rico. Si Eros se confundiera con Tánatos, si uno quedase subsumido al otro (recordemos aquí lo dicho en relación a Hegel), dejarían de ser extraños. Y si dejan de ser extraños, no pueden ser intrusos uno en el corazón del otro. Como explicásemos en el apartado anterior, la sobreabundancia de la vida radica en la imposibilidad de síntesis entre los aspectos disolutivo y constructivo de la misma. En la no resolución dialéctica de esta antinomia, se encarna la potencia infinitamente fecunda de la voluntad de poder. La vida exige la eterna y belicosa distancia entre sus regímenes. Para ser aquello que siempre se supera a sí mismo, la vida se somete a la ley *de* la distancia (de sí) *en* la distancia (de sí respecto de sí). En esta (doble) operación *in distans*, la vida se nos presenta como la fértil voluntad de poder que plasma su potencia en miríada de figuras y formas en un constante juego de distanciamientos. La vida es, debido a la femenina ley *in distans*, una mujer creadora.

b. "*Sí, la vida es una mujer*": el desenlace de un acertijo

¿Y el olvido de la embarazada que Oliver denuncia en Derrida y Kofman? ¿Acaso esta mujer que opera (en) la distancia es distinta de aquella capaz de parir hijos y

¹²³ Cf. Cragnolini, M. B., "La resistencia del pensar (filosofía nietzscheana de la tensión)" en *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del 'entre'*", ed. cit., 15-26.

centauros? ¿No es la mujer afirmativa una parturienta capaz de dar a luz a los hijos que habitan el país de lo (aún) no descubierto? Escuchemos las palabras que Zaratustra pronuncia en las Islas Afortunadas:

“Crear- esa es la gran redención [*Erlösung*] del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones.

¡Sí, muchas amargar muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo precedero.

Para ser el hijo que vuelve a nacer, para ser eso el creador mismo tiene que querer ser también la parturienta y los dolores de la parturienta.

En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón.”¹²⁴

La redención del sufrimiento es la creación. De allí que los dolores que conlleva todo acto creativo, y recordemos que la vida para ser la fértil voluntad de poder que engendra más allá de sí requiere de la intrusiva (y distante) lógica erótico-tanática, deban ser entendidos bajo la óptica del alumbramiento. La caducidad es el gozo de la fuerza creadora, decía Nietzsche. Y su *pathos*, podríamos agregar, no es otro que el dolor parturiento.

Para ser la parturienta, para ser la fértil mujer que da a luz a lo que la supera, se debe ser también los dolores de parto y la partida. Para ser el hijo, se debe ser la parturienta que se pierde en su obra y abandona la patria de sus antepasados. Para ser los frutos por venir, se debe ser también experimentar el sufrimiento de partir. De allí que “[...] quien quiere crear por encima de sí mismo, [deba] por ello perecer.”¹²⁵ De allí que el creador sea también el quebrantador que soporta los dolores que conlleva toda voluntad de

¹²⁴ Za, “Auf den glückseligen Inseln”, KSA 4, p. 110-111 (Z, “En las islas afortunadas”, p. 133).

¹²⁵ Za, “Vom Wege des Schaffenden”, KSA 4, p. 83 (Z, “Del camino del creador”, p. 104).

engendrar.¹²⁶ “Por amor a sus hijos, [por su impulso parturiento, es que] tiene Zaratustra que consumarse [*vollenden*] a sí mismo.”¹²⁷ y abrazar los múltiples avatares de la partida.

De modo que es la misma lógica de lo vital, como ya lo hemos señalado, la que aúna la semántica de la creación con la del parto al ubicarnos en las coordenadas conceptuales a partir de las cuales es posible comprender por qué, para el pensador alemán, la vida es una mujer, una mujer embarazada.

Nietzsche sostiene que “[...] todo en la mujer es un enigma [*Räthsel*]” -y ya hemos enfatizado la importancia de desarrollar un *lógos* sobre lo vital que preserve la inocencia del mismo-, y que “[...] todo en la mujer tiene una única solución [*Lösung*]: [y esta] se llama embarazo [*Schwangerschaft*].”¹²⁸. Ahora bien, ¿qué quiere decir que la única solución para la mujer sea el embarazo? ¿Acaso implica esto la anulación de su carácter enigmático? Parece plantearse aquí un acertijo: sostener simultáneamente el carácter enigmático de la mujer y postular como única (re)solución de lo femenino el embarazo. El desafío estriba entonces en explicar en qué sentido la vinculación de la figura de la mujer con la de la parturienta no está reñida con el sostenimiento de su carácter salvaje e inapresable, *i.e.*, con la preservación de la inocencia del devenir que se mantiene a resguardo de la voluntad de verdad. Quizás la cuestión estribe en esclarecer en qué sentido el embarazo como desenlace (*Lösung*) de lo femenino y redención (*Erlösung*) del sufrimiento no acaban por disolver el carácter enigmático de la *vita femina*. Así, la vida

¹²⁶ Cf. *Za*, “Zarathustra’s Vorrede”, § 9; “Von alten und neuen Tafeln”, § 26, *KSA* 4.

¹²⁷ *Za*, “Von der Seligkeit weider Willen”, *KSA* 4, p. 204 (Z, “De la bienaventuranza no querida”, p. 230).

¹²⁸ *Za*, “Von alten und jungen Weiblein”, *KSA* 4, p. 84 (Z, “De las mujeres viejas y jóvenes”, p. 106). La misma idea encontramos en *Más allá del bien y del mal*, “Siebentes Hauptstück”, § 239, *KSA* 5. Aquí Nietzsche sostiene que la “primera y última profesión” de la mujer es la de dar a luz hijos robustos.

podrá ser una mujer enigmática que encuentra la redención y resolución de sus sufrimientos en los hijos a los que da a luz.

Tal vez la solución del acertijo nietzscheano estribe en elucidar la dinámica del parto y la creación a la luz de los frutos de la misma. Posemos entonces nuestra mirada en los hijos paridos por esta fértil voluntad de engendramiento que es la vida, en los *erga* que arroja la dimensión poiética de la voluntad de poder.

“¡En vuestro egoísmo, creadores, hay la cautela y la previsión de la embarazada!

Lo que nadie ha visto aún con sus ojos [*Was Niemand noch mit Augen sah*], el fruto: eso es lo que vuestro amor entero protege y cuida y alimenta.

¡Allí es donde está todo vuestro amor, en vuestro hijo, allí está también toda vuestra virtud! Vuestra obra, vuestra voluntad es vuestro ‘prójimo’: ¡no os dejéis inducir a admitir falsos valores!”¹²⁹

La cautela del embarazado creador se dirige hacia su obra. Esto es lo que ama y protege la parturienta: a sus hijos. ¿Pero cuáles son esos hijos que representan la virtud y la voluntad del creador? Aquellos que “nadie ha visto aún con sus ojos”. Estos son los frutos de una gestación que se proyecta más allá de sí, más allá del horizonte de previsibilidad que cualquier ley normalizante de la vida pueda alegar. Los hijos impredecibles, no proyectables ni programables: éstos son los *erga* que ama el creador y que gesta en su parturiento dolor. Escuchemos a Zaratustra:

“Así estoy en medio de mi obra, yendo hacia mis hijos y volviendo de ellos: por amor a sus hijos tiene Zaratustra que consumarse a sí mismo.

Pues radicalmente se ama tan sólo al propio hijo y a la propia obra; y donde existe gran amor a sí mismo, allí hay señal de embarazo: esto es lo que he encontrado”¹³⁰

¹²⁹ Za, “Vom höheren Menschen”, *KSA* 4, p. 362 (Z, “Del hombre superior”, § 11, p. 388. La negrita es nuestra).

¹³⁰ Za, “Von der Seligkeit wider Willen”, *KSA* 4, p. 204 (Z, “De la bienaventuranza no querida”, p. 230. La negrita es nuestra).

La bondad creadora es la que se dirige hacia los hijos que habitan el país de lo aún no visto, la tierra desconocida de las posibilidades que exceden todo aquí y ahora. Hacia estas obras endereza su cautela –y temeridad- el creador. La obra que está más próxima a la creadora *vita femina* es la más lejana, la más distante, aquella en la que puede superarse a sí misma aún a costas de su propia supresión. Para ser el hijo que vuelve a nacer, la vida tiene que querer ser también la parturienta y sus dolores. Ella es lo que tiene que superarse siempre a sí misma, y para ello debe ser los hijos que habitan las tierras desconocidas. El amor al lejano nos enseña Zaratustra. Ese amor que se extiende por sobre la cercanía de la mismidad y la previsibilidad:

◦ “El país de vuestros hijos es el que debéis amar: sea ese amor vuestra nueva nobleza, -¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! ¡A vuestras velas ordeno que partan una y otra vez en su busca!”¹³¹

¿Cuáles son esos hijos, esos frutos, en los que encuentran su liberación (*Erlösung*) los dolores de parto y su solución (*Lösung*) el acertijo nietzscheano? ¿Cómo son las obras que cuida el embarazado-creador? ¿A qué dice sí la mujer afirmativa? A los hijos aún no vistos, a los habitante del país de lo aún no descubierto. Estos frutos por-venir, no-previstos, son la (re)solución (partida) de esa mujer que, como Pentesilea, “no sale [...] de su enigmática actitud de apartamiento”.

†††

¹³¹ Za, “Von alten und neuen Tafeln”, § 12, KSA 4, p. 255 (Z, “De las tablas viejas y nuevas”, § 12, p. 282).

Las obras, los *erga*, de esta poiética mujer se sitúan en el mar remoto de lo aún no (pre)visto. Los frutos de la fértil voluntad de poder se proyectan en mares que exceden los horizontes de previsibilidad y de cálculo. Son aquellos que implican un salto o una desviación considerable respecto del curso marcado por la tierra del presente, “la patria de las madres y de los padres”. Y henos nuevamente en el marco de la discusión de Nietzsche con Darwin. Al analizar la teoría de la evolución darwiniana explicábamos que la vida no puede parir centauros dado que “[...] la selección natural obra **sólo** aprovechando las pequeñas variaciones sucesivas, [por lo que] **ella no puede nunca dar un salto**, sino que debe avanzar por pasos pequeños y lentos”¹³². Así, la plasticidad que la lógica evolutiva nos permite pensar se torna rígida en tanto agota la *póiesis* de sus frutos en el horizonte proyectable de un mecanismo algorítmico que opera a partir de la combinación tripartita de variables (variaciones continuas y pequeñas, herencia de las mismas, y lucha por la existencia). Aquí no hay desviaciones, sino la proyección y avance de un mecanismo que se conserva y propaga a sí mismo imponiendo una ley normalizante.

El discurso de la selección natural acaba por encorsetar a la vida en el monótono discurso de una explicación única. La ley de la evolución darwiniana se convierte en un platonismo para biólogos que no permite pensar una lógica de la vida en la cual ella pueda (y deba) dar lugar a anomalías, a los desvíos que romperían con la propia ley de la naturaleza. Las obras del (ciego) relojero darwinista están (pre)vistas por el dispositivo

¹³² Darwin, *Origin*, p. 223-224 (la traducción y negrita son nuestras). Cuando sostenemos que los centauros no se reproducen según la teoría darwiniana nos referimos a la imposibilidad que posee la misma de darle un lugar a las variaciones discontinuas o monstruosidades. Las mismas pasan lentamente a ser variaciones continuas si es que poseen una eficacia en el mecanismo de selección natural. De modo que aún cuando Darwin contemple la posibilidad de reproducción de las mismas, ellas sólo poseen un impacto en el desarrollo evolutivo si dejan de implicar un salto o desvío –que son las características que el propio Darwin atribuye a las monstruosidades-. En este sentido podemos decir que las monstruosidades no se reproducen ni multiplican, pues para hacerlo deben pasar a ser lo otro de sí, es decir, variaciones pequeñas y no saltos.

evolutivo en la medida en que responden siempre a la preservación económica de aquellas variaciones ligeras, continuas y útiles a la preservación de las especies. Aquí el horizonte se extiende únicamente al mar que delimita el mecanismo implacable de la selección natural. ¿Cuáles son los hijos que ama la ley de la evolución? Aquellos que no la desafían, los que en este sentido ya han sido vistos o pueden ser previstos. Los *erga* de este monótono mecanismo no son sino aquellos que preservan las variaciones favorables y rechazan las variaciones dañinas. Siempre los mismos frutos. Siempre los mismos hijos.

Si la disputa entre Nietzsche y Darwin podía reducirse a la discusión por el modelo explicativo sobre el fenómeno de lo vital, y la distinción era entre aquel que podía dar cuenta de una plasticidad rígida y aquel que sostenía una monstruosa plasticidad, podríamos traducir esa polémica en términos del “tipo” de parturienta que una y otra explicación sustentan. Si recuperamos la metáfora de Dawkins del relojero ciego deberíamos preguntarnos si la parturienta¹³³ que podemos imaginar a partir del dispositivo darwiniano posee esta misma característica. Y la respuesta, que ya se deja entrever en las líneas precedentes, es negativa. Desde la perspectiva de los hijos, “la madre” darwiniana puede (pre)ver los rostros de su progenie: ellos portarán los rasgos que varían ligeramente de los de sus antepasados. Habitarán entonces el país de sus madres y de sus padres en el que reina la implacable ley de la selección de los más fuertes y aptos. Sus hijos no serán nunca centauros, sino que estarán siempre en el horizonte de la cercanía. Aquí no hay lógica de la partida, pues los hijos siguen morando la casa de sus padres.

¹³³ Proponemos aquí el juego de pensar a la parturienta de Darwin sin por ello recaer en una posición creacionista. El punto estriba en reponer esta figura nietzscheana a partir de la consideración que venimos realizando de los hijos o frutos que la vida se da a sí misma tanto en un pensador como en otro. Sólo desde esta perspectiva, desde la consideración de los *erga* podríamos decir, es que osamos imaginar una “parturienta” en el mecanismo de selección natural. En este sentido, proponemos reemplazar en este punto la figura propuesta por Dawkins del *wachmaker* por el de la mujer que da a luz.

¿Y la parturienta nietzscheana? Los hijos amados por la parturienta mujer que es la vida no son sólo los hijos de Darwin, aquellos que pueden ser (pre)vistos a partir del mecanismo ciego de la selección natural, sino que también son aquellos más distantes, aquellos que aún no han sido vistos por nadie. Los que desafían todo horizonte de previsibilidad y cálculo. Hay que poder amar –y dar a la luz- a los monstruos que rompen con la ley de la propia vida. ¿Y que son los monstruos sino las obras no proyectables, las que “nadie ha visto aún con sus ojos” de una anómica parturienta? Podríamos decir de esta *vita femina* lo mismo que Dawkins predica del relojero darwiniano, ella “[...] no tiene visión, previsión ni ningún tipo de vista”¹³⁴ en su amorosa bondad creadora. Está dispuesta a amar aquellos frutos que se la rebasan, la desafían y la superan. Por ellos está dispuesta a ser las mil muertes y los infinitos dolores del alumbramiento. La parturienta nietzscheana es ciega pues tiene una única visión: la autosuperación.

“Sí, la vida es una mujer”: una ciega parturienta. Sólo así se resuelve el acertijo nietzscheano: todo en la mujer es un enigma, incluso su solución. Los hijos de esta fértil voluntad de poder se extienden y propagan más allá de todo horizonte de inteligibilidad y proyección a partir de lo ya visto. La (*Er*)*Lösung* se “encarga” así de preservar y custodiar el carácter enigmático, e inocente, de la mujer afirmativa y creadora que es la vida. Henos aquí de frente (y de espaldas) a esos hijos por venir que esbozan los horizontes (ciegos) de una plasticidad monstruosa. Sí, la vida es una mujer capaz de dar a luz niños, niñas y centauros.

¹³⁴ Dawkins, C., *The blind Watchmaker*, ed. cit., p. 5.

Sección II.

Figuras plásticas de la subjetividad: de hombres, mujeres, pájaros y niños

“No hay nada más arraigado que un nómada. Pero el que emigra es íntegramente hombre, la migración del hombre no destruye, no devasta el sentido del ser.”

E. Levinas

La segunda sección de esta tesis tiene por objetivo analizar las implicaciones que la (parturienta) lógica de la vida posee para un pensamiento de la subjetividad. Así, las ideas de plasticidad, incompletud, inadecuación, y distancia a la que hemos arribado en el tratamiento del fenómeno de lo vital, proporcionarán las claves hermenéuticas a partir de las cuales desarrollaremos lo que hemos dado en llamar figuras (femeninas) de la plasticidad.

Ariadna nos proporcionará el hilo inicial a partir del cual hemos de adentrarnos en el modo de configuración plástica de la subjetividad. En este primer capítulo, nuestro foco alumbrará la figura del espíritu libre para mostrar cómo la idea de plasticidad, tematizada en el capítulo segundo de la sección inicial como la primer clave para elucidar la dinámica de la salvaje femina vitae, proporciona una fructífera cifra a la hora de pensar la constitución identitaria a partir del entrelazamiento de los devenires disolutivo y constructivo. Así, recuperaremos la idea de una plasticidad (monstruosa) que entreteje los antagónicos, y a la vez inescindibles, órdenes de la crítica y la construcción, el olvido y la memoria.

En el capítulo segundo, hemos de ocuparnos del ultrahombre. Baubô será la mujer que nos guíe en esta oportunidad. De su (risueña) mano, mostraremos cómo la (parturienta) lógica de la distancia proporciona el elemento que articula el entrecruzamiento entre la crítica y la reconstrucción que señalásemos a propósito de los alados espíritus libres, en el marco de una hipótesis específica: la del hombre. Un juego de acercamiento que va del fenómeno global de lo vital a una de las formas particulares que la vida se da a sí misma: la ya vieja, y muchas veces vituperada, ficción del hombre. El capítulo segundo recuperará así la idea de actio in distanz que caracteriza a la operación femenina para esclarecer el modo en que la misantropía nietzscheana re-crea una filantropía que se proyecta hacia las formas desconocidas y aún no vistas de la configuración del existente humano.

Por último, la risa de Lisistrata ha de alumbrar el ojo múltiple que nos ha guiado desde la discusión con Darwin hasta la feminización de la lectura heideggeriana del ultrahombre, desde la explicitación de una an-económica ley de la autosuperación, hasta la risa de Demeter. Y será a través de la voz de Aristófanes que intentaremos evaluar algunas de las consecuencias generales de la (femenina) perspectiva del filósofo alemán, sus alcances, límites e interrogantes.

Capítulo primero:

Ariadna: el laberinto de la creación

“Ariadna a Teseo: ¿Qué voy a hacer? ¿A dónde voy a ir yo sola? La isla está sin cultivar; no veo el trabajo de hombres ni de bueyes. El mar ciñe todo el costado de esta tierra, pero no hay ningún marino; ninguna embarcación que vaya a venir por estas rutas inseguras. Suponte que se me ofrecen unos compañeros, una nave y buenos vientos: ¿para qué iba a seguirlos? La tierra de mis padres me niega la entrada.”

Ovidio, *Cartas de las heroínas*

Cuenta Apolodoro que “[p]or sugerencia de Dédalo, Ariadna dio a Teseo un hilo, cuando iba a entrar [al laberinto del Minotauro]. Teseo lo ató a la puerta y tirando de él se internó. Cuando al final del laberinto encontró al Minotauro, lo mató a puñaladas y arrastrando el hilo regresó”¹. El héroe se adentra en el laberinto para destruir al monstruo que lo gobierna. Se arriesga, se pierde, y sale (con la ayuda de Ariadna) victorioso de la contienda. Pero ¿qué sería de Teseo sin el hilo de aquella enamorada? ¿Sin la guía que asegura su salida?

Zaratustra advierte que aquellos “[...] cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos [...]” no quieren “[...], con mano cobarde, seguir a tientas un hilo [...]”². Estos espíritus valientes, estos “buscadores e indagadores”, se lanzan a la aventura arriesgando incluso sus vidas. Ahora bien, ¿quiénes son éstos a los que Zaratustra decide revelar su visión? En la primavera de 1886, Nietzsche dedicaría *Humano, demasiado humano* a aquellos espíritus libres que le habrían propiciado compañía cuando requería de ella. Falto de amigos y en estado de aislamiento, habría surgido la necesidad de la invención de estas almas (también solitarias). Los espíritus libres son, como veremos, los aventureros que se adentran en mares remotos sin contar con una guía firme que asegura su peregrinación.

A partir del análisis de esta figura nietzscheana, hemos de desarrollar la idea de una configuración plástica de la subjetividad. La misma remitirá, por tanto, a lo desarrollado en la sección previa en torno a la *Plastische Kraft*, entendiendo a esta última como una de las

¹ Apolodoro, *Biblioteca*, trad. S. I. de Mundo, Bs As, Casa Editora Coni, 1950, *Ep.*, I, 9.

² Za, “Vom Gesicht und Räthsel”, *KSA* 4, p. 197. (Z, “De la visión y del enigma”, p. 224)

notas distintivas de la dinámica de lo vital. En vistas a ello, nos proponemos recorrer dos aspectos centrales: aquel de raigambre ilustrada que pone el acento en el carácter crítico de la liberación del espíritu, y aquel otro que se centra en el aspecto creativo de la libertad, en una libertad que se atreve a recorrer el laberinto (abismático) de la creación. El olvido será la pieza clave de nuestra interpretación, pues el mismo se mostrará como la fuerza que une las legalidades antagónicas del 'no' y el 'sí', y que nos permite esbozar una primera relación entre los planteos en torno a la vida y la subjetividad³.

i. El espíritu libre: Nietzsche y la tradición ilustrada

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y calor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere Aude! ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración."

Kant, *¿Qué es la ilustración?*

Debería lamentar verlas [a mis opiniones] convertirse en generales. Si a menudo las he defendido fuertemente, y con cierto acaloramiento, ha sido para reivindicarme a mí mismo, y no para convertir a los otros. Si mis opiniones se convirtieran en demasiado generales, yo sería el primero en abandonarlas, y en adoptar las contrarias.

Lessing, *El librepensador*

³ En esta capítulo seguiremos lo expuesto en Cano, V., "El espíritu libre o la ligereza creadora" en *Estudios Nietzsche. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*, N° 6, Año 2006, España, pp. 103- 116.

Las palabras que Lessing pone en boca de Adrasto, el librepensador, pueden officiar de puntapié para adentrarnos en el análisis de lo que aquí nos ocupa: el espíritu libre (*Frei Geist*). Hemos comenzado refiriéndonos a un pasaje de la comedia de Lessing *Der Freigeist* para sentar la relación que existe entre Nietzsche y el pensamiento ilustrado. La figura del espíritu libre encuentra sus antecedentes en el siglo de la ilustración⁴, del cual Lessing es uno de los representantes paradigmáticos. Comencemos, entonces, por el análisis de la vinculación entre el pensamiento nietzscheano del espíritu libre y el siglo de la luces.

Como ya hemos señalado en el “Prefacio”, la fase que comprende los escritos medios del filósofo alemán suele ser caracterizada, usando la terminología de Fink, como la “etapa ilustrada” del pensamiento nietzscheano. Es precisamente en estos escritos donde aparece por primera vez la tematización de la figura del espíritu libre, la cual será retomada en algunos textos de madurez. Mazzino Montinari se refiere, incluso, a un “Nietzsche espíritu libre” en el cual prima una “postura de crítica radical que nunca desapareció del todo del ánimo de Nietzsche [. . .]”⁵. Los escritos medios se caracterizan, así, por esta

⁴ Respecto del uso del término “espíritu libre” o “librepensador” cabe señalar que en la época de la ilustración se desarrolla la corriente de pensamiento deísta, en la cual encontramos a John Toland, Anthony Collins, y Mathew Tindal entre sus representantes. A este conjunto de pensadores que defendían una interpretación “natural de la religión”, atendida a la razón e independiente de cualquier dogmatismo, solía denominárselos *free-thinkers* (librepensadores). (Cf. Romero, F., “El deísmo; la ética y la estética; la psicología” en *Historia de la filosofía moderna*, México, F.C.E., 1959, pp. 214- 222). En términos generales, el espíritu libre refiere a la libertad del uso de la facultad racional respecto de la tutela de la tradición. Voltaire es en el terreno religioso un deísta, aspecto éste que refleja la influencia de los deístas ingleses en su pensamiento. También es pertinente señalar la relación entre el concepto de espíritu libre de la ilustración y el de espíritu fuerte que se desarrolla en el romanticismo. Montinari resalta el anónimo *Vigilias de Buenaventura*, texto del primer romanticismo, como una de las obras en las que aparece la figura del espíritu libre retomando el personaje de Voltaire. También advierte que Nietzsche “fue consciente de la diferencia entre su “libertad de espíritu” y la de los esprits forts del siglo XVIII” (*Lo que dijo Nietzsche*, trad. E. Lynch. Barcelona, Salamandra, 2003, p. 81). Respecto de la figura del espíritu fuerte podemos destacar que la misma se remonta al siglo XVI, a Pierre Charro y sus *Les Trois Verités*, 1593, y *De la Sapesse*, 1605.

⁵ Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche*, trad. cit., p. 80.

fuerza crítica que, como bien señala el pensador italiano, no ha abandonado nunca la estela del pensar nietzscheano.

Deberíamos entonces preguntarnos: ¿quién es el “Nietzsche espíritu libre” del que nos habla Montinari? ¿Es acaso un “Nietzsche ilustrado”? Y si lo es, ¿qué quiere decir esto? Francisco Romero sostiene que en la ilustración se proclama la autonomía de la inteligencia humana, el “derecho [de los hombres] a establecer sus propias conclusiones sin supeditarse a los dictados de la autoridad y de la tradición”⁶. En la época de las luces, continúa, prima “una disposición de espíritu ilustrada y libre”. Éste es el primer punto de la influencia de la ilustración en Nietzsche: la disposición a pensar más allá de toda autoridad⁷. Este es el aspecto que acomuna a la filosofía nietzscheana, y puntualmente a sus desarrollos en torno a la figura del espíritu libre, con el pensamiento ilustrado.

Cassirer cita un pasaje de D’Alembert que refleja, a su juicio, el modo y el sentido de toda la vida espiritual de la época de la ilustración, y que dice lo siguiente:

“Todo ha sido discutido, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus ha sido una nueva luz que se vierte sobre muchos objetos y nuevas obscuridades que los cubren, como el flujo y reflujo de la marea depositan en la orilla cosas nuevas y arrastran consigo otras.”⁸

⁶ Romero, F., *Historia de la filosofía moderna*, ed. cit., p. 197.

⁷ Podríamos pensar aquí en el distanciamiento de Nietzsche respecto de la tutela de Wagner y de Schopenhauer, tutela que signaría todos sus escritos juveniles, o en el pensador que decide arremeter contra la metafísica, la moral, la religión y la cultura de su época.

⁸ D’Alembert, “Eléments de Philosophie” I: *Mélanges de Littérature, d’histoire et de philosophie* en Cassirer, E., *Filosofía de la ilustración*, trad. E. Imaz, México, F.C.E., 1943. p. 18.

Estas mismas palabras podrían ser puestas en boca del espíritu libre de *Humano, demasiado humano*. Éste lleva adelante un cuestionamiento de la religión, la metafísica, la moral, el derecho, etc, y, al igual que el flujo y el reflujo d'alemberteano, deposita nuevas interpretaciones en la orilla al mismo tiempo que arrastra consigo otras. Tal como lo señala Cassirer, lo "peculiar" de la ilustración "es algo distinto del conjunto de todo lo que han pensado y enseñado sus corifeos, un Voltaire y un Montesquieu, un Hume o un Condillac, D'Alembert o Diderot, Wolf o Lambert"⁹. La ilustración es esa "nueva fuerza" que cree en el poder de la razón y en su potencia para (re)organizar la sociedad a base de principios racionales. He aquí la importancia de la crítica para el pensamiento ilustrado. Y he aquí también la importancia que ella reviste para la filosofía nietzscheana¹⁰.

El siglo XVIII puede ser llamado también, dice Cassirer, con no menos gusto y frecuencia, "siglo de la crítica"¹¹. Esto se debe que la última es la herramienta clave para el pensamiento ilustrado que pretende ejercer todo el poder de la razón. Romero nos explica cómo, en general, "la actitud de la Ilustración fue intelectualista, porque recogía la herencia de las dos grandes corrientes de ese tenor dominantes durante el siglo XVII, la racionalista y la empirista, y también porque en su lucha contra las formas tradicionales de pensamiento

⁹ Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, ed. cit., p. 13.

¹⁰ Savater afirma incluso que "los antecedentes intelectuales *directos* de Nietzsche [. . .] hay que buscarlos en la revolución teórica producida por la Ilustración dieciochesca" ("Los herederos de la ilustración" en *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 35). Para un análisis más detallado de las influencias más específicas de la ilustración ver este capítulo del libro de Savater, Kessler, M., "La critique des idéaux dans *Choses humaines, trop humaines*", y Chaves, E., "Lessing, un esprit libre. Sur l'aphorisme 103 de Voyageur et son ombre" en *Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*, ed. cit., pp. 143-151, y 113-127.

¹¹ Cassirer señala que ya se llame al siglo XVII "siglo de la filosofía", como lo hiciera D'Alembert, o "siglo de la crítica" ambas son "expresiones diferentes de un mismo hecho: desde ángulos distintos tratan de marcar la fuerza espiritual fundamental que la época siente vivir en ella y a la que debe su auténtico impulso intelectual" (*Filosofía de la ilustración*, ed. cit., p. 261).

y de vida debió aplicar sobre todo la crítica, el examen racional”¹². La importancia concedida a la crítica es, quizás, el aspecto más ilustrado que hemos de encontrar en Nietzsche, la herencia más preciada de un movimiento que será recuperado a la vez que desafiado, transgredido y re-creado. Como ya lo hemos señalado a través de las alusiones a los distintos intérpretes, las obras del período medio del pensamiento nietzscheano se caracterizan por su fuerte -y muchas veces implacable- posición crítica. A este respecto basta recordar la extrema conclusión de Vattimo para quien “la filosofía del Nietzsche crítico y desmistificador de la cultura, como está elaborada en las obras del período medio de su producción, es una filosofía relativamente ‘vacía’ de contenidos teóricos positivos y de verdaderos ‘resultados’ que no sean la instauración de un determinado ‘estado de ánimo’”¹³. Un estado de ánimo, una disposición o *Stimmung*, a la que no nos costaría llamar “ilustrada”, “libre”.

El espíritu libre representa la encarnación del espíritu crítico propio del siglo de las luces. Es el reconocimiento de la potencia propia de la crítica lo que será retomado por Nietzsche en su recuperación del *Frei Geist*. “El espíritu libre nietzscheano [dice Fink] parece ser un ilustrado; opera con astucia de serpiente y con racionalidad; destruye ilusiones”¹⁴. Es un emancipado, un mayor de edad, para recurrir a la terminología kantiana. A pesar de ello, y como veremos posteriormente, el espíritu libre nietzscheano rebasa lo planteado por la Ilustración y se proyecta más allá del horizonte de inteligibilidad de las lumínicas (y videntes) coordenadas del pensamiento ilustrado.

¹² Romero, F., *Historia de la filosofía moderna*, ed. cit., pp. 201-202.

¹³ Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, ed. cit., p. 78.

¹⁴ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. cit., “2. La ilustración de Nietzsche”, p. 61.

La aventura ilustrada posee un hilo de Ariadna que la guía en su laberíntica tarea de reconstrucción del mundo: el sostenimiento de un único criterio de racionalidad. La razón es una, y “[...] es por naturaleza igual en todos los hombres”¹⁵. Ella es la guía firme que guía a los intrépidos espíritus críticos. En este punto, deberíamos decir que la crítica no es ciega. Por el contrario, se apoya en esa confianza en la razón y en el intento por reafirmar este principio a partir del cual reorganizar el mundo. “El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón”¹⁶, y ésta será uno de los puntos cruciales de la embestida nietzscheana. He aquí el punto de inflexión, la curva o desvarío, en el que la filosofía de Nietzsche se separa de la Ilustración y se proyecta más allá de las coordenadas del pensamiento ilustrado. Eugen Fink afirma que “la ‘ilustración’ de Nietzsche es ‘ilustrada’ con respecto a sí misma: no cree con absoluta seriedad en la razón, en el progreso, en la ‘ciencia’, pero los utiliza como medios para poner en duda la religión, el arte y la moral¹⁷, para hacer de ellas ‘cosas discutibles’”¹⁸. Nietzsche posee la disposición ilustrada de la crítica y del examen, y la aplica sin el límite que caracterizaba al iluminismo. Es, podríamos decir, el espíritu libre que padece la *hybris* del *pathos* ilustrado, y se atreve, como lo veremos más adelante, a cuestionarlo todo.

En cierto sentido, podríamos decir aquí que la Ilustración que vuelve contra sí misma y acierta en el supuesto primordial que la constituye: la fe en la razón. Con la figura del espíritu libre vemos cómo el Iluminismo se supera a sí mismo torciendo y desafiando

¹⁵ Descartes, R., *Discurso del método*, trad. E. Bello Reguera, Barcelona, Altaya, 1993, “Primera parte”, p. 4.

¹⁶ Cassirer, E., *Filosofía de la ilustración*, ed. cit., p. 20.

¹⁷ Fink alude aquí a tres de las ideas fundamentales de la ilustración: la ciencia, el progreso y la razón. Para un desarrollo más extenso de la importancia de estas ideas para la ilustración, cf. Cassirer, E., *Filosofía de la ilustración*, trad. cit., “Cap. 1: La forma de pensamiento de la época de la Ilustración”.

¹⁸ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. cit., p.61.

sus propios límites. Ahora bien, ¿qué significa que la ilustración se vuelve contra sí misma para extenderse más allá de su propio horizonte de inteligibilidad? Si recuperamos la imagen de Ariadna y Teseo, podríamos decir que el espíritu libre nietzscheano, el que se enfrenta con el monstruo de la tradición (y recordemos aquí que el dragón de *Así habló Zaratustra* representa todos los valores milenarios¹⁹), no posee, a diferencia del (ilustrado) Teseo, un hilo que lo conduzca de regreso y fuera del laberinto. Así, si en la ilustración el espíritu crítico posee una guía que alumbró el camino que lo conduce fuera del laberinto del escepticismo y el cuestionamiento, en el pensamiento nietzscheano los hilos primero se pierden para luego multiplicarse. No un hilo, sino varios (y a veces ninguno).

ii. Los hilos perdidos de Ariadna

Boldmind: De vos depende aprender a pensar, aunque nacisteis con ingenio, sois como el pájaro, que os tiene preso en su jaula la Inquisición; el Santo Oficio os ha cortado las alas, pero éstas os pueden crecer.

Medroso: También nosotros vivimos tranquilos en Lisboa, donde nadie está facultado para decir lo que piensa.

Boldmind: Vivis tranquilos, pero no sois dichosos, gozais de la tranquilidad de los galeotes, que mueven los remos silenciosamente y callando.

Medroso: ¿Creéis firmemente que mi alma está condenada a galera?

Boldmind: Sí, y deseo librarla de ellas.

Medroso: ¿Pero si yo me encuentro bien en las galeras?

Boldmind: Pues en ese caso, las merecéis.

Voltaire, *Diccionario Filosófico*

¹⁹ Cf. *Za*, "Von den drei Verwandlungen", *KSA* 4.

El episodio entre Boldmind y Medroso constituye la entrada “libertad de pensamiento” (*liberté de penser*²⁰) del *Diccionario filosófico* de Voltaire²¹. En el universo nietzscheano, dicha conversación podría haber transcurrido entre un espíritu libre y un hombre gregario. Lo que quisiéramos rescatar de este escrito de Voltaire²², a través del personaje de Boldmind, es la afirmación de una libertad de pensamiento que se reserva para algunos y que lo que busca es desprenderse de las cadenas de todo dogmatismo (representado en la anécdota voltaireana por la Inquisición y el Santo Oficio). Voltaire marca

²⁰ La entrada “liberté de penser” narra la anécdota a la que aquí hacemos referencia. El artículo, presente en todas las ediciones del diccionario, se publicó en 1765. Cf. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, GF Flammarion, 1964.

²¹ El relato cuenta cómo en el año 1707 los ingleses ganaron la batalla de Zaragoza, protegieron a Portugal y dieron durante cierto tiempo un rey a España, milord Boldmind. Este oficial general se encontraba herido tomando baños en Barege. En dicho balneario encontró al conde medroso, “familiar de la Inquisición”.

²² No ha de sorprendernos que la primera edición de *Humano, demasiado humano* publicada en 1878 sea dedicada a la memoria de Voltaire, en honor al centenario de su muerte. Erich Heller enfatiza este aspecto y sostiene que: “Voltaire served Nietzsche merely as the stick with which to chastise Wagner. The composer had only to look at the work’s dedication to Voltaire to suspect that it was meant as an insult to him or, if not as an insult, as a defiant declaration of independence” (“Nietzsche, the teacher of ‘Free Spirit’” en *The Importance of Nietzsche. Ten Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 60). Y si bien Heller acierta en señalar la disputa con Wagner, estimamos que la dedicatoria posee una significación más profunda. De hecho, el propio Nietzsche nos advierte que: “[e]ste libro monológico, nacido en Sorrento durante el invierno de 1876-1877, no sería ahora publicado si la proximidad del 30 de mayo de 1878 no hubiese suscitado el más vivo deseo a rendir a su debido tiempo un homenaje personal a uno de los más grandes liberadores del espíritu” (*HDH I, KSA 2*, p. 31). El libro de los espíritus libres es, entonces, dedicado a uno de los más grandes liberados del espíritu de la Ilustración. Un homenaje al mayor representante de la ilustración francesa. La presencia de Voltaire en el primer libro del período medio nietzscheano marca un alejamiento de las influencias de sus escritos juveniles (Wagner y Schopenhauer). Este es el aspecto que señala bien Heller y que implica el abandono del modelo romántico en pos del modelo ilustrado (al menos en el sentido en que lo venimos desarrollando) en el que la crítica cobra un papel preponderante. Pero Voltaire le ofrece a Nietzsche algo más que un representante ilustre del movimiento iluminista, Voltaire se le presenta también como la encarnación del espíritu noble y libre. Años más tarde Nietzsche diría en *Ecce Homo*: “El tono, el sonido de la voz se han modificado completamente: se encontrará este libro [*Humano, demasiado humano*] inteligente, frío, a veces duro y sarcástico. Una cierta espiritualidad de gusto noble parece sobreponerse continuamente a una corriente más apasionada que se desliza por el fondo. En este contexto tiene sentido el que la publicación del libro ya en el año 1878 se disculpase propiamente, por así decirlo, con la celebración del centenario de la muerte de Voltaire. Pues Voltaire, al contrario de todos lo que escribieron después de él, es sobre todo un *grand seigneur* [gran señor] del espíritu: exactamente lo que yo también soy.- El nombre de Voltaire sobre un escrito mío -esto era un verdadero progreso- hacia mi . . .” (*EH*, “Menschliches, Allzumenschliches. Mit Zwei Fortsetzungen”, *KSA 6*, p. 322. -*EHo*, “Humano, demasiado humano. Con dos continuaciones”, pp. 79-80).. Voltaire como *grand seigneur*, como espíritu noble, que se atreve a pensar por sí mismo. Para un desarrollo de la relación entre Nietzsche y Voltaire, ver: Heller, P., “Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau” en *Studies on Nietzsche*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980.

así el matiz sobre el que deseamos detenernos: el pensamiento de la libertad de espíritu en relación con la tradición en la que se inserta, *i.e.*, con aquellos sentidos heredados que lo anteceden.

¿Cómo pensar la liberación a la que refiere Voltaire y que recupera Nietzsche? ¿De qué manera debemos entender la ruptura con las cadenas de todo pensamiento dogmático? Nietzsche no tiene dudas: como un desasimiento, un gran desasimiento.

a. De pájaros y rebaños: el espíritu libre como "concepto relativo"

Vosotros miráis hacia arriba cuando deseáis elevación. Y yo miro hacia abajo, porque estoy elevado.

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

El espíritu libre ha de revelarnos, primero y ante todo, aquel movimiento de la subjetividad que refiere a la posibilidad disolutiva de arrasar con la tradición heredada, es decir, con los sentidos creados y petrificados históricamente. "[... O]dia el librepensador [*Freigeist*] todas las habituaciones y reglas, todo lo duradero y definitivo, por lo cual una y otra vez desgarrar, con dolor, la red en torno a *sí*, pese a que como consecuencia de ello sufrirá innumerables heridas grandes y pequeñas, [...]"²³. Con sus dientes de dragón, el librepensador rasga el velo de la habituación como si su meta no fuera otra que la búsqueda de su propia orfandad. La recuperación del espíritu crítico respecto de la tradición constituye la más fuerte impronta ilustrada que signa el planteo nietzscheano²⁴. Es

²³ *MA I*, § 427, *KSA 2*, p. 280 (*HDH I*, § 427, p. 211).

²⁴ El espíritu libre resalta el aspecto crítico-negativo. Dicho carácter deconstructivo ha sido de hecho enfatizado por gran parte de la bibliografía nietzscheana. Cf. Cragnolini, M. B., "III. Nihilismo integral: La filosofía del martillo" en *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit.: "El espíritu libre es fundamentalmente

precisamente por su disposición a pensar más allá de la tutela de la tradición que el espíritu libre odia las estructuras sedimentadas.

Así, el espíritu libre se caracteriza por su postura crítica que se traduce en su apartarse de lo tradicional, en su carácter de excepción y no de regla. Es este aspecto de excepcionalidad el que quisiéramos recuperar aquí como la vía para pensar la figura que nos ocupa en términos de lo que Nietzsche denomina un “concepto relativo”. Para ello hemos de remitirnos al análisis de su contrafigura²⁵: el “espíritu gregario”. Nos encontramos nuevamente, como lo hicéramos en el desarrollo de la figura de la mujer, con una tipología que distingue, en esta ocasión, a los espíritus livianos de aquellos que cargan con el peso de la tradición.

El espíritu gregario es caracterizado en base a una nota distintiva: la “fortaleza de carácter”²⁶. La misma refiere a sus “pocos motivos, acción enérgica y buena conciencia”²⁷.

destructor y sacrílego, mira el revés de la trama de la filosofía y la moral [. . .]” -p. 88; Fink, E., “Capítulo 2. La ilustración de Nietzsche” en *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit: “El espíritu libre hace experimentos consigo mismo [. . .] pone en todas partes un signo de interrogación y no se recata ni siquiera ante las cosas más estimadas y veneradas” -p. 60; Sánchez Meca, D., “Cap. 3 El ejercicio crítico de la óptica de la vida” en *En torno al superhombre*, España, Anthropos, 1989: “La pretensión última de Nietzsche es transformar el sentido mismo de la noción de sujeto, librar al individuo del rígido corsé de la identidad y la unidad sustancial [. . .] en la caracterización que Nietzsche hace del espíritu libre como viajero tenemos las claves de esta condición de libertad.” -p. 159.

²⁵ Deberíamos aquí recordar que esta tipología no permanece incontaminada. Nietzsche distingue estos dos tipos (el libre y el gregario, el fuerte y el débil) para luego hacer temblar esa misma lógica binaria. Como veremos a continuación, el espíritu libre es el fuerte que para llegar a la gran salud debe atravesar períodos de enfermedad. Es pertinente distinguir, entonces, la enfermedad según se refiera al hombre enfermo o al espíritu que atraviesa períodos de enfermedad pero que es capaz de tener momentos de salud. El primero, al que podríamos denominar el “enfermo crónico” es al que hemos de referirnos en este apartado al tratar la figura del hombre gregario. En lo que respecta a la enfermedad como un episodio que conduce a la salud Cf. *Ma I, KSA 2*, “Vorrede”. Enfermedad y salud no son términos opuestos en la filosofía de nietzscheana. Podemos destacar lo tratado por Nietzsche en su autobiografía, *Ecce homo*: “descontado, pues, yo soy un *décadent*, soy también su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he elegido instintivamente los remedios justos contra los estados malos; en cambio, el *décadent* en sí elige siempre los medios que le perjudican. Como *summa summarum* [conjunto] yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era *décadent*” (*EH*, “Warum ich so weise bin”, § 2, *KSA 6*, p. 266-*EHo*, “Por qué soy tan sabio”, § 2, p. 23).

²⁶ Cabe destacar que lo que encontramos aquí es una doble tipología espejada que da por resultado dos economías anímicas diversas: la afirmativa y la reactiva. La tipología sano/enfermo (criterio corporal) se refleja en la tipología jerárquica (aristócrata-noble-señor/ esclavo). En este sentido Onate explica como

Su fuerza radica así en la habituación, en la repetición de la tradición que convierte a todo espíritu gregario en un miembro del rebaño. Nietzsche advierte que “al fuerte de carácter le falta el conocimiento de las muchas posibilidades y orientaciones de la acción”²⁸, su intelecto es servil y su espíritu pesado. Como en el mundo del mercado, reina aquí la homogeneidad en la que “todos quieren lo mismo, todos son iguales: [y] quien tiene sentimientos distintos marcha al manicomio”²⁹. Así, la fortaleza del espíritu gregario reposa en el desconocimiento de la pluralidad de perspectivas, del carácter plástico y deviniente de la vida, y en la afirmación de un monótono reino de la mismidad en el que el riesgo propio de la esfera mutable (y salvaje) de lo vital no se hace presente. Circe desplaza aquí a Antígona, y la unilateralidad en la visión de mundo que petrifica los sentidos se erige como la marca distintiva de los espíritus pesados³⁰.

Frente a la fortaleza gregaria que sucumbe al encanto de Circe, la debilidad parece ser lo propio del espíritu libre. De hecho, “en comparación con quien tiene la tradición de su parte y no precisa de razones para su conducta, el librepensador siempre es débil, sobre todo en la acción; pues conoce demasiados motivos y puntos de vista”³¹. Privado de la seguridad de la habituación, de la unilateralidad en la visión de mundo, y arrojado a la

“Nietzsche detecta que por trás da estratificação tipológica senhor/ escravo há outra, mais recuada, mais fundamental, que poderíamos denominar de fisiológica, pois remete diretamente ao corpo e às funções orgânicas nele presentes, e se desmembra nos moldes forte/fraco.” (“Vontade de verdade: uma abordagem genealógica” en *Cadernos Nietzsche*, N°1, 1996, p. 19).; ver también, Oñate, A.M., “Cap. 2: Em torno à genealogia do sujeito” en *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche. Ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*, Brazil, Discurso editorial, 2000, 57-88 (particularmente p. 68); y Bornedal, P., “The incredible profundity of the truly superficial Nietzsche’s ‘Master’ and ‘Slave’ as mental configurations”, *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 2004, N° 33, pp. 129-155.

²⁷ *MA I*, § 228, *KSA 2*, p. 392 (*HDH I*, § 228, p. 154).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Za*, “Zarathustra’s Vorrede”, § 5, *KSA 4*, p. 20 (*Z*, “Prólogo de Zarathustra”, § 5, p. 39).

³⁰ Cf. *MA I*, §§ 227-228, *KSA 2*, pp. 192-193.

³¹ *MA I*, §230, *KSA 2*, p. 193 (*HDH I*, §230, pp. 154-155).

multiplicidad de puntos de vistas, el espíritu libre se nos presenta, comparativamente con el espíritu gregario, como débil.

Y aún así, el espíritu libre es un “espíritu fuerte”. Aquí es donde la idea nietzscheana de “concepto relativo” parece contribuir a la elucidación de esta figura. Desde la perspectiva del rebaño, de la fortaleza y seguridad que lleva implícita toda homogeneidad, en su despegarse de las tradiciones, el espíritu libre reviste cierta debilidad. Sin embargo, complementaria y paradójicamente, es en esta misma independencia donde radica su fortaleza. Nietzsche sentencia en un fragmento póstumo respecto al fuerte de voluntad que “es *independiente* de los demás, así pues, *libre* (en tanto dependiente de sí). El hombre que no es libre, el débil, no es lo bastante dependiente de sí, y por eso depende mucho de los demás.”³². Desde la óptica de la dependencia, el verdaderamente débil es el espíritu gregario. Sólo se posee el respaldo de la tradición si se pertenece al rebaño. El hombre gregario requiere de los sentidos e interpretaciones ya dados, de una tradición que resguarde su modo de vida. El hombre del mercado perece en la soledad y el rebaño sólo existe como tal. Y es en esta dependencia donde estriba su carácter no-libre. Así, el fuerte queda identificado con el espíritu libre que no depende de la tutela de la tradición, y que por el contrario, depende únicamente de sí mismo. En su independencia reside su fuerza y también su soledad³³.

³² *NF*, September-November 1879, 47[1], *KSA* 8, p. 617 (*FP*, Septiembre-Noviembre 1879, 47 [1], vol ii, p. 485).

³³ Cf. *NF*, Herbst 1885- Herbst 1886, 2 [186], *KSA* 12, p. 159. “¡No creáis que os incitaré a los mismos riesgos! O siquiera a la misma soledad. Porque quien anda su propio camino no encuentra a nadie: ésa es la consecuencia de los ‘caminos propios’. Allí nadie viene en ayuda, y tiene que arreglárselas solo con todo el peligro, el azar, la maldad y el mal tiempo que se le venga. [...]” (*FP*, Otoño de 1885- Otoño de 1886, 2 [186], p. 133).

La libertad de espíritu implica abandonar el reparo de la mismidad, conjurando así el embrujo seductor de una casa segura. De allí que, como lo advirtiera el propio Boldmind, Nietzsche sostenga que:

“Es cosa de muy pocos ser independiente:- éste es un privilegio de los fuertes. Y quien intenta serlo sin tener *necesidad*, aunque tenga todo el derecho, demuestra que probablemente no sólo es fuerte, sino temerario hasta el extremo. Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que ya la vida trae consigo de por sí; de éstos no es el menor el que nadie vea con sus ojos cómo y en donde él mismo se extravía, se aísla y es despedazado trozo a trozo por un Minotauro cualquiera de las cavernas de la conciencia.”³⁴

El espíritu fuerte está condenado a la soledad³⁵ y el aislamiento que comporta toda ruptura con los sentidos disponibles y los horizontes de inteligibilidad que los mismos comportan. Con sus dientes de dragón ha desgarrado la telaraña que tejen los hilos de la tradición, y por ello se ha extraviado en un laberinto de infinitas posibilidades. Imaginemos a Teseo sin el hilo de Ariadna: he aquí la imagen de un espíritu que osa adentrarse en el laberinto del Minotauro sin una guía que ilumine su salida. Sólo así, volando solo –diría Nietzsche-, puede emprender una “peregrinación al extranjero”, hacia el futuro, hacia lo aún no (pre)visto.

³⁴ JGB, “Zweites hauptstück: der freie Geist”, §29, KSA 5, pp. 47-48 (MBM, “Sección Segunda: El espíritu libre”, §29, p. 54).

³⁵ Cf. JGB, § 40, KSA 5; pp. 57-58. Para una análisis de la importancia de la soledad en la tratamiento del espíritu libre ver Berkowitz, P., *Nietzsche la ética de un inmoralista*, trad. M. Condor, España, Cátedra, 2000, pp. 290-298, y Burnett, H, “Humano, demasiado humano, livro 1. Nice, primavera de 1886” en *Cadernos Nietzsche*, N° 8, São Paulo, GEN, 2000, pp. 55-88.

b. *El gran desasimiento: la ligereza espiritual.*

La experiencia del exilio propia de la liberación espiritual puede ser comprendida a partir de lo que Nietzsche denomina “ligereza espiritual”. Los espíritus libres son los dioses de la vida liviana³⁶ que luchan contra las ataduras del espíritu gregario. Para el enemigo mortal del espíritu de pesadez, “la vida se vuelve más ligera y agradable por medio de una liberación sin contemplaciones del espíritu que, de repente, un día, a modo de ensayo, conmueve todas las ideas que hacen la vida tan gravosa, tan insoportable: de manera que para sentir la alegría de esta descarga, se prefiere la vida más sencilla, la que nos hace posible dicha alegría”³⁷. La liberación representa una alegre liviandad para el espíritu. Como lo explica Enguita, el proceso de peregrinación hacia lo extraño que implica un “salir afuera y exponerse a lo abierto”, sólo puede ser llevado a cabo por “la crítica [que opera] como liberación.”³⁸. El primer aspecto de la libertad de espíritu corresponde a lo que podríamos denominar un tanto esquemáticamente la *pars destruens*. Aquí el espíritu libre decide abandonar la casa segura, combatir la voluntad de aseguramiento que tiene como

³⁶ Cf. *NF*, Sommer 1876, 17 [85], *KSA* 8.

³⁷ *NF*, Ende 1876- Sommer 1877, 23 [157], *KSA* 8, p. 462 (*FP*, Finales de 1876- Verano de 1887, 23 [157], vol ii, p. 361).

³⁸ Enguita, J. E., “VII. El espíritu libre, el topo, el psicólogo: figuras de la crítica y la genealogía en la filosofía del porvenir” en Martínez Cristerna, G. y Quesada Marín, J. (Comps), *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional*, ed. cit., p. 281. Enguita desarrolla tres aspectos de la crítica genealógica identificándolos con tres figuras nietzscheanas: la crítica como liberación que se corresponde con la figura del espíritu libre, la crítica como desenmascaramiento que se revela en la figura del topo, y la crítica como preservación de las fuentes saludables para la vida que se encarna en el psicólogo. Cabe señalar que si en *Humano, demasiado humano* el espíritu libre toma la tarea crítica a su cargo, utilizando el método genealógico (filosofía histórica que busca develar el origen –humano, demasiado humano- de los valores morales); la labor crítica llevada a cabo en *Aurora* será realizada por el topo que se adentra en las profundidades para desenmascarar los intereses que se esconden en los valores morales. Prosiguiendo con esta labor crítica, el psicólogo se ocupará de analizar dichos valores en términos de su vinculación con la salud y la enfermedad. Para un análisis de la figura del topo y su conexión con la labor crítica, cf. Piossek Prebisch, L., *El filósofo topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2005. En “Actualidad de un inactual” sostiene que el “filósofo-topo” será la encarnación de “la filosofía como actividad desmitificadora”, actividad ésta que se identifica con la labor crítica (p. 25).

piedra de toque las opiniones y puntos de vistas sedimentados, y adentrarse en los peligros que la vida depara.

De modo que para acceder a la “alegría de esta desgravación”, el espíritu libre debe experimentar una larga agonía. El proceso de distanciamiento y crítica por medio del cual se deshace de las representaciones que vuelven la vida gravosa es descrito por Nietzsche como una experiencia de desasimiento. En el *Prólogo* de 1886 a *Humano, demasiado humano* leemos como el espíritu de ruptura dice lo siguiente:

“[...] ‘Antes morir que vivir *aquí*’, así resuenan la voz y la seducción perentorias: ¡y este ‘aquí’, este ‘en casa’ es todo lo que hasta entonces había amado! Un repentino horror y recelo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio para lo que para ella significaba ‘deber’, un afán turbulento, arbitrario, impetuoso como un volcán, de peregrinación, de exilio, de extrañamiento, de enfriamiento, de desintoxicación, de congelación, un odio hacia el amor, quizá un paso y una mirada sacrílegos *hacia atrás* [...]”³⁹.

Esta es la historia del “gran desasimiento”, de la liberación del espíritu que rompe las cadenas y se atreve a dejar “su casa”, del aventurarse al peligroso peregrinar hacia lo extraño. El espíritu libre se embarca en la destrucción de su “aquí”, ese refugio o sitio seguro de la tradición que aporta una perspectiva consolidada y sedimentada históricamente, para adentrarse en el laberinto del Minotauro multiplicando los peligros que la salvaje *femina vita* nos depara.

Todo desasido rompe con su antiguo “deber”⁴⁰ y despedaza su pasado. El primer paso hacia su libertad lo constituye, entonces, este martillar todo refugio, toda moral,

³⁹ *MA I*, “Vorrede”, § 3, *KSA 2*, p. 16 (*HDH I*, “Prefacio”, § 3, p. 37).

⁴⁰ Cabe destacar que la crítica más acérrima en la que se embarca el espíritu libre tiene por objetivo la moral. De hecho, el interrogante más peligroso que lo guía es la siguiente pregunta: “¿No es posible subvertir todos los valores?”. A pesar de ello, esta crítica puede hacerse extensiva a todo pensamiento metafísico-dogmático e interpretación del mundo que, desde la lectura nietzscheana por los efectos, siempre encierra un “deber ser”, un principio que funciona como articulador de la moral. Cabe recordar, como lo señalásemos en el capítulo

metafísica, religión o pensamiento dogmático. Es un estar fuera de sí, de ese 'aquí' que le proporciona la segura y en muchas ocasiones anquilosada tradición heredada. Hay que pensar en una voluntad de separación, sin la cual no es posible la liberación. O para volver a la semántica de la vida (semántica que nunca nos ha abandonado), podríamos pensar la liberación en términos de una (femenina) *actio in distans* respecto de la tradición. El espíritu libre es el exiliado de todo "lugar" o ámbito de significaciones instituidas, y por eso puede emprender el viaje por el laberinto del Minotauro sin un hilo de Ariadna que lo guíe en su extravío.

Desde este ángulo, la liberación se presenta desde su cara negativa. Es la *pars destruens*. Si la seguridad representa la seducción propia de todo monoteísmo, la libertad de pensamiento implicará un abandonar la casa segura para partir sin rumbo o guía a lugares desconocidos⁴¹. Aquí no hay una (pre)visión que guíe el adentrarse al mar abierto de lo desconocido. Como decíamos anteriormente, los hilos se pierden y el espíritu crítico prefiere incluso arriesgarse a morir antes que permanecer en ese único camino que la tradición le ha signado. Al igual que Pentelisea, el an-económico camino del espíritu libre no conduce (odiseicamente) de regreso a casa.

Un exilio, un desquicio. Es en esta fractura de la identidad constituida por la tradición, donde se abre el espacio a la posibilidad de una nueva experiencia: la del

destinado a la discusión de Nietzsche con Darwin, que el embrujo de Circe –mujer a la que Nietzsche identifica en su prólogo a *Aurora* con la moral- es común a todo pensamiento monoteísta incluido, por ejemplo, los discursos biológicos mecanicistas o teleológicos. Sobre la crítica nietzscheana a la moral, ver: Cragolini, M., "Nietzsche, la moral y el nihilismo" en *Cuadernos de ética*, N° 9, 1990, pp. 7-25; Berkowitz, P., *La ética de un inmoralista*, trad. cit.; Schacht, R., (ed), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Los Angeles, University of California Press, 1994.

⁴¹ Retomamos aquí la caracterización de Massimo Desiato quien describe la experiencia del gran desasimiento en términos de una separación. El autor sostiene que "de la separación se produce la liberación. Al principio esta liberación es puramente negativa: 'Fuera de aquí', esa es su meta. No sabemos adónde se dirige ni, de momento, importa [...]" (*Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, Caracas, Monte Ávila editores latinoamericanos, 1998, p. 101).

nomadismo espiritual. La vida tiene muchos y torcidos caminos, y para jugar con ella hay que estar dispuesto a ser un nómada, un caminante de múltiples y variadas sendas. Cual caminante sin rumbo (fijo y predeterminado), y lejos de la “universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro”⁴², el espíritu libre se lanza a la infinidad de posibilidades que implica su libre volar y que lo arrojan a esa monstruosa plasticidad de lo vital (de allí que deba arriesgarse a ser devorado por cualquier monstruo en su laberíntico deambular).

De esta manera, el operar crítico propio del espíritu libre, en su negación de lo pasado, nos abre a la perspectiva de la libre experimentación y de matices de la vida. Sin un “aquí” al que aferrarse, el pensador libre puede alzar vuelo por caminos nuevos⁴³. Y al igual que la vida, esa mujer que se niega a ser encorsetada en cualquier monótono horizonte único, dice -imaginamos nosotros-: “Prefiero hundirme en mi ocaso y renunciar a esa *única* cosa [...]”⁴⁴, a ese único hogar-refugio que encanta al rebaño. Sólo así el horizonte aparece despejado, los caminos se multiplican, y la ley de la distancia de la vida da como frutos la pluralidad (muchas veces ciega) de nuevas sendas y posibilidades. Recordemos las palabras que el filósofo alemán profiere a propósito de la libertad conquistada en *Aurora*: “[...] Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar, de adoptar

⁴² *JGB*, § 44, *KSA* 5, p. 61 (*MBM*, § 44, p. 68).

⁴³ Cabe señalar que son múltiples los peligros con los que se enfrenta un espíritu nómada, de los que el mayor es construir una casa aún más segura para sí. Recordemos las palabras que Zaratustra le dirige a su sombra: “Tu peligro no es pequeño, ¡tú espíritu libre y viajero! Has tenido un mal día: ¡procura que no te toque un atardecer peor aún! / A los errantes como tú, incluso una cárcel acaba pareciéndoles la bienaventuranza- [...] / ¡Ten cuidado de no caer, al final, prisionero de una fe más estrecha todavía, de una ilusión dura y rigurosa! [...]” (*Za*, “Der Schatten”, *KSA* 4, p. 341 -Z, “La sombra”, p. 367).

⁴⁴ *Za*, “Von der Selbst-Ueberwindung”, *KSA* 4, p. 148 (Z, “De la superación de sí mismo”, p. 171).

conclusiones provisionales-todo lo cual tiene ya menos importancia- [...] ¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos!”⁴⁵

El espíritu libre ha conquistado, entonces, el derecho a la experimentación. Y esta experimentación remite a la plasticidad propia de la vida. Ella no está atada a una única meta o visión, sino que refiere por el contrario a la miríada de posibilidades (vistas y aún no vistas) en las que se bifurcan los contradictorios y en ocasiones torcidos caminos a través de los cuales la vida puede ser aquello que se supera constantemente a sí mismo. El demoledor de cadenas se desliga de las ataduras que supone todo intento de petrificar una tradición y gana para sí la libertad de equivocarse, e incluso de extraviarse⁴⁶. Pero con esta posibilidad conquistada, ganada por ese primer salto al abismo en el que el espíritu libre se lanza al laberinto sin ninguna guía, se conquista también la posibilidad de emprender caminos tentativos; es decir, de encontrar algún hilo que conduzca provisoriamente nuestro viaje. Los hilos se rasgan para poder entretejer otros, nuevos, distintos, e imprevisibles. La libertad de equivocarse es aquella que abre a la posibilidad de nuevas interpretaciones, a la creación de nuevos sentidos.

⁴⁵ M, § 501, KSA 3, p. 294 (A, § 501, p. 499-500).

⁴⁶ Es este peligroso deambular, característico del espíritu libre, el que abre al perspectivismo que constituye “la condición fundamental de toda vida”. Cf. *JGB, KSA 5*, “Vorrede”, pp. 11-13. A este respecto cabe señalar la interpretación de Julio Quesada, quien sostiene que este “caminar sin meta” que encontramos en el librepensador nos obliga a pensar la historia como “abierta, inacabada e inacabable”. El pensamiento de una vida y una historia como esencialmente “abiertas” implica a nivel gnoseológico, según este autor, el “perspectivismo-politeísta” que expresa “la capacidad metafórica del hombre como impulso fundamental [que] trae consigo la imposibilidad de la síntesis absoluta”. Cf. Julio Quesada; “Epílogo. El eterno retorno como finalidad sin fin (Nietzsche y Kant)” en *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, España, Anthropos, 1988, pp. 371-378. Sobre la relación entre el espíritu libre y el perspectivismo, ver Nehamas, A., *Life as Literature*, ed. cit., “2. Untruth as a Condition of Life”, especialmente 60- 73. Respecto de la problemática del perspectivismo nietzscheano y su relación con la cuestión de la subjetividad ver: Parmeggiani, G., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana, 2002.

Estos nómades espirituales que se rehúsan a tener una única casa son aquellos que caminan hacia el futuro⁴⁷. Sólo los “sin casa”, los exiliados de la “patria de sus padres y de sus madres”, de la tierra del pasado, pueden adentrarse en el mar abierto y remoto⁴⁸. La orfandad espiritual es el vínculo con el futuro, con la patria de los hijos que todavía no han nacido, es decir, con esa topología simbólica de la pura potencialidad. Si hemos de decir “no” a este ahora y al tiempo pasado, ha de ser en función de un futuro, futuro que en tanto tal es incierto, abierto. La *pars destruens* se revela de este modo como intrincada con la *pars construens*.

iii. La ligereza creadora o la parturienta plasticidad

Lo que intentaremos esclarecer a continuación es el modo en que la crítica y la construcción de perspectivas que re-crea la tradición de los sentidos heredados deben comprenderse como dos órdenes que se requieren mutuamente. No al modo de fases o momentos que forman las instancias de un desarrollo evolutivo, sino como el entrelazamiento de dos fuerzas antagónicas que configuran la plasticidad de la subjetividad.

⁴⁷ Cf. *MA II*, § 638, *KSA 2*.

⁴⁸ Cf. *FW*, § 344, *KSA 3*. “De hecho nosotros, filósofos y ‘espíritus libres’, ante la noticia de que el ‘viejo Dios ha muerto’, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; ante eso nuestro corazón reboza de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación –finalmente el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado; finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un ‘mar tan abierto’” (*FW*, *KSA 3*, § 343, p. 574 – *CJ*, § 344, p. 204).

a. Crítica y olvido

La potencia crítica se presenta, entonces, como aquella fuerza de desprendimiento de lo pasado y de lo presente, de esos sentidos e interpretaciones petrificados que constituyen el *topos* en el que se asienta “la patria de los antepasados”. Es este aspecto deconstructivo el que nos permite pensar la relación entre el espíritu libre y la fuerza del olvido⁴⁹. Será a partir de la elucidación de esta vinculación entre la capacidad del olvido y la crítica que podremos comprender en qué sentido la *pars destruens* deber ser pensada en conjunción con la *pars construens*.

⁴⁹ Es pertinente desatacar aquí que el olvido recibe en Nietzsche distintas valoraciones y reviste un carácter equívoco. Podemos distinguir dos sentidos básicos del mismo: 1) un sentido des-historizante, y 2) un sentido activo y vital del mismo. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el olvido refiere al origen de los conceptos. Éstos pueden constituirse a partir de la unificación de la diversidad que sólo puede ser llevada a cabo a través del olvido de las diferencias y particularidades. La creación de conceptos es necesaria para la vida del hombre que en su “apartado rincón del universo” necesita enfrentarse con el caos y el cambio constante. En este sentido el olvido reviste un aspecto positivo. A pesar de ello, en la obra que sería publicada póstumamente, Nietzsche identifica al olvido como una de las fuentes de muchos de nuestros problemas. Es “[...] precisamente, en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, [que el hombre] adquiere el sentimiento de la verdad-. A partir del sentimiento de estar comprometido a designar una cosa como ‘roja’, otra cosa como ‘fría’ y una tercera como ‘muda’ [...]. En ese instante el hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción.” (*WL*, §1, *KSA* 1, p. 88. –*SVME*, §1, pp. 25-26). Es gracias al olvido que el hombre levanta sobre un suelo movedizo “una catedral de conceptos” en la que se practica el culto a la verdad. La voluntad de verdad a la que alude Nietzsche en este pasaje referirá años más tarde a la “petrificación” y “egipticismo” de aquellos que odian el devenir y “otorgan un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], -cuando hacen de ella una momia” (*GD*, “Die „Vernunft“ in der Philosophie”, §1, *KSA* 6, p. 74 - *CI*, “La «razón» en la filosofía”, §1, p. 45). Esta configuración particular de la facultad de olvido es la que impide una labor más creativa por parte del hombre. En tanto implica una momificación de las categorías, limita las posibilidades interpretativas y perspectivísticas de la vida. A pesar de ello, Nietzsche no siempre presenta al olvido como aludiendo exclusivamente a este aspecto deshistorizante. El mismo ha de remitir también a una fuerza activa necesaria para toda creación. En tanto facultad no pasiva abre a la posibilidad que el mismo parecía coartar en otras instancias. En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, el mismo será entendido en términos de una fuerza constitutiva y movilizante de lo vital. Ya no es un olvido-momificante, sino un movimiento dinámico que favorece la vida. Es este segundo sentido que Nietzsche le confiere al olvido, y que lo liga con la esfera de lo vital, el que recuperamos en el presente apartado para elucidar la relación entre la crítica y el olvido.

El tratamiento nietzscheano más sistemático en torno a la cuestión del olvido lo encontramos en las segundas de sus *Consideraciones Intempestivas*, y en *La genealogía de la moral* -particularmente en el “Tratado segundo: ‘Culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”⁵⁰. En el texto de madurez, la capacidad de olvido es entendida como una fuerza, y no como “una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales, sino, más bien, [como] una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra consciencia, en el estado de digestión”⁵¹. A semejanza de lo dicho en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* en las que el sentido ahistórico es entendido como la capacidad de no estar atado al instante, como la potencia de

⁵⁰ La tesis en torno a la cual giran las *Segundas consideraciones intempestivas* sostiene que “lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo y de una cultura” (*HL*, §1, *KSA* 1, p. 252. –*Cl.ii*, §1, p. 33). Y esto es así por dos motivos fundamentales. Primero, porque existe un grado de sentido histórico en el que lo viviente se perjudica y finalmente sucumbe. Segundo, y teniendo en cuenta lo anterior, porque la historia puede servir a la vida, y sólo en la medida en que así sea “hemos de servirla a ella”. El sentido histórico se define como la capacidad retentiva de las vivencias y experiencias pasadas, en este sentido es detención de significados y estructuras constituidas que contribuyen a la conservación de la vida tanto del hombre, como de un pueblo o una cultura. Pero lo que la historia nunca puede hacer es producir el movimiento y el devenir propio de la vida, de “ese poder oscuro, impulsivo, que se desea insaciablemente a sí mismo” (*HL*, § 3, *KSA* 1, p. 269. –*Cl.ii*, § 3, p. 56). El exceso de sentido histórico, puede ser perjudicial. Si “imperar sin límites y saca todas sus consecuencias, le quita las raíces al futuro porque destruye las ilusiones y les quita a las cosas existentes la única atmósfera en la que pueden vivir”: la atmósfera del olvido. Nietzsche explica el sentido ahistórico en términos de una atmósfera disolvente en la que se puede producir la liberación y el desprendimiento de lo pasado. La vida misma es la que “reclama el pasajero aniquilamiento de este olvido”, pues sin él no hay cambio, fluidez, ni devenir. La vida, el hombre, exige el olvido porque precisa la atmósfera disolvente que éste proporciona para que sus fuerzas creen nuevos sentidos y nuevas formas. La vida reclama el olvido a favor del futuro, de las nuevas posibilidades interpretativas. De allí que Nietzsche no se limitará a sostener la necesidad tanto de lo histórico como de lo ahistórico, sino que extremará la importancia de la capacidad del olvido o del sentido ahistórico: y sostendrá que “[t]endremos entonces que considerar la capacidad de poder sentir en cierto grado ahistóricamente como la más importante y original, en la medida en que en ella reside el fundamento sobre el cual puede crecer algo justo, sano y grande, algo verdaderamente humano.” (*HL*, §1, *KSA* 1, p. 252. –*Cl.ii*, § 1, p. 34).. Sin la capacidad del olvido, la vida se “momifica” hasta secarse. Sin la fuerza disolvente que representa, no hay lugar para la creación y la experimentación. Lo dicho respecto del olvido para la vida, para lo viviente en general, será retomado por Nietzsche en su obra tardía: *La genealogía de la moral*. Cf a este respecto: Feitosa, C., “Da utilidade do esquecimento para a filosofia” en Barrenechea, M., Feitosa, C. (Ed.); *Assim falou Nietzsche II. Memória, tragédia e cultura*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, pp. 11-30.

⁵¹ *GM*, “Zweite Abhandlung”, §1, *KSA* 5, p. 291 (*GMO*, “Tratado Segundo”, §1, p. 65).

desprenderse de lo pasado, necesaria para la vida; en el texto de 1887, el olvido también constituye una forma de salud vigorosa. Es ese “poco de silencio”, de “*tabula rasa*” de la consciencia, que da “sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles”⁵².

El olvido aparece caracterizado por Nietzsche como una atmósfera disolutiva, un pasajero aniquilamiento que crea el “poco de silencio” que abre sitio para lo nuevo. Sin ese “poco de *tabula rasa*”, no existe posibilidad para la novedad, para la aventura del extravío. Así, la potencia crítica del espíritu libre, entendida como esa capacidad de quiebre respecto de las significaciones y vivencias ya dadas, debe pensarse en conjunción con la facultad del olvido. El vuelo tormentoso del espíritu liviano, el desprendimiento de la tradición, y el abandono de la casa segura, implican la potencia de distanciamiento, aniquilación y liberación de lo pasado. El despegue de la tradición, ese desasimiento al que se enfrentan los espíritus libres, sólo es posible por la fuerza del olvido. Desde esta perspectiva, el sentido ahistórico o facultad de olvido, pueden ser entendidos en términos de la capacidad de independencia propia del espíritu libre. Aquel que puede liberarse de las habituaciones e interpretaciones ya dadas es aquel que es capaz de olvidar. Sólo éste rasga con sus dientes la red de la tradición en la que pasta cómodo el espíritu gregario. Para reconquistar el derecho al error y adentrarse en el laberinto de la experimentación, para jugar en los múltiples (e impensados) caminos que ofrece la *vita femina*, es necesario poder olvidar. “[...E]l espíritu libre, el enemigo de las cadenas, el que no adora”⁵³, es entonces también el

⁵² GM, “Zweite Abhandlung”, §1 p. 291 (GMo, “Tratado Segundo”, §1, p. 66).

⁵³ Za, “Von den berühmten Weisen”, KSA 4, p. 132 (Z, “De los sabios famosos”, p. 155).

espíritu que olvida. De este modo, vemos como la crítica y el olvido se entrelazan en este espacio de liberación que rompe con los sentidos creados y petrificados históricamente.

La ligereza propia de la liberación del espíritu es posible porque el olvido se erige como una fuerza que nos permite adquirir cierta independencia respecto del pasado y el presente en pos de futuras nuevas interpretaciones. Resuenan aquí las palabras del nómada de *Así habló Zaratustra*:

“Ajenos me son, y una burla, los hombres del presente, hacia quienes no hace mucho me empujaba el corazón; y desterrado estoy del país de mis padres y de mis madres.

Por eso amo yo tan sólo el país de mis hijos, el no descubierto, en el mar remoto: que lo busquen incesantemente ordeno ya a mis velas.”⁵⁴

El espíritu liviano, el nómada espiritual que se rehúsa a tener una única casa, es un espíritu que camina hacia el futuro⁵⁵, hacia ese horizonte abierto en el que se proyectan los hijos aún no vistos. Desterrado de la patria de sus padres y de sus madres, de la tierra del pasado, es posible adentrarse en el mar remoto. Es ante este “mar abierto” que ha de estremecerse el espíritu libre, “con asombro, presentimiento y expectación”⁵⁶. La orfandad espiritual, resultado del gran desasimiento, es el vínculo con el futuro, con la patria de los hijos por venir, es decir, con esa topología de lo aún no visto que se extiende más allá de todo cálculo o proyecto, más allá de la tierra de los antepasados. Si hemos de decir “no” a

⁵⁴ Za, “Vom Lande der Bildung”, KSA 4, p. 155 (Z, “Del país de la cultura”, pp. 179-180).

⁵⁵ Cf. MA II, § 638, KSA 2, Ver Desiato, M., *Nietzsche, crítico de la posmodernidad*: “El espíritu libre es el hombre que le apuesta al futuro, en contra del pasado, es el hombre intuitivo contrapuesto al racional que sólo sabe trabajar dentro de las celdillas de la tradición” (ed. cit., p. 101).. Los espíritus libres son, entonces, “los hombres del cambio” y del experimento.

⁵⁶ Como se ha podido observar, la relación entre la figura del espíritu libre y la del viajero, de aquel que se lanza al camino de la aventura y que se adentra en mares desconocidos, es relevante en el planteo nietzscheano. Cf. MA II, “Der Wanderer und sein Schatten”, KSA 2, pp. 703-704. Ver a este respecto: Quesada, J., “Tragedia y espíritu mediterráneo en F. Nietzsche: De las cuatro transformaciones del espíritu” en *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento. Philosophica Malacitana*, Suplemento Nº 2, Málaga, Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1994, pp. 97-114.

este ahora y al tiempo pasado, ha de ser en función de un futuro, futuro que en tanto tal es incierto, abierto, y aún no (pre)visto. Quizás ahora se entienda mejor por qué ordena Zaratustra a los proscritos del país de los antepasados amar el país de los hijos, “¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto!”⁵⁷. Amor al futuro parece ser aquí la consigna, a lo no calculable, al por-venir. De allí que los espíritus libres sean llamados también “los venideros” y los “pronosticadores del tiempo por venir”⁵⁸ en tanto son los heraldos de esa(s) tierra(s) aún no descubierta(s) que se proyecta(n) *a distans* de la patria de las madres y los padres.

Los espíritus livianos representan la fuerza necesaria que impulsa hacia el futuro. El olvido, sin el cual no hay crítica ni negación de lo pasado posible, tiene su sentido en este orientarse hacia el porvenir y la potencialidad creativa que éste implica. En este sentido, el mismo se presenta como la *dýnamis* a partir de la cual el pasado, el presente, y el futuro se vuelven uno intruso del otro; y en el que la *pars destruens* se entreteje con la *pars construens*. Ahora bien, ¿cómo pensar la lógica de este entrelazamiento entre la crítica y la construcción a partir del olvido? La respuesta nos la da la (an)economía de la vida: a partir de la fuerza plástica que acomuna a la vida con esta figura de la subjetividad. Es decir, como el entrelazamiento de los órdenes antagónicos del sentido histórico y ahistórico.

⁵⁷ Za, “Von alten und neuen Tafeln”, *KSA* 4, p. 225 (Z, “De las tablas nuevas y viejas”, p. 282).

⁵⁸ Cf. *MA II*, § 330, *KSA* 2, p. 515.

b. Olvido y creación

El espíritu libre nos ha permitido pensar de manera conjunta la crítica y el olvido. Esta vinculación nos proporciona, como ya lo hemos adelantado, la cifra para comprender en qué sentido los espíritus libres constituyen una figura privilegiada para pensar un modo de constitución de la subjetividad plástica en el que el “sí” y el “no” se entrelazan de manera inextricable, espejando el modo en el que los órdenes antagónicos de la construcción y la disolución lo hacen en la (an)economía de la vida.

El espíritu independiente posee la *libertad de* aflojar las cadenas a las que tan insistentemente se aferran los hombres gregarios amantes de la seguridad. Esta *libertad de* es el primer rasgo que hemos analizado en torno a la figura del espíritu libre, y refiere a su operar destructor simbolizado en el abandono de la casa segura y la experiencia del gran desasimiento. Sin embargo, ya lo advierte Zaratustra, lo más importante es la *libertad para*, libertad que gana el desasido una vez que abandona la patria de los antepasados y zarpa en busca de la tierra de sus hijos⁵⁹. “¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué?”⁶⁰.

Libertad para, eso es lo que anuncia el revoloteo turbulento de los espíritus alados. Y ¿libre para qué? ¿Para qué todos esos dolores, soledades, esa enfermedad que atraviesa el espíritu que abandona la patria de sus madres y de sus padres? ¿Para qué la *libertad de* dejar la red de seguridad que implica sujetarse a una tradición anquilosada? ¿Para qué el exilio, el desasimiento, y la orfandad? El propio Zaratustra responde a nuestras preguntas:

⁵⁹ La distinción entre una “libertad de” y una “libertad para” es tematizada por Barrenechea en términos de un “libertad negativa” y una “libertad positiva”. Cf. Barrenechea, M., *Nietzsche e a liberdade*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000. La distinción entre un sentido afirmativo y negativo de la libertad también es tematizada por E. Fink en “El superhombre y la muerte de Dios” en *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., pp. 79 – 88).

⁶⁰ Za, “Vom Wege des Schaffenden”, *KSA* 4, p. 81 (Z, “Del camino del creador”, p. 102).

libertad para crear. Esa es la gran redención del sufrimiento que vuelve ligera la vida⁶¹. Sin la experiencia del gran desasimiento, sin los dolores y soledades, sin la enfermedad a la que se enfrenta un espíritu que se vuelve libre, no puede haber libertad para crear. “Vete con tus lágrimas a tu soledad, hermano mío [sentencia Zaratustra]. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello perece-”⁶². Son dolores de parto lo que experimenta el desasido. Hay que ser ligero para poder ser creador. Sólo los “sin casa”⁶³, los hijos del futuro⁶⁴, aquellos que han reconquistado el derecho a equivocarse y a experimentar, podrán ser creadores.

De este modo el aspecto crítico, la posibilidad de desprendernos de los sentidos e interpretaciones heredadas, abre el espacio para la creación. Luego de abandonar la casa segura, el pensar unilateral que no se atreve a rasgar los hilos de la tradición, la vida se revela en todos sus matices y posibilidades⁶⁵: en su monstruosa plasticidad. He aquí el valor de la crítica, y también del olvido:

“Cuando ejercemos la crítica no es nada arbitrario e impersonal- es, por lo menos muy a menudo, la prueba de que en nosotros hay allí fuerzas vivas e impulsoras que expulsan una corteza. Negamos y tenemos que negar, porque algo quiere

⁶¹ Za, “Auf den glückseligen Inseln”, KSA 4, p. 110 (Z, “En las islas afortunadas”, p. 133).

⁶² Za, “Vom Wege des Schaffenden”, KSA 4, p. 83 (Z, “Del camino del creador”, p. 104).

⁶³ La expresión utilizada por Nietzsche es *Heimatlos*. *Heimat* procede de *Heim*: hogar, casa, residencia. Los “sin casa” pueden ser interpretados como estos espíritus libres que deciden abandonar la propia casa. Este es el matiz que queremos subrayar al elegir esta traducción de *Heimatlos*. En la traducción del párrafo de *La ciencia Jovial* al que nos referimos, José Jara opta por traducir *Heimatlos* por “sin patria”, elección que también nos permite aludir a la idea que hemos venido trabajando de los espíritus proscritos de la patria de sus padres y de sus madres.

⁶⁴ “[...] Nosotros los hijos del futuro, ¡cómo seríamos capaces de estar en este hoy como en nuestra casa! Nos desagrada todos los ideales ante los que alguien todavía podría sentirse como en su casa [...] No “conservamos” nada, tampoco queremos regresar a ningún pasado [...]” FW, § 377, KSA 3, pp. 628-629 (CJ, § 377, p. 247).

⁶⁵ La idea del perspectivismo puede entenderse en este contexto como la posibilidad que conquista el espíritu de deambular, de viajar por nuevos caminos, de acceder a un mundo de matices y múltiples puntos de vista.

vivir y afirmarse en nosotros, ¡algo que nosotros tal vez no conocemos aún, no vemos aún! Esto sea dicho a favor de la crítica.”⁶⁶

La crítica puede revelar, entonces, las fuerzas vivas e impulsoras propias de un espíritu que dice “sí”. En este sentido responde al régimen erótico afirmativo de la vida. Lo que queda aún por aclararse es la posibilidad de pensar al espíritu libre no sólo en términos de una figura de tránsito que con su operar crítico abre al perspectivismo⁶⁷, sino también como una metáfora que contiene, al menos en germen, un aspecto creativo y no meramente deconstructivo. Si la lógica de la vida conjuga en esa extraña relación de antítesis no dialéctica la disolución y la construcción, la pregunta es si en la figura del espíritu libre se conjugan la “libertad de” rechazar y destruir, con la “libertad para” experimentar y crear.

De modo que lo que intentaremos rescatar ahora en la figura del espíritu libre, más allá de su aspecto crítico, es esta capacidad creativa propia del querer afirmativo⁶⁸. Para ello estimamos útil recurrir nuevamente al capítulo “De las tres transformaciones” de *Así habló Zaratustra*. Allí Nietzsche menciona tres transformaciones del espíritu: la del espíritu en camello, la del camello en león, y la del león en niño. Si atendemos al aspecto crítico que representa el espíritu libre, y en el que tanto énfasis hace Nietzsche, esta figura parece representar al león. De hecho, es el león el que “quiere conquistar su libertad como se conquista una presa”, y se enfrenta para ello con el gran dragón del “Tú debes” en el que se

⁶⁶ *FW*, § 307, *KSA* 3, p. 545 (*CJ*, § 307, p. 179).

⁶⁷ Ésta es, entre otros, la interpretación que nos propone Julio Quesada en su libro *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, ed. cit. Cf. “Epílogo. El eterno retorno como finalidad sin fin (Nietzsche y Kant)”, pp. 371-378.

⁶⁸ En esta línea interpretativa se encuentra la propuesta de Desiato a la que ya hemos aludido. Si bien su enfoque parte desde un análisis de la cultura que busca elucidar la relación entre el individuo y la comunidad, la figura del espíritu libre también aparece descrita en términos afirmativos. “La superación de la tradición cultural no puede acontecer sin la creación de otra moral: el espíritu libre no es sólo aquel que destruye la moral objetiva: es también y sobre todo el hombre capaz de generar nuevos valores y una nueva cultura” (*Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, ed. cit., p. 131). Cf. Nehamas, A., “Chapter 2: Untruth as a condition for like” en *Nietzsche. Life as Literature*, ed. cit., pp. 42-73.

encarnan los valores milenarios. El gran dragón es quien dice: “Todos los valores han ya sido creados, y yo soy-todos los valores creados”⁶⁹. Si todos los valores ya han sido creados, queda obturada la posibilidad de instituir otros nuevos. Si el gran dragón está en lo cierto y no quedan valores por crearse, y recordemos que para Nietzsche los valores son las condiciones de conservación y crecimiento⁷⁰, ¿cómo podrá la vida ser lo que es, *i.e.*, aquello que tiene que superarse constantemente a sí mismo? ¿Cómo pensar nuevos caminos que como el gran anhelo de Zaratustra se dirijan “-hacia futuros remotos, que ningún sueño ha visto aún, hacia sures más ardientes que los que los artistas soñaron jamás [...]”⁷¹?

El león es el que combate con el gran dragón motivado por la necesidad de crear valores nuevos, pero “tampoco el león es aún capaz de hacerlo” pues sólo puede “crearse la libertad para un nuevo crear”⁷². Si bien es verdad que el espíritu libre, al igual que león, crea las condiciones que posibilitan un nuevo crear- pues es él quien destruye el “aquí”, la “casa” segura, y nos abre a la posibilidad del perspectivismo⁷³, de los matices-, aún queda por determinarse si el espíritu libre, al igual que el león, es incapaz de crear nuevos valores.

En el “Prefacio” a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche describe el aislamiento enfermizo y el desasimiento que debe atravesar el espíritu libre como parte del recorrido que le permite llegar a esa “libertad madura del espíritu” que posibilita el acceso a muchos y contrapuestos modos de pensar. Ese peligro de perderse por el laberinto del Minotauro sin

⁶⁹ *Za*, “Von der drei Verwandlungen”, *KSA* 4, p. 30 (*Z*, “De las tres transformaciones”, p. 50).

⁷⁰ Cf., *NF*, Herbst 1887, 9 [38] *KSA* 12. Aquí Nietzsche identifica las estimaciones de valor con las condiciones de conservación y crecimiento.

⁷¹ *Za*, “Von alten und neuen Tafeln”, *KSA* 4, p. 247 (*Z*, “De las tablas nuevas y viejas”, p. 274).

⁷² *Za*, “Von der drei Verwandlungen”, *KSA* 4, p. 30 (*Z*, “De las tres transformaciones”, p. 50).

⁷³ Cf. Cragnolini, M. B., “III. Nihilismo integral: la filosofía del martillo” en *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., Nota 7: “Así el camello (el hombre decadente) se transforma en león (espíritu libre) en el desierto [...]” (p. 87). Fink, también sostiene que “[...] el espíritu libre, el hombre crítico y negador, el marinero audaz que navega hacia costas desconocidas y lejanas, corresponde al león” (*La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., p. 85).

un hilo de Ariadna que lo conduzca es parte del proceso curativo que lleva a la “gran salud”⁷⁴, a “ese exceso de fuerzas plásticas, curativas, reproductoras, [...] ese exceso que le da al espíritu el peligroso privilegio de poder vivir en la tentativa y ofrecerse a la aventura: ¡el privilegio de maestría del espíritu libre!”⁷⁵. En la gran salud parece estar la clave para comprender el aspecto creativo del que es capaz el espíritu liviano.

La gran salud a la que puede acceder el espíritu libre luego de largos años de convalecencia, enfermedad y sufrimiento, se caracteriza por un exceso de fuerzas plásticas, curativas, reproductoras y restauradoras. Henos ahora nuevamente en la órbita de la vida. La *Plastische Kraft*, como desarrollamos en la sección anterior⁷⁶, es la “[...] fuerza capaz de crecer originalmente a partir de sí misma, de transformar lo pasado y lo extraño, de curar heridas, de reemplazar lo perdido, de configurar de nuevo las formas quebradas.”⁷⁷. El signo de la gran salud del espíritu libre radica en esta plasticidad que no se limita a negar lo pasado, u olvidar los sentidos creados, sino que es también potencia creativa. La fuerza plástica parece adecuarse a lo dicho a favor de la crítica por Nietzsche en *Aurora*. Negamos porque algo quiere afirmarse en nosotros. Olvidamos porque algo dice sí en nosotros, aún cuando todavía no sepamos qué. Olvidamos para poder crear. Sufrimos para parir.

⁷⁴ Parmeggiani describe esta “gran salud” en oposición a la salud del hombre del rebaño. “La salud del último hombre funciona con el principio de conservación (del individuo y de la colectividad), mientras que la *gran salud* funciona con el principio de autosuperación, contenido en la dimensión de la *Versuch*. El ensayo y el experimento desplazan la vida incesantemente a sus últimos límites, a sus umbrales.” (*Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, ed. cit., p. 21). Para un análisis de la relación entre el perspectivismo y la salud cf. Amorin Vieira, M. C., *O desafio da grande saúde em Nietzsche*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000. Aquí se desarrolla el concepto de “salud mutable” (*Saúde mutável*). Siguiendo esta línea interpretativa, ver también Long, T., “Nietzsche’s Philosophy of Medicine” *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 19, Berlín, Walter de Gruyter, 1990, pp. 112-128. Allí nos propone pensar la salud nietzscheana en términos “perspectivísticos” (“health is *perspectival*”).

⁷⁵ Za, “Zarathustra’s Vorrede”, §4, *KSA* 4, p. 18 (Z, “Prólogo a Zarathustra”, § 4, p. 38).

⁷⁶ *Vide Supra*, “Capítulo segundo. Antígona: el grito de la ley”.

⁷⁷ *HL*, §1, *KSA* 1, p. 251 (*Cl.ii*, § 1, p. 32).

Si la fuerza plástica expresa el límite en el que se debe conjugar la ahistoricidad y la historicidad, la crítica y la creación, la misma no puede limitarse a la mera negación de lo pasado. Por el contrario, debe pensarse como esa potencia capaz no sólo de aniquilar lo pasado sino de transformarlo, de configurar formas nuevas para reemplazar lo perdido-. La capacidad creativa de la fuerza plástica ha de ser entendida, entonces, como una **potencia plástica re-creativa** que se desenvuelve a partir de la vinculación intrusiva de la capacidad del olvido y la memoria, el sentir ahistórico e histórico, la aniquilación y la conservación. Es pertinente remitir aquí a la caracterización nietzscheana del olvido en términos de “asimilación anímica”, la que permite al igual que la asimilación física del cuerpo (*Einverleibung*), la “digestión” de lo vivido y experimentado por nosotros. El término utilizado por Nietzsche para referirse a este obrar propio de la capacidad de olvido es *Einverseelung*. El prefijo *ein-* alude a la idea de un movimiento interno y *ver-* a una transformación, que ocurren en un proceso *-ung-* en el interior del alma *-Seele*⁷⁸. Y este es el modo en que debemos entender el olvido como capacidad a-histórica: como un proceso de negación–aniquilación que ocurre en el interior del alma -de ese *tópos* donde se encuentran los sentidos e interpretaciones ya dadas- y que abre a la posibilidad de toda transformación y re-configuración.

⁷⁸ Franco Ferraz explica la importancia de este término *Einverseelung* para comprender la asociación nietzscheana de la actividad del olvido a un proceso de digestión. “A língua alemã dispõe desse termo [*Einverleibung*] para aludir ao complexo processo fisiológico da nutrição. Tal palavra é composta a partir das idéias de um movimento para dentro (*ein-*), de transformação (*ver-*), do substantivo corpo (*Leib*) e de um sufixo que indica a substantivação de um processo (*-ung*). Rompendo com a circunscrição do processo digestivo ao âmbito do corpo fisiologicamente pensado, Nietzsche propõe então a palavra *Einverseelung*, introduzindo, no lugar do corpo, a referência à alma, *Seele*. Essa palavra inventada por Nietzsche pode ser apropriadamente traduzida como ‘assimilação psíquica’, cabendo aqui enfatizar a origem grega do segundo termo, que o aproximaria do alemão *Seele*, ‘alma’”(“Nietzsche: esquecimento como atividade” en *Cadernos Nietzsche*, ed. cit., pp. 28-29).

Únicamente en la conjunción entre lo histórico y lo ahistórico, en este ámbito que surge entre la conservación y la aniquilación, se desarrollan las distintas potencias creativas y re-creativas⁷⁹. Es en la tensión que no encuentra paz (dialéctica) entre la capacidad del olvido y la memoria, donde la fuerza plástica puede crear y reemplazar lo perdido⁸⁰. Negación y afirmación, olvido y transformación de lo pasado se conjugan en esta potencia plástica que da el vigor necesario para transitar nuevos caminos y forjar nuevas interpretaciones, para trascender los valores consolidados evitando así su petrificación. Quizás recién ahora se comprenda que es “[p]ara el futuro del hombre [que] vive el espíritu libre, ingeniando nuevas posibilidades de vida y sopesando las antiguas”⁸¹. Los espíritus libres no sólo son los que rasgan los hilos de la tradición sino también aquellos que descubren e inventan nuevos caminos, posibilidades y perspectivas para la vida. Ellos trazan caminos novedosos en ese laberinto infinito que constituye la plasticidad propia de lo vital.

En la fuerza plástica se conjugan la *libertad de* y la *libertad para*, constituyendo el espacio propicio para pensar de modo conjunto la afirmación y la negación, la crítica y la creación, y el olvido y la conservación de lo pasado. Estos aspectos negativo y afirmativo se entrelazan en una (intrusiva) lógica que preserva la alteridad (no sintética) de las legalidades enfrentadas, a la vez que las deja “[...] entrelazarse íntimamente, cada una en el

⁷⁹ Las fuerzas plásticas son “curativas”, “reproductoras” y “restauradoras”, dice Nietzsche en el “Prólogo” a *Humano, demasiado humano*. De modo que debe darse aniquilamiento (olvido) para que haya una instauración de significaciones. A esto apuntamos con la idea de una potencia re-creativa, es una potencia que vuelve a crear allí donde ha aniquilado.

⁸⁰ Cabe recordar que para algunos intérpretes el olvido se identifica directamente con la fuerza plástica. Desde nuestra lectura el olvido constituye la fuerza plástica, pero la misma ha de entenderse en términos de un entramado donde lo histórico y lo ahistórico se conjugan. De manera que si bien el olvido ha de inteligirse a partir de la fuerza plástica, la misma compromete al sentido histórico que conserva y que le brinda los sentidos para recrear y reformular.

⁸¹ *NF*, Sommer 1876, 17 [44], *KSA* 8, p. 304 (*FP*, Verano de 1876, 17 [44], vol ii, p. 249).

corazón de la otra [...]”⁸². Aquí, el olvido incorpora a la memoria en el momento en que la excluye. Hay que poder olvidar, para que los sentidos ya dados se transfiguren, recreen y superen a sí mismos. Y como contrapartida, la memoria incorpora al olvido en el mismo momento en que lo excluye: pues oficia de *topos* plástico para que la fuerza anímica y digestiva del olvido tenga el alimento que digerir. Nuevamente, dos regímenes antagónicos e indisolubles que se entrelazan para dar lugar al desarrollo de la plasticidad propia de la vida.



Imaginemos a Teseo adentrándose en el laberinto del Minotauro sin el hilo de Ariadna: he aquí el gran desasimio y la libre experimentación. Ahora imaginemos a Ariadna convertida en laberinto: he aquí la creación.

El distanciamiento respecto de la tierra de los antepasados y la imposibilidad de (pre)ver un camino que conduzca de regreso a casa, es el costo que pagan los espíritus aventureros que desean adentrarse en el mar profundo de lo aún no visto. Sin una salida o camino prefijado, el laberinto se torna infinito y las posibilidades se multiplican como los peligros que transitan los pronosticadores del por-venir.

“Oh Ariadna, tú misma eres el laberinto: no se vuelve a salir de ti.

⁸² Nancy, J.L., *El intruso*, trad. cit., p. 24.

'Dioniso, me adulas, eres divino'"⁸³

Cuando Ariadna se convierte en laberinto, cuando ya no existe una salida o solución del mismo asegurada, el horizonte aparece despejado, abierto, y peligroso⁸⁴. Los espíritus libres, amantes del riesgo, no requieren del amor de una guía segura en su peregrinación por lo extraño. Por el contrario, Ariadna debe dejar de ser la mano que guía hacia la resolución para convertirse en el laberinto mismo de la creación⁸⁵. "Un hombre laberíntico nunca busca la verdad, sino siempre a su Ariadna –sin importar lo que nos diga"⁸⁶ ¿No son los espíritus libres estos hombres laberintos? ¿Y acaso no es su transformación de resolución en enigma lo que Ariadna agradece a Dioniso? No un único camino, sino varios y contradictorios.

El espíritu libre muestra así dinámica propia de la vida que siempre abandona su casa, la forma (fluida) en la que se alberga temporariamente, y se distancia de ella para dar sitio a lo nuevo –sin anular por ello la posibilidad de reutilizar y recrear el pasado. La plasticidad de esta figura radica, entonces, en la posibilidad de entrelazar los regímenes antitéticos del "sí" y el "no", de la construcción y la destrucción, o para re-utilizar la semántica de la vida, de Eros y Tánatos. La falta de patria se revela así como la condición de excedencia. Es porque estos espíritus no poseen una casa segura, porque carecen de un

⁸³ *NF*, Herbst 1887, 10 [95], *KSA* 12, p. 510 (*FP*, Otoño 1887, 10 [95], vol iv, p. 329).

⁸⁴ Ver también *NF*, *KSA* 12, Herbst 1887, 9 [115]. Para un análisis de la figura de Ariadna en los escritos nietzscheanos, cf. Krell, F., *Postponements. Women, Sensuality and Death in Nietzsche*, USA, Indiana University Press, 1986, "Chapter One: Ariadna"; Crawford, C., *To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadna*, New York, State University of New York, Press, 1995, Deleuze, G., "12. La doble afirmación: Ariana" en *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 259-264.

⁸⁵ Crawford señala que en "[E]n vistas a jugar con Nietzsche/Dioniso, Ariadna comprende que ella misma debe convertirse en un enigma." (*To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadna*, ed. cit., p. 34), y ya no en solución.

⁸⁶ *NF*, November 1882-Februar 1883, 4 [55], *KSA* 10, p. 125 (La traducción es nuestra).

hilo (único) del que aferrarse, que pueden proyectarse más allá del horizonte establecido por la tierra de los antepasados y adentrarse en la infinita y laberíntica tarea de la creación.

En el siguiente capítulo hemos de recuperar el tratamiento nietzscheano del ultrahombre, para analizar la construcción subjetiva en su vinculación la “venerable” ficción-hombre. Si el punto de anclaje para el análisis de la figura del espíritu libre ha sido la idea de *Plastische Kraft*, para adentrarnos en la elucidación de la figura del *Übermensch* hemos de recurrir a otra de las notas distintivas de lo vital: la operación a distancia.

Capítulo segundo:

Baubô: la seducción a distancia

“Después de haber hablado así, Baubô remangó su peplos, para mostrar todo lo que tiene de obsceno su cuerpo: el niño lakchos, que estaba allí, reía y movía su mano bajo el seno de Baubô; entonces la diosa sonrió, sonrió en su corazón; aceptó la copa de abigarrados reflejos en la que estaba contenida la bebida”

Clemente de Alejandria, *Protréptico*

Según los misterios de Eleusis, Baubō está consagrada a Demeter, la diosa de la fecundidad. El himno homérico a Demeter narra cómo, tras el secuestro de su hija Perséfone, “nueve días entonces por tierra la augusta Deo,/ erraba llevando encendidas antorchas en sus manos,/ pero nunca de ambrosía y néctar, dulce bebida,/ se alimentó, ni su cuerpo puso en los baños”¹. Sería la mortal quien reconfortaría el corazón de la deidad. Baubō hace reír a la diosa. Ese es su don. Como Zaratustra, ella tiene un regalo. Tras la agonía, la risa.

Zaratustra desciende de la montaña para llevar un regalo a los hombres, un don, una enseñanza. Por amor, se convierte en hombre nuevamente y lleva a éstos la doctrina del ultrahombre [*Übermensch*]². Este maestro, como dijera Heidegger, es el portavoz (*Fürsprecher*) del ultrahombre³. Un niño, un despierto, pronto a vaciar la copa que desborda con la gracia de una nueva “meta” y una “nueva esperanza”. Pero ¿qué es el ultrahombre? ¿quién es este ultrahombre que Zaratustra enseña y regala?

A continuación, hemos de partir de uno de los pilares de la interpretación que Heidegger articula en relación al pensamiento nietzscheano y según el cual el *Übermensch* debe ser comprendido en íntima relación con la voluntad de poder. En una segunda instancia, hemos de remitirnos a la interpretación derrideana de las figuras de la “vida”, la “mujer” y el “ultrahombre” para pensar en una posible lectura “feminizante” de la vinculación propuesta por el filósofo de la Universidad de Friburgo. En la medida en que el ultrahombre encuentra

¹ Pseudo Homero, *Himnos homéricos. Batracomiomaquia*, trad. L. Liñares y P. Ingberg, Bs. As., Losada, 2007, “A Demeter”, L. 46-51.

² Más adelante haremos referencia al problema de la traducción de este término. En esta ocasión, adherimos a la traducción del prefijo *über-* como “ultra” para evitar la usual traducción “super” que arriesga una lectura de la figura del ultrahombre en términos de una lógica de la radicalización.

³ Cf. M. Heidegger, “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001. Aquí Heidegger describe a Zaratustra como el portavoz y el maestro de dos doctrinas fundamentales: la del eterno retorno y el superhombre, que no son dos cosas verdaderamente distintas sino un “todo coherente”. Más adelante retomaremos esta estrategia heideggeriana que está a la base de su lectura y que consiste en pensar la unidad de ciertas doctrinas –o ficciones– nietzscheanas.

una significatividad a la luz del concepto de voluntad de poder –tal como lo propone Heidegger-, podremos desarrollar la figura del hombre y el ultrahombre en términos de lo que Derrida denomina la “operación femenina” que, como ya lo hemos desarrollado⁴, se revela como una de las notas distintivas del movimiento de la vida.

Así, hemos de sostener que el ultrahombre representa el devenir femenino⁵ de la figura de lo humano, devenir que implicará la posibilidad de comprender al hombre en el seno de la plasticidad propia de la vida. Podemos decir que el ultrahombre, al igual que la mujer, es un enigma. Y en tanto tal, abre a la posibilidad de pensar una de las hipótesis y perspectivas más antiguas de la tradición filosófica: la “ficción” de “el hombre” (y por qué no, “la mujer”). Así,

⁴ *Vida Supra*: “Capítulo tercero. Pentesilea: el enigma del alejamiento”.

⁵ Quisiera agradecerle aquí a Dolores Lussich quien en el marco de un grupo de investigación sobre Nietzsche, y en el tono jovial que toda idea pronta a parir posee, sostuvo: “El superhombre es una mujer. Soy yo”. En este capítulo desarrollaremos cómo el ultrahombre puede ser leído a partir de lo femenino, pero más allá de la “diferencia sexual”, y recuperando lo expuesto en la sección primera de la presente tesis. En este sentido sostenemos que es un “devenir femenino”, y no “una mujer”. Para ello, como explica Derrida, deberíamos poder decir antes “quién es la mujer y qué parte de femenino y de masculino hay en cada individuo para evaluar estos límites.”. Además, deberíamos confiar “[...] en una identidad segura del hombre y de la mujer, en una diferencia sexual en cierto modo determinable y no problemática” (C. de Peretti, “Entrevista con Jacques Derrida”, en *Política y Sociedad*, Madrid, N° 3, 1989, p. 103).. En *Espolones*, Derrida enfatiza este aspecto y sostiene: “No hay, por tanto, la verdad en sí de la diferencia sexual en sí, del hombre o de la mujer en sí: por el contrario toda ontología presupone, recela esta indecibilidad [...]” (*Ep.* p. 84 –*Es.* p. 68). Explayarnos sobre la deconstrucción de la diferencia sexual excede el propósito de nuestro trabajo. Aún así, no quisiéramos dejar de mencionar el modo en que la crítica nietzscheana a la sustancia ha cimentado las bases para la deconstrucción de un pensamiento binario de la diferencia sexual (ya sea entendido en términos de diferencia cultural –“género”- o natural-biológica –“sexo”. Diferencia ésta, la diferencia beauvoireana, que también estimamos deconstruida). A este respecto, ver, J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, ed. cit., ver especialmente, “1. Subjects of Sex/Gender/Desire”. Allí sostiene la filósofa que “el estratégico desplazamiento de la relación binaria y de la metafísica de la sustancia en la que se sustenta [y que a juicio de la autora es uno de los aportes de la filosofía nietzscheana más importante a la hora de pensar la deconstrucción de las categorías de “mujer” y “género”] supone que las categorías de hembra y macho (*female and male*), mujer y varón (*woman and man*), son asimismo producidas dentro del marco binario” (p. 31. La traducción es nuestra). Precisamente porque nos proponemos pensar este devenir mujer más allá de la diferencia sexual, *i.e.*, más allá de la lógica binaria del varón/mujer –macho/hembra, es que recobramos la terminología derrideana de “la operación femenina”. Como sostiene Mónica Cragolini, hemos de pensar “‘lo femenino’ nietzscheano como el devenir-mujer, que, tanto como el devenir hombre, no se refiere a un modo esencial de ser, sino a una configuración de las fuerzas de la voluntad de poder.” (“13. Mujer: los riesgos de la multiplicidad” en *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del ‘entre’*, ed. cit., p. 133).

la lectura parturienta de Heidegger, recobra a través de la lectura deconstructiva de la mujer derrideana, la inscripción de lo femenino.

Lo que buscamos, entonces, es mostrar en qué sentido es la propia lectura heideggeriana -lectura que como señala Derrida ha evitado la presencia de la mujer y lo femenino⁶- la que puede sentar las bases para una feminización de la lectura del filósofo de *Así habló Zaratustra*, particularmente de su figura del *Übermensch*⁷.

⁶ Como señala Derrida, Heidegger desarrolla una exhaustiva lectura del pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*, “Como el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”, y “evita a la mujer” (ver especialmente, *Ep.*, pp. 59-76). Es justamente este intento derrideano por “descifrar esa *inscripción de la mujer*” en el cuerpo nietzscheano, olvidada por Heidegger, lo que impulsa este texto y su (re)escritura de la lectura heideggeriana. Para la lectura de Heidegger sobre el pasaje referido ver: “La inversión nietzscheana del ptatonismo” en *Nietzsche I*.

⁷ No podemos dejar de mencionar aquí el artículo de Keith Ansell-Pearson, “¿Who is the *Übermensch*? Time, Truth and Woman in Nietzsche” en el que la autora sostiene que “plantear la pregunta por la identidad del *Übermensch* es también plantear preguntas fundamentales sobre la autoría de Nietzsche [*Nietzsche’s authorship*] y su autoridad, sobre la naturaleza del ‘nosotros’ (sus lectores) en sus escritos, y sobre la figura de la mujer en su concepción de la vida” (en *Journal of the History of Ideas*, Vol 53, N° 2, April-June, 1992, p. 310. La traducción es nuestra). La estrategia deconstructiva de Ansell-Pearson consiste en poner en correlación las figuras del ultrahombre y el eterno retorno, para mostrar a través de esta vinculación la presencia de lo femenino en la filosofía de Nietzsche. Si bien la autora no lo señala, podemos decir que la misma adopta la premisa fundamental de la hermenéusis heideggereana según la cual “Zaratustra no está enseñando dos cosas distintas [superhombre y eterno retorno]. Lo que enseña forma un todo coherente porque una cosa pide la correspondencia de la otra.” (Heidegger, “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” en trad. cit., p. 87). Siguiendo la senda heideggeriana, la pensadora anglosajona sostiene que “es la doctrina del eterno retorno la que desciende primero a Nietzsche y que él es guiado hacia la visión del *Übermensch* para concebir un tipo de hombre que pueda hacer el pensamiento del eterno retorno tolerable” (“¿Who is the *Übermensch*?”, p. 322). Así, ligando ultrahombre y eterno retorno, es posible acceder al pensamiento nietzscheano de la vida entendida como “eterna gestación y fertilidad” (*eternal pregnancy and fecundity*). En este capítulo, pretenderemos explicitar la gestación de la lectura heideggeriana - que se encuentra velada en el texto de Ansell-Pearson- para adentrarnos en el pensamiento de la potencia de lo femenino en la filosofía nietzscheana. Como ya lo hemos señalado, la vía para ello será conectar las reflexiones nietzscheanas sobre el ultrahombre con aquellas que se refieren a la vida –y no al eterno retorno.

i. *El Über-mensch*: sobre la importancia de la traducción del prefijo *Über-*

“One might wonder what use ‘opening up possibilities’ finally is, but no one who has understood what it is to live in the social world as what is ‘impossible’, illegible, unrealizable, unreal and illegitimate is likely to pose that question”

J. Butler, *Gender Trouble*.

Gianni Vattimo sostiene que la entera filosofía nietzscheana se decide en el modo de entender (y traducir) el prefijo *über-*⁸. Y deberíamos concederle al filósofo italiano que gran parte de las discusiones entre los lectores de Nietzsche han girado en torno a la interpretación de dicha partícula. Es por ello que en esta ocasión hemos de abocarnos a la tarea interpretativa de darle un significado a dicho prefijo y, consecuentemente, al término *Übermensch*.

a. *El “Nietzsche” de Heidegger: la lectura parturienta*

Demorémonos ahora en los dolores que acarrearán los dones de Zarathustra y de Heidegger. “Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado”⁹: he aquí el doloroso regalo que Zarathustra le entrega a los hombres. He aquí la virtud zarathustreana, la más alta, “una virtud que hace regalos”. “La grandeza del superhombre, que no conoce el estéril aislamiento de la mera excepción, consiste en que pone la esencia de la voluntad de poder en la voluntad de una humanidad que, en tal voluntad, se quiere a sí misma como señora de la tierra.”¹⁰: he aquí el don heideggeriano. ¿Cómo pensar ese regalo que

⁸ Cf. G. Vattimo, “Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia” en *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, N° 9/10, primer semestre de 2001.

⁹ Za, “Zarathustra’s Vorrede”, § 3, KSA 4, p. 14 (Z, “Prólogo de Zarathustra”, § 3, p. 34).

¹⁰ Heidegger, M., *N*, p. 280 (*Ni*, p. 768).

Zaratustra entrega por amor a los hombres? ¿Cómo pensar la grandeza de ese don en el modo de una voluntad de poder que se quiere a sí misma como señora de la tierra? ¿Cómo pensar el dolor (parturiento) de la lectura heideggeriana que enlaza los pensamientos del ultrahombre y la voluntad de poder, en una *hermeneusis* que de sitio a la virtud que hace regalos?

Desde la lectura heideggeriana¹¹ del ultrahombre se vuelve indispensable enfatizar la conexión existente entre la voluntad de poder y esta ‘figura de la humanidad’. Y esto es así porque, a juicio del filósofo alemán, dichas “doctrinas” son las expresiones privilegiadas de un sistema metafísico que debe comprenderse bajo la figura de la “unidad”. Dado que “La voluntad de poder’, ‘el nihilismo’, ‘el eterno retorno de lo mismo’, ‘el superhombre’, [y] ‘la justicia’ son las cinco expresiones fundamentales de la metafísica de Nietzsche.”¹², un intento por develar la figura del *Übermensch* ha de requerir, como uno de sus momentos esenciales, una articulación entre este último concepto y el de voluntad de poder. Desde la lectura del filósofo alemán, no es posible dar una interpretación satisfactoria de la filosofía y metafísica nietzscheana sino es a través de una *hermeneusis* que unifique y correlacione las cinco hipótesis metafísicas fundamentales.

¹¹ Habría que aclarar aquí que “la lectura heideggeriana” sobre Nietzsche –y el ultrahombre- no es lineal ni uniforme. Cragnolini señala que “se pueden indicar tres períodos en dicho reflexionar. En una primera etapa (*Nietzsche* I, años 1936-1937) Nietzsche es visto como el ‘inversor’ del platonismo que, sin embargo, no repite sin más el esquema platónico sino que presente ‘otro’ pensamiento.” (*Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 178). En su segunda etapa, que comprendería los textos que van de 1940 a 1946, Nietzsche es presentado como el “consumador de la historia de la metafísica”. Y por último, se ubicaría el Heidegger de los escritos posteriores al 50 en el que pensamiento del ultrahombre aparece “asociable” al arte y la poesía (Cf. *Nietzsche, camino y demora*, “La interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche”). Aquí presentaremos “una” lectura heideggeriana, centrada en los textos que según la periodización de Cragnolini representan el segundo y tercer período. En este sentido, no pretende ser una exégesis erudita ni una reposición exhaustiva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. En todo caso, la lectura que presentamos en este capítulo intentará recoger algunos elementos centrales – e incluso canónicos- de la reflexión del filósofo alemán en torno al *Übermensch* para mostrar la pregnancia que la misma tiene a la hora de pensar una posible “feminización” de la lectura de Heidegger y de la figura nietzscheana del ultrahombre.

¹² Heidegger, M., *N*, p. 233. (*Ni*, 727).

Así, desde la perspectiva heideggeriana, para pensar la “unidad interna” de las doctrinas nietzscheanas es preciso poner en relación la esencia de la voluntad de poder con la del tipo de humanidad en la que encarna. Y dado que la voluntad de poder se revela como “la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente”, esencia que radica en quererse sólo a sí misma como poder para la sobrepotenciación; el *Übermensch* “tiene que ser” (o así lo exige la lectura heideggeriana) el “sujeto supremo de sí mismo erigido para sí por la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder”¹³. Este es el tipo que a juicio de Heidegger niega, a través de un “no” incondicional, al hombre habido hasta ahora a la vez que asume la esencia de la voluntad de poder. El ultrahombre aparece entonces como aquel tipo de humanidad en la que el sujeto supremo de la subjetividad representa el puro ejercicio de la voluntad de poder. He aquí el paroxismo de la lógica metafísica: he aquí su acabamiento (*Vollendung*).¹⁴

¹³ Heidegger, M., *N*, p. 277 (*Ni*, 764). Podríamos decir que lo que aquí rige es el “imperativo de la radicalización y el paroxismo”. Sería la exaltación extrema de los afectos y pasiones de la voluntad de poder la que exige un sujeto supremo de sí mismo.

¹⁴ Como ya señalamos, no pretendemos realizar aquí una reconstrucción exhaustiva de la lectura heideggeriana. Más allá de eso, es pertinente señalar las líneas generales a través de las cuales Heidegger llega a sostener que Nietzsche representa la culminación de la metafísica. Cabe recordar que Heidegger entiende la idea de acabamiento o culminación (*Vollendung*) en términos de “la posibilidad más extrema”. En lo que atañe a la voluntad de poder, la misma es entendida dentro de lo que hemos denominado una “lógica del paroxismo o la radicalización”. La voluntad de poder, en la medida en que se entiende como la subjetividad acabada que se quiere a sí misma, representa la culminación de la comprensión del ser del ente en términos de una metafísica del *subiectum* (que opera un desplazamiento desde el *hypokéimenon* -época antigua- al sujeto - época moderna-). Entendida como esa fuerza que sólo quiere aumentar su poder a través de la imposición de valores, la voluntad de poder representa el acabamiento de la lógica del sujeto representativo que intenta a través de su re-presentar (*vorstellen*) calcular, es decir, “situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene que ser una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador”. (Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*, trad. H Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 87). La *Wille zur Macht* en su actuar que establece valores, “se desvela como la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valores. [...] La metafísica de la voluntad de poder interpreta todas las posiciones metafísicas fundamentales que le preceden bajo la luz del pensamiento del valor” (*Ni*, p. 737). De esta manera, la voluntad de poder es presentada como la subjetividad acabada que se quiere a sí mismo en el modo del valor, y que en ese proyectar valores calcula y acaba reduciéndolo todo a material disponible. Esto no es sino el espíritu propio de la tecnociencia. Lo que impera es “el dominio de la tierra” y la “dominación del mundo”. Esta es esencia del ser del ente que ha de encontrar su expresión en la figura del ultrahombre. La esencia de la voluntad de poder “gira

El ultrahombre, puesto en relación con la voluntad de poder, representa “el dominio sobre la tierra”, la radicalización de la lógica del cálculo propio del pensamiento de la representación. Esta es la herencia heideggeriana: una lectura que pone en conexión a la voluntad de poder con la figura del ultrahombre, y acaba por convertir a éste en la cúspide del pensar representativo de la subjetividad moderna que se expresa en el dominio de la tierra en manos de un gran hombre tecnocientífico. Y es que aquí, el “más allá” y la negación que mienta el *-über* se interpretan en la clave del acabamiento y la radicalización, de “la posibilidad más extrema de la esencia de la subjetividad”. El superhombre se presenta entonces como “el sujeto supremo de la subjetividad acabada” cuyo prefijo negativo refiere a la inversión que implica “salir e ir más allá, por ‘sobre’ el hombre habido hasta el momento.”, a su “negación nihilista” que invierte la razón incondicionada en un querer incondicionado (develando la esencia del representar como apetencia¹⁵). De manera que el “paso más allá” que toma el *super*-hombre heideggeriano no hace sino determinar las potencialidades del hombre. En tanto subjetividad acabada que refleja la totalidad del ser del ente, el superhombre implica la “fijación metafísica” de la “esencia” del hombre. Y fijar [*fest-stellen*] “significa

la subjetividad del representar en la subjetividad del querer, [y así] [...] ataca y transforma incluso la esencia que poseía hasta entonces la incondicionalidad. La incondicionalidad del representar está siempre condicionada aún por aquello que ese le remite. La incondicionalidad de la voluntad, en cambio, da además poder para que lo remisible se vuelva tal. Sólo en este inversor dar poder de la voluntad la esencia de la subjetividad incondicionada alcanza su acabamiento.” (N, p. 270 –Ni, p. 759). A través de la transformación de la *perceptio* en apetencia, la *Wille zur Macht* culmina la lógica del cálculo propia de la representación. Y así como la voluntad de poder pasa a constituir el acabamiento de la subjetividad, el ultrahombre representa esa subjetividad acabada en el modo del “supremo y único sujeto”. Ver a este respecto, Heidegger, *Nietzsche*, “V. La metafísica de Nietzsche”, y “VII. La metafísica como historia del ser”.

¹⁵ Heidegger explicita el sentido de la negación nihilista en los siguientes términos: “Pero la negación nihilista de la razón no descarta el pensar (*ratio*) sino que lo recupera al servicio de la animalidad (*animalitas*).” (N, p. 264 –Ni, 753). La animalidad es el cuerpo viviente (*leibende Leib*) que vive como vida corpórea en el modo de la voluntad de poder.

aquí: establecer y delimitar la esencia y, de este modo, hacerla a la vez consistente [*beständig*], [...]”¹⁶, es decir, cerrada y acabada.

El regalo envenenado de Heidegger que pone en correlación a la voluntad de poder y el ultrahombre parece interpelarnos por la pregnancia y los límites de esta vinculación entre el *Übermensch* y la voluntad de poder. Ultrahombre y vida. ¿Es acaso esta vinculación la que lleva necesariamente a una “traducción”¹⁷ del *über* en términos de un “super” - que revela la figura del paroxismo y de la radicalización? Y volvemos al punto en el que iniciamos este paseo por la *hermeneusis* heideggereana: a la pregunta por el *über-*, por este prefijo en el que a juicio de Vattimo se juega toda la filosofía nietzscheana. ¿Dicho prefijo sólo puede ser traducido en términos de la radicalización y del “más”?

b. El regalo envenenado

Privado de referente real, aquello que en efecto parece un nombre propio exige también nombrar una *x* que tiene por propiedad –por *physis* y por *dynamis*, dirá el texto –no tener nada y permanecer informe (*amorphon*). Esta muy singular impropiedad, que justamente no es nada, es lo que *khôra* debe, si así podemos decir, *guardar*, es lo que es necesario *guardarle*, lo que *nos* es necesario guardarle.

J. Derrida, *Khôra*

¹⁶ Heidegger, M., *N*, p. 276 (*Ni*, p. 764).

¹⁷ Podríamos recordar aquí que toda traducción supone una interpretación, y toda interpretación una traducción. Cuando hablamos de la “traducción” heideggeriana del *über-* estamos pensando en su interpretación en términos de una radicalización y acabamiento de la metafísica de la subjetividad, es decir, en la traducción que Heidegger propone de la filosofía nietzscheana en términos de la historia del ser y el olvido de la diferencia ontológica. Es desde esta idea de traducción que aquí sostenemos que Heidegger “traduce” el prefijo como “super” (podríamos decir que es una traducción en términos del “más”, de la exacerbación).

Retomemos nuevamente la senda heideggeriana e interpelemos al *über* a partir de la figura del “pasaje” o del puente.¹⁸ Cuando Zaratustra habló a la multitud dijo: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, -una cuerda sobre un abismo”¹⁹. Es necesario en este punto preguntarnos si debemos pensar, como lo sugiere el lenguaje evolucionista de Zaratustra²⁰, en una tríada que representa el desarrollo evolutivo que va del animal al superhombre. ¿Acaso se impone nuevamente la lógica del paroxismo y la radicalización? ¿Representa el *Übermensch* un punto de llegada en el marco de un desarrollo que pasa por el animal y el hombre?

Quizás debamos detenernos precisamente en este tránsito que Heidegger pretende develar a través del esclarecimiento de una tríada que parece reclamar “la palabra ‘superhombre’ pensada con sencillez.”²¹. Y será la figura del “tránsito” la que nos permitirá (re)pensar la relación entre el ultrahombre y la voluntad de poder, voluntad esta que reviste entre sus nombres el de “vida”. Es justamente ese mismo pasar, “el pasar mismo”, el que nos posibilita repensar la unidad de esa serie nietzscheana animal-hombre-superhombre más allá de la lógica de la radicalización heideggeriana. Y es que, como sostiene el propio Nietzsche, “la palabra ‘superhombre’, [...] [es] una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión, [que] ha sido entendida casi por todas partes, con total inocencia, en el sentido de [...] [un] tipo ‘idealista’ de una especie

¹⁸ Heidegger, sostiene que atendiendo a lo que se insinúa en esta transición, hemos de reflexionar desde la siguiente tríada: “1) El ir más allá. 2) De dónde parte la transición.” 3) A dónde va la transición.” (*Qué significa pensar*, trad. H. Kahnemann, La plata, Terramar, 2005, p., 64). ¿Acaso estos tres aspectos son nítidamente diferenciables? “El paso mismo”. “Aquello de lo que se aleja”. “Y Aquello a lo que se pasa”: estas son las tres cosas que salen a nuestro encuentro cuando pensamos la figura del *über* (“¿Quién es el Zaratustra de Heidegger?”).

¹⁹ *Za*, “Zarathustra’s Vorrede”, § 4, *KSA* 4, p. 16 (Z, “Prólogo de Zaratustra”, § 4, p. 36).

²⁰ En el capítulo primero, “Circe: el hechizo darwiniano”, hemos desarrollado la importancia y los límites del discurso evolucionista en el pensamiento nietzscheano. *Vide infra*.

²¹ Heidegger, M., *Ibidem*.

superior de hombre, mitad 'santo', mitad 'genio'.²² Pero es el propio Zaratustra el que adopta un lenguaje darwinista²³ que ubica al hombre entre el animal y el ultrahombre. Es ese caminante, ese maestro, el que viene a anunciar el ultrahombre. Y es a él, y a su transitar, a quien entonces debemos interrogar por la pregnancia de la herencia heideggeriana que acomuna a la vida y el *Übermensch*.

Lo que ama Zaratustra en el hombre es su ser declinante, su carácter de camino, de tránsito, por el que se puede pasar al otro lado. Zaratustra ama "el pasar mismo":

"La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *acaso*."²⁴

Nunca meta, siempre pasaje, el hombre nos enfrenta al pensamiento del ocaso, lo perecedero, de la fluidez y el peligro. De allí que Zaratustra ame "a los que no les gusta vivir sin peligro"²⁵. Toda la grandeza del hombre radica en este carácter de tránsito o fluidez que lo abre al horizonte de la pluralidad propio de la vida. Y es aquí donde la voluntad de poder entendida como vida nos sale nuevamente al encuentro para pensar la figura del ultrahombre. Pues es ella, la vida, la que se resiste a ser apresada en cualquier forma fija. "La forma es fluida" sostiene Nietzsche, y la vida en tanto voluntad de poder que quiere "acrecentarse a sí misma" velará por la "supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas,

²² *EH*, "Warum ich so gute Bücher schreibe", § 1, *KSA* 6, p. 300 (*EHo*, "Por qué escribo tan buenos libros", § 1, p. 57).

²³ Cabe señalar que es en este mismo pasaje donde Nietzsche dice haber sido "achacado" por los "doctos animales con cuernos" de "darwinismo". A nuestro juicio, y evitando aquí adentrarnos en la polémica que Nietzsche sostiene con Darwin en la interpretación de fenómeno de lo vital, una lectura en clave evolucionista rompería tanto con la crítica que Nietzsche desarrolla a todo pensamiento teleológico, incluido aquel que se refiere a la humanidad (Cf. *NF*, November 1887-März 1888, 11 [413], *KSA* 13); como con la lógica de la parturienta que a nuestro juicio constituye lo distintivo del ultrahombre.

²⁴ *Za*, "Zarathustra's Vorrede", § 4, *KSA* 4, pp. 16-17 (*Z*, "Prólogo a Zaratustra", § 4, p. 36).

²⁵ *Za*, "Vom gesicht und Räthsel", *KSA* 4, p. 197 (*Z*, "De la visión y del enigma", p. 223).

invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, [...]”²⁶. Es la propia vida la que disolverá toda forma provisoria para dar libre curso a sus fuerzas. Es esta “plasticidad” propia de lo viviente, su poder disolver para un nuevo crear, la que imposibilita seguir la senda heideggeriana que ve en el superhombre la fijación de la esencia del hombre a partir del “modelo” de la voluntad de poder.

Si la vida misma es tránsito, es ese “pasar mismo” del devenir y la caducidad que encarna en la figura del ultrahombre, éste puede ser comprendido en términos de su dinámica de la plasticidad. Y es ésta la que clama la imposibilidad de pensar dicha figura a partir de una mera lógica de la radicalización o el cierre. La vida no posee una meta o una teleología en torno a la cual se desenvuelva. No tiene una visión o *télos* fijo que guía su camino. Por el contrario, es aquello que tiene que superarse constantemente a sí misma para procurar el acrecentamiento del poder por medio del juego de sus fuerzas constructivas y disolutivas. Ella es la gran parturienta que pare formas para luego disolverlas, y que aniquila cualquier cristalización para generarse nuevas condiciones de acrecentamiento de su poder. En la “lógica del parto” propia de la vida, en ese acontecimiento único de la creación, no hay meras proyecciones ni meras radicalizaciones. En ella, en la parturienta, los dolores de parto se abren al mar de lo desconocido y de lo no programable, de esos hijos aún no nacidos, aún no conocidos. Y sólo así, lo ilegible cobra ocasión de volverse legible, y lo no-pensado, lo aún-no-pensado, cobra el matiz del “don más sublime que un pensar tiene para ofrecer”²⁷. Es en el

²⁶ *GM*, “Zweite Abhandlung”, *KSA* 5, p. 316 (*GMo*, “Tratado segundo”, p. 90).

²⁷ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, trad. cit., p. 79.

“mismo pasar”, en el “ir más allá”, donde convergen hombre y ultrahombre, vida y plasticidad, imposibilidad de acabamiento y otredad. Y es que “la mujer es tan artística”²⁸ ...

ii. Feminizando a Heidegger: la mujer y el imperativo de la distancia

“La nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano”

Heidegger, *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*

Nietzsche nos hablará de “un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse”²⁹ como signos del carácter declinante del hombre. Para “pasar al otro lado” hay que estar dispuesto a arriesgarse, es decir, a dejar de preservarse. Si en el mundo del mercado todos quieren lo mismo y se preservan en dicha homogeneidad, el hombre sólo puede ser un verdadero pasaje si osa danzar sobre el abismo y emprender un camino de transformación. Es este “pasar al lado” al que debemos dirigirnos para esclarecer al ultrahombre.

a. De puentes y pasajes

El hombre del ocaso a quien ama Zarathustra, como el caminante de *Humano, demasiado humano*, “[...] no puede prender su corazón demasiado firmemente de nada singular; en él mismo ha de haber algo de vagabundo que halle su placer en el cambio y la

²⁸ *FW, KSA 3*, “Vom Probleme des Schauspielers”, p. 609 (*CJ*, “Acerca del problema del actor”, p. 232).

²⁹ *Za*, “Zarathustra’s Vorrede”, § 4, *KSA 4*, p. 16 (*Z*, “Prólogo de Zarathustra”, § 4, p. 36).

transitoriedad.”³⁰. Como la vida que no puede prender su movimiento a ninguna forma fija, el hombre declinante es aquel que está dispuesto a adentrarse en ese terreno esencial de lo vital: “en la esfera entera del devenir y de la caducidad”³¹. Fiel a la ley vital de la autosupresión³², el verdadero hombre del ocaso, el hombre que abra a la posibilidad del ultrahombre, no puede aferrar su corazón a nada singular ni estable. Debe, por el contrario, arriesgarse a perderse o incluso a “marchar voluntariamente al manicomio”, a la locura. Es esta voluntad declinante que se aventura al peligro de su ocaso la crepuscular transitoriedad que ha de ser amada en el hombre. Por eso reza Zaratustra que: “la grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*”³³. Esta es la filantropía zaratustriana, el amor al hombre-puente, al hombre-ocaso que en tanto tal no clausura nunca la miríada de potencialidades que la vida presenta. Zaratustra ama al hombre “no fijado”, no “consistente”, para retomar los términos heideggerianos.

El amor de Zaratustra hacia los hombres declinantes, hacia aquellos hombres que aceptan la ley suprema de la vida, su carácter dinámico, plástico y mutable, revela una clave para comprender su sentencia: “Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre”³⁴. Si el sentido del ser del hombre es dejar de ser o ser el ocaso en el que brote la luz del ultrahombre, el sentido del ultrahombre radica en constituirse como horizonte del diferir del propio hombre. El hombre se planta así “[...] la semilla de su más alta esperanza”: un más allá de

³⁰ *MAM* I, § 638, *KSA* 2, p. 363. (*HDH* I, § 638, p. 267).

³¹ *GM*, “Dritte Abhandlung”, *KSA* 6, p. 362. (*GMO*, “Tratado tercero”, p. 136).

³² *CF. GM*, “Dritte Abhandlung”, *KSA* 6, § 27.

³³ *Za*, “Zarathustra’s Vorrede”, § 4, *KSA* 4, pp. 16-17. (*Z*, “Prólogo de Zaratustra”, § 4, p. 39)

³⁴ *Za*, “Zarathustra’s Vorrede”, § 7, *KSA* 4, p. 23. (*Z*, “Prólogo de Zaratustra”, § 4, p. 42)

los límites y formas hasta ahora conocidas. Es por ello que cómo sostiene Sánchez Pascual³⁵, la condición fisiológica del ultrahombre es la gran salud, aquella “que se adquiere continuamente y se tiene que adquirir ¡puesto que se la expone una y otra vez, se la tiene que exponer!”³⁶. A condición de esta exposición continua y eterna que implica confrontarse con la esfera completa de la vida, con sus aspectos más afirmativos así como con sus aspectos más negativos, se halla la recompensa de “[...] una tierra aún no descubierta, cuyos límites todavía no ha visto nadie, un más allá de todas las tierras y rincones del ideal habidos hasta ahora, un mundo tan opulento de lo que es bello, extraño, cuestionable, terrible y divino, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de posesión han caído fuera de sí –! ah, que no seamos saciados por nada más de ahora en adelante!”³⁷. La sed insatisfecha de nuevas formas, un mundo opulento y extraño, nuevo y desconocido, es lo que debe ansiar todo hombre declinante. Lógicas hasta ahora ininteligibles e ininteligidas, formas aún no pensadas; éstas han de ser la razón de todo ocaso y disolución. Dolores de parto. La vida es la gran parturienta de hijos aún desconocidos, como aquellos a quien ama Zaratustra.

Y el portavoz del ultrahombre, como lo nombrase Heidegger, sentencia: “el futuro y lo remoto sean para ti la causa de tu hoy: [...]”³⁸. Este es el porqué del hombre declinante, aquí se justifica el peligro y la exposición a la que se somete toda voluntad de hundimiento y transformación. Este es el “camino hacia una nueva mañana”³⁹. De allí que Zaratustra ame a los grandes despreciadores que son las “flechas del anhelo hacia la otra orilla”. Si como

³⁵ Cf nota nº 66 a su traducción de *La genealogía de la moral*.

³⁶ FW, “Die grosse Gesundheit”, KSA 3, p. 636 (CJ. “La gran salud”, p. 253).

³⁷ *Idibem*.

³⁸ Za, “Von der Nächstenliebe”, KSA 4, p. 78 (Z, “Del amor al prójimo”, p. 100).

³⁹ Za, “Von der schenkenden Tugend”, § 3, KSA 4, p. 123 (Z, “De la virtud que hace regalos”, § 3, p.123): “El gran mediodía es la hora en que el hombre se encuentra a mitad de camino entre el animal y el superhombre y celebra su camino hacia el atardecer como su más alta esperanza: pues es el camino hacia su nueva mañana.”

sostiene Nietzsche el *Übermensch* es “el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre”⁴⁰, deberíamos decir también que el hombre es la nube que brota de ese luminoso rayo que es el ultrahombre. En tanto éste se plantea como un horizonte indeterminado y de pura potencialidad, la patria aun no vista, que opera como fuerza disgregante de los modos de constituirse de lo humano, el mismo es, en alguna medida, también hombre -en el sentido de ser constitutivo de lo humano en tanto hace a las posibilidades infinitas del darse de éste último-. El ultrahombre se presenta entonces como ese mar remoto y profundo en el que hombre puede adentrarse⁴¹. En ambos casos el precio es el mismo: la aceptación del carácter transitorio, de caducidad y muerte propios de la vida, que funciona como motor para toda transformación y fluidificación de la forma.

b. La cercanía de lo lejano

“Ahora es cuando la montaña del futuro humano está de parto. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos –que viva el superhombre”

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

¿Pero es entonces el ultrahombre el “a dónde” de la transición? ¿Es acaso ese lugar al que se arriba luego de pasar el puente? ¿Es necesario pensar una determinación de esta figura del ultrahombre, tal y como lo propuso Heidegger? Pero ocurre que pensado desde la óptica de la parturienta, para que el ultrahombre se constituya en ese horizonte de apertura y excedencia propio de la vida, el mismo debe permanecer indeterminado e indeterminable, a

⁴⁰ § Za, “Zarathustra’s Vorrede”, § 7, *KSA* 3, p. 23 (Z, “Prólogo de Zaratustra”, § 7, p. 42).

⁴¹ Nos podríamos preguntar aquí si la tríada propuesta por Heidegger no se deconstruye en el desplazamiento que superpone el “pasar mismo” (el hombre, la vida), el “aquello a lo que se pasa” (el ultrahombre como constitutivo del hombre), y el “desde donde se parte” (el hombre moderno que debe ser negado y que en su negación da a luz a nuevas potencias de lo humano).

distancia. Siempre seductor(a), siempre otro, el ultrahombre ha de constituir la (proximidad de la) lejanía que en su acción a distancia genera los múltiples dolores que dan a luz distintas figuras y modos de lo humano. El ultrahombre debe devenir mujer, y ejercer la seducción de “una acción a distancia, una *actio in distans* [acción a distancia]”, para usar las palabras del argelino. La seducción de la mujer opera a distancia. La distancia es su elemento de poder. Y esta es la dinámica propia de la vida, ella ama alejarse. “sobre ella hay un velo, entretejido con oro, de bellas posibilidades, prometedor, renuente, pudoroso, burlón, compasivo, seductor. Sí, ¡la vida es una mujer!”⁴². Y esa mujer se rehúsa a ser identificada, a ser encerrada en cualquier forma determinada. Y en este sentido, podemos decir junto a Derrida, que quizás la “mujer” “no sea nada, [... o] Quizás sea, como no-identidad, no-figura, el simulacro, el abismo de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma*”⁴³. Y es en la distancia, donde “vida”, “mujer”, y “ultrahombre” se encuentran.

El ultrahombre ejerce, como la vida, como la mujer, una *actio in distanz*. Para ser ese “mar” en el que se puede sumergir esa oscura nube que es el hombre, ese mar “debe” permanecer abismal, prometedor y seductor. Distante, pero en su lejanía también próximo. El ultrahombre debe devenir mujer, *i.e.*, vida. Por lo tanto, (in)conquistable, inesencial –como la (no) mujer que Derrida da a luz en Nietzsche. Y en este sentido, como bien señala Cacciari, el *Übermensch* no puede ser entendido como un super-hombre en el sentido de “el hombre superior a la enésima potencia”⁴⁴. Ya lejos (y próximo a la vez) de la interpretación

⁴² *FW*, § 399, *KSA* 3, p. 569 (*CJ*, §399, p. 199).

⁴³ Derrida, J., *Ep*, p. 38 (*Es*, p. 4).

⁴⁴ Cacciari, M., *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, trad. M. B. Cragnolini, Buenos Aires, EUDEBA, 1999, p. 142.

heideggeriana que lo representara como el sujeto supremo en el que realiza la subjetividad⁴⁵, el mismo debe revestir el carácter de la vida, de la mujer, de lo femenino. Debe permanecer en el sitio de lo indeterminado, de lo abierto y lo desconocido.

La importancia que ya señalara Vattimo⁴⁶ se encuentra en el prefijo: *über* (“sobre”, “super”, “más allá de”). “Un más allá”, al otro lado, en la otra orilla del hombre que no representa la radicalización del hombre, en ninguna de sus distintas configuraciones. Aquí el “a dónde” de la transición permanece indeterminado e indeterminable. Inconquistable. Cacciari sostiene que “el Ultrahombre es el abandono de todas las imágenes y de sí mismo, el devenir disímil y extranjero a todo, pero tan disímil como para ser disímil del mismo disímil, y entonces abierto y amigo de todo, donador y don para todos”⁴⁷. En este sentido el ultrahombre representa lo “totalmente otro” que, en tanto tal, no puede ser apresado en un contenido positivo y determinado. El ultrahombre, como la mujer-derrideana, es pudoroso y no se deja conquistar. Ese “tipo superior” de hombre, como lo denominara el propio Nietzsche, es el hombre devenido mujer: una(s) forma(s) de lo humano inconquistable(s) que “engulle, vela por el fondo, sin fin, sin fondo, toda esencialidad, toda identidad, toda propiedad.”⁴⁸. En tanto horizonte del diferir y de la otredad, horizonte hacia al que se endereza toda voluntad declinante que ansía un mar remoto y unas tierras no descubiertas, debe permanecer inaferrable e indecible. Y en tanto indeterminable y no fijable, el ultrahombre se caracteriza como lo sostiene Cragolini “por poder ser ‘muchas posibilidades

⁴⁵ *Vide Supra*, “I. Heidegger: una lectura parturienta”.

⁴⁶ Vattimo, G., “Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia” en *Pensamiento de los confines*, ed. cit. Ver también, Vattimo, G., “La sabiduría del superhombre” en *Diálogo con Nietzsche. Ensayo 1961-2000*, trad. T. Oñate, Bs. As., Paidós, 2001, pp. 197-205.

⁴⁷ Cacciari, M., *El archipiélago*, ed. cit., p.143.

⁴⁸ Derrida, J., *Ep.*, p. 38 (*Es*, p. 34).

de ser' –muchas 'almas'"⁴⁹, pero para ser ello no debe ser nada determinado⁵⁰. En la medida en que el *über* representa un "más allá" indeterminado, funciona como esa negatividad que opera en el hombre. Si volvemos sobre la traducción del prefijo, de esa partícula en la que se "arriesga" la filosofía nietzscheana, deberíamos decir entonces que el mismo no puede ser entendido en términos de la lógica del "más", del "super". No estamos en el terreno de la radicalización como lo postulara Heidegger, pero sí estamos en el horizonte de la vida, del "ultra" o "más allá" que no se fija ni anquilosa. Hemos, entonces, próximos y lejanos respecto de la parturienta lectura heideggeriana.

El hombre es algo que debe ser superado. Es por ello que debe plantar las semillas de un futuro más esperanzador. "Todavía es bastante fértil su terreno para ello", nos advierte Zarathustra, pues posee todavía dentro de sí el caos suficiente "para poder dar a luz una estrella matutina"⁵¹. De modo que es el propio hombre el que ha de transformarse para dar nacimiento a esa nueva aurora que es el ultrahombre. Pero para que la transformación no se aferre nunca a algo singular y definitivo, sino para que acompañe la dinámica propia de la vida, quizás el puente no se deba cruzar nunca. Así el ultrahombre, en su carácter de otredad, constituye la *dýnamis* (fuerza) o incluso la *hýbris* (desenfreno, violencia) que hace que el caos del hombre resulte reiteradamente fértil. De este modo, la lejanía de lo disímil pasa a ser una alteridad

⁴⁹ Cragolini, M., *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 139. Cabe aclarar aquí que para la autora "para poder ser esas posibilidades no puede dispersarse sin más en la disgregación de las fuerzas, sino que tiene que asumir identidades provisoria, máscaras de sí mismo, ser 'individuo'" (p. 139).

⁵⁰ Si bien Vattimo se cuestiona por la posibilidad de una "lectura 'positiva' de la filosofía nietzscheana y de su noción central del *Übermensch* [...]" (Vattimo, Gianni: "Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia" en *Pensamiento de los confines*), en la que el ultrahombre debería representar un "proyecto humano alternativo" pasible de recibir un *contenido positivo* para dicho concepto; nosotros estimamos que toda la potencia de dicho concepto radica en su indeterminación e incluso en su insuficiencia- insuficiencia de determinación de sus caracteres, de concreción en un ideal regulativo o de establecimiento de un "proyecto positivo" y alternativo de humanidad.

⁵¹ Za, "Zarathustra's Vorrede", *KSA* 4, p. 19 (Z, "Prólogo de Zarathustra", § 5, pp. 38-39).

constitutiva del hombre en tanto es ese espacio de otredad a partir del cual re-crear las distintas formas de lo humano. La lejanía en su proximidad produce de esta manera los dolores del parto. Y es en este sentido que sosteníamos que el *Übermensch* es en cierto sentido el hombre (y la mujer). Derrida sostiene que a este ultrahombre “se le espera, se le anuncia, se apela a él, está por venir, pero, por contradictorio que parezca, eso es así porque es también el origen y la causa del hombre.”⁵² Es su causa originaria, que está más allá del hombre y lo interpela constantemente. Así, el *über* señala la inapresabilidad de este “nuevo” tipo de hombre que opera como el mar de continua renovación.

En la medida en que el ultrahombre no constituye efectivamente un tipo determinable de hombre, sino que siempre se revela como inaferrable e indeterminable; en la medida en que “ser hombre” deviene mujer; puede erigirse verdaderamente como una posibilidad transformadora del hombre. Solo así esta figura se vuelve hacia esa mujer parturienta que es la vida y se constituye en una figura de la plasticidad abierta al cambio, la mutación, la pérdida, el ocaso, la muerte y la potencialidad. El hombre es así el eterno puente que nos lanza a un interminable ocaso, a un perpetuo tránsito auroral, en el que el hombre perece y renace eternamente. Un pasar, un tránsito constante, que va más allá del hombre habido hasta el momento, y que sin embargo nunca da el paso definitivo hacia un supuesto punto de llegada. Un paso (no) más allá, podríamos decir blanchoteamente.

La presentación amórfica del superhombre opera, así, como motor disolvente y transformador del modo de constituirse de lo humano; y nos señala ese aspecto de la vida que se rehúsa a ser apresado en una forma determinada y anquilosada. La vida siempre se excede

⁵² Derrida, J., “10. Por primera vez en la historia de la humanidad” en *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 317. En este punto, Derrida presenta al ultrahombre bajo la ley de lo mesiánico, de un “mesianismo sin mesías” que en espera (que se difiere continuamente) ejerce una atracción a distancia.

a sí misma, rompe con los límites y *morphai* (formas) que ella pueda darse. La vida siempre ejerce su acción a distancia y se hace mujer. Nunca conquistable, nunca determinable. Y por eso, inmensamente rico. Vida y ultrahombre. Dice Zaratustra:

“Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos: mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre”⁵³

El hombre debe ser superado, para dar paso a nuevas figuras y formas de lo humano. La vida debe rebasar toda forma, casa, límite o figura en la que se plasme para dar lugar a nuevas configuraciones. Uno y otro deben obedecer el mandado (femenino) de la distancia: no “deben” dejarse seducir. No pueden dejarse seducir. En esto radica la plasticidad del hombre, del ultrahombre y de la mujer-derrideana “afirmada como potencia afirmativa”, como “artista”. “vida” y parturienta. Siempre en y a distancia, nunca clausuradas, en cierto sentido falladas, incompletas, indeterminables; y por ello, pura excedencia y sobreabundancia

Es la propia lectura heideggeriana la que da aquí a luz a la deconstrucción de la interpretación del *Übermensch* en términos de una lógica de la radicalización. En la medida en que el ultrahombre se rige por la ley de la vida y el imperativo de la distancia, el mismo se presenta como ese futuro siempre diferido y, sin embargo, continuamente presente que nos redime del pasado. Eterno puente (como el hombre), que nos lanza a un interminable ocaso, perpetuo tránsito auroral, que hace que el hombre perezca y renazca eternamente. Lo femenino encarnado en el hombre, el hombre devenido mujer, inapresable, inconquistable, indeterminable.

⁵³ Za, “Von der schenkenden Tugend”, *KSA* 4, p. 100 (Z, “De la virtud que hace regales”, p. 121).

iii. La sonrisa de Demeter

“Cuando con sus travesuras el grosero Pulcinello recuerda, tan impúdicamente, las alegrías del amor a las que debemos nuestra existencia, cuando en la plaza pública, Baubo desvela los secretos de las mujeres parturientas y cuando tantos candelabros encendidos para iluminar la noche nos recuerdan la última solemnidad, entonces, en medio de ese sinsentido, nuestra atención se concentra en las escenas más importantes de nuestra vida”

Goethe, *Viajes italianos*

A juicio de Reinach⁵⁴, el episodio en el que Baubō se levanta su falda y le muestra su abdomen a Demeter posee un significado mágico cuyo fin es restaurar la fecundidad de la tierra perdida por el lamento de la diosa. Recordemos que la majestuosa Deo rompe su ayuno luego de que Baubō levantara su falda y revelara “los secretos de las mujeres parturientas”. Es la risa que esta acción provoca lo que pone fin al comportamiento de “mujer estéril” que la deidad sostiene tras el rapto de su hija Perséfone⁵⁵.

Esta anécdota que nos llega a través de Clemente de Alejandría⁵⁶ señala, como lo indicara Reinach, el camino de recuperación de la fertilidad. Y la misma, por lo que podemos leer en las líneas que transmite el padre de la iglesia, aparece ligada a la potencia de la risa.

⁵⁴ Cf. Reinach, S., *Cultes, mythes, religion*, Paris, Leroux, 1912, vol 4.

⁵⁵ Sarah Kofman señala que Demeter, la diosa de la fecundidad, se comporta como una mujer estéril hasta que Baubō la hace reír. El análisis de la filósofa se centra en el dibujo que cubre el abdomen de Baubō y “que se piensa es el the Iaachos, el hijo de Demeter, una deidad oscura, identificada en ocasiones con Dionisos”. Según ella, al mostrar la figura de Dioniso en su panza, la diosa recuerda el eterno retorno de la vida. Cf., Kofman, “Chapitre VIII. Baubō. Perversion théologique et fétichisme” en *Nietzsche et la scène philosophique*, ed. cit., pp. 225-259. El propio Nietzsche sostiene en *El nacimiento de la tragedia* que el mito órfico de Demeter “ilustra esto con la figura de Deméter absorta en un duelo eterno, la cual por vez primera vuelve a alegrarse cuando se le dice que de nuevo puede ella dar a luz a Dioniso.” (*GT*, §1, *KSA* 1, p. 72 -*NT*, § 1, p. 97).

⁵⁶ El episodio aparece concentrado en seis líneas que Clemente de Alejandría recupera de un censurado verso órfico. Cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 2.21.1. No todas las versiones de este mito acuerdan en cuál es exactamente el gesto de Baubō. Algunas consideran que muestra su abdomen, otros su vulva y otros su trasero. Ver a este respecto, Devereux, G., *Baubo. La vulva mítica*, trad. E. del Campo, Barcelona, Icaria, 1984, especialmente, “Nota histórica” y “El gesto de Baubo (Iambe)”: pp. 21-29 y 30-43, respectivamente.

Sólo cuando Demeter ríe, y finalmente toma la bebida que le había sido ofrecida, se restaura su potencia distintiva: la fecundidad. Es en este sentido que sosteníamos al inicio de este capítulo que el don de la mortal para con la diosa no es otro que la risa.

“Demeter se vuelve a alegrar con la esperanza en un nuevo nacimiento de Dioniso. Esta alegría- como la anunciadora del nacimiento del genio- es la jovialidad griega”⁵⁷

El don que llega a través de las burlas de Baubō es la risa de Demeter⁵⁸. Y es esta jovialidad que anuncia nuevos nacimientos la que quisiéramos recuperar de la mano de aquella mortal consagrada a los misterios de Eleusis. El cómico episodio entre las dos féminas señala un último aspecto sobre el que desearíamos detenernos a la hora de analizar la figura del ultrahombre: la importancia de la risa. Si el *Übermensch* es el rayo que abre el horizonte de posibilidad de la constitución del hombre, es también la risa que remueve su anquilosamiento y abre a su pluralidad. Como el don de Baubō a Demeter, Zaratustra trae como regalo a los hombres un risueño y fértil rayo demencial que recuerda, como lo explicase Kofman, “la risa afirmativa de un viviente que sabe que a pesar de la muerte, la vida puede volver indefinidamente”⁵⁹. Demorémonos, entonces, en este parturiento reír que acomuna a Baubō, Demeter, Zaratustra y el ultrahombre.

⁵⁷ *NF*, Ende 1870-April 1871, 7 [55], *KSA* 7, p. 151 (*FP*, Finales de 1870-Abril de 1871, vol i, p. 157).

⁵⁸ En la versión órfica, recuperada por Clemente de Alejandría, es Baubō la que muestra los misterios de las parturientas, para usar la expresión de Goethe. En el “Himno homérico a Demeter” podemos encontrar la narración de este mismo episodio protagonizado por Yambé, hija de Pan y de la Ninfa Eco. Allí leemos: “Allí sentada se sostuvo con las manos el velo;/ mucho tiempo, sin voz, afligida se quedaba en la silla,/ y a nadie se dirigía ni de palabra ni de hecho,/ sino que sin reírse y en ayunas de comida y bebida/ se quedaba, consumida por la falta de su hija de profunda cintura, hasta que entonces con burlas Yambe hábil en prudencia/ bromeando mucho tornó a la casta dueña a sonreír, a reír y a tener alegre ánimo.” (*Himno homérico a Demeter*, 196-205). Sobre la vinculación entre la figura de Demeter y la *Meter*, ver: Loraux, N., “¿Qué es una diosa?” en Duby, G. y Perrot, M. (dirs.), *Historia de las mujeres. 1. La antigüedad*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Taurus, 1992, pp. 29-69 (especialmente, “La diosa: una cuestión de maternidad”, pp. 47-65).

⁵⁹ Kofman, S., “Chapitre VIII. Baubō. Perversion théologique et fétichisme”, en ed. cit., p. 255 (La traducción es nuestra).

a. *El buen reír*

Cuando Zaratustra desciende de la montaña a sus treinta años y se reencuentra con el anciano, éste lo reconoce y admite que Zaratustra se ha transformado, pues “[...] se ha convertido en un niño”⁶⁰, en un despierto. Y es precisamente Zaratustra quien como un niño santifica la risa al predicar que “[n]o con la cólera, sino con la risa se mata”⁶¹.

Zaratustra comprende que para ser ligero, para volar a las alturas como espíritu libre⁶², hay que saber reír. El buen reír es aquello de lo que carecen los últimos hombres, pues ellos no han aprendido a reír como ríen los livianos: tormentosamente.

“¡Bendito sea ese espíritu de todos los espíritus libres, la tormenta que ríe, que sopla polvo a los ojos de todos los pesimistas!”⁶³

La risa de Zaratustra es la risa de un espíritu liviano, de quien no teme que sus carcajadas sean golpes de martillo. Un reír turbulento que arrastra tras de sí los sentidos creados, esa ráfaga de viento que nos libera de la tradición. Es la libertad que se atreve a la irreverencia ante las hipótesis e interpretaciones veneradas. Esta es la risa disolutiva, que mata, y que está vedada a los espíritus veneradores y pesados que sólo pueden vivir en el universo monótono que niega el cambio y la plasticidad propia de la vida.

⁶⁰ Za, “Zarathustra’s Vorrede”, § 2, KSA 4, p. 12 (Z, “Prólogo de Zaratustra”, § 2, p. 32).

⁶¹ Za, “Vom Lesen und Schreiben”, KSA 4, p. 49 (Z, “Del leer y el escribir”, p. 71).

⁶² Cabe señalar aquí que existe un vínculo entre las figuras del niño y del espíritu libre. Dicha relación se basa fundamentalmente en la importancia que para ambos reviste el olvido. Para este respecto, cf. V. Cano, “El espíritu libre o la ligereza creadora” en *Estudios Nietzsche. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*, ed. cit. Ver también M. Cagnolini, “De la risa disolutiva a la risa constructiva: una indagación nietzscheana” en Cagnolini M. B. y Kaminsky, G. (comps), *Nietzsche actual e inactual*, Vol 2, Oficina de publicaciones del CBC, Buenos Aires, 1994.

⁶³ Za, “Vom höheren Menschen”, § 20, KSA 4, p. 368 (Z, “Del hombre superior”, § 20, p. 394).

Así, la risa de niño de Zaratustra encuentra su reverso antagónico en el reír helado y petrificante de los espíritus pesados. Recordemos que cuando Zaratustra baja de la montaña para llevar a los hombres su regalo de sobreabundancia y llega a la primera ciudad, se encuentra con los “últimos hombres”. A ellos ha de dirigir su primer discurso, a esa muchedumbre que integran los hombres del mercado⁶⁴. Ante las palabras de Zaratustra, la multitud lo interrumpe para mirarlo y reírse de sus enseñanzas. Pero la risa de estos hombres no es la risa disolutiva y liberadora.

Zaratustra se enfrenta, entonces, con la risa helada de los hombres del mercado. Ellos ríen, pero su risa no es la del buen reír. La risa del hombre de rebaño, del hombre de la muchedumbre, no es ligera como aquella que se atreve a matar con sus carcajadas. No es una risa fecunda ni parturienta. Por el contrario, ella ha de revelarse como un modo más de estatizar y congelar los sentidos e interpretaciones existentes. Su risa temerosa, veneradora e incluso momificante, se encuentra en las antípodas de aquella risa que puede negar, destruir y abrir el camino para nuevos nacimientos⁶⁵.

En la risa helada de los hombres del pueblo hallamos el extremo opuesto del buen reír que predica Zaratustra⁶⁶. Estos hombres del rebaño que quieren todos lo mismo y que son todos iguales, nunca se atreverían a la risa sacrílega y jovial zaratustreana. Ante el temor al abismo del sin-sentido, y ante la necesidad de seguridad, su risa no puede ser destructiva. Ella ha de limitarse a la reproducción de los sentidos ya dados en un eterno acto de estéril

⁶⁴ Este primer encuentro de Zaratustra con los hombres del mercado se narra en el “Prólogo de Zaratustra” a *Así habló Zaratustra*. Cf. §§ 3 a 7.

⁶⁵ Cf. Ávila, R., *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid, 2005, sostiene acertadamente que “la risa desarticula y desconjunta lo serio y lo sombrío (‘serio, grave, profundo, solemne’ son los atributos del ‘espíritu de pesadez’ en el Zaratustra” (p. 257).

⁶⁶ “Y ahora me miran y se ríen, continúan odiándome. Hay hielo en su reír.” *Za*, “Zarathustra’s Vorrede”, § 5, KSA 4, p. 21 (Z, “Prólogo a Zaratustra”, § 5, p. 40).

repetición. Cabe aquí recuperar brevemente la caracterización nietzscheana del hombre gregario como aquel que ama la regla, pues su fuerza radica en la habituación y la repetición de la tradición. Sin la red de seguridad a la que el espíritu pesado es servil, su acción carecería de la fortaleza que brindan los pocos motivos. Y es por esto que el hombre del mercado, la chusma gregaria, ha de habitar en el mundo de la mismidad donde la diversidad es mero desquicio⁶⁷. En estas condiciones, el último hombre se ve inmerso en el mundo de la iterabilidad. Reiteración, reproducción, conservación: un reír que sólo puede ser helado. Esta risa congela, momifica, vuelve pesado lo que toca y detiene toda posibilidad de modificación de los sentidos o de los valores.

El último hombre no puede ser un “crítico”, un “destructor”, un niño, porque no puede deshacerse de la red de seguridad que le proporciona su mundo de sentidos estancados y estabilizados. Y por eso su risa apunta a la conservación y la monotonía. Sólo un espíritu sacrílego y parturiento puede reír sin paralizarse ante el abismal mundo de las tentativas y de las posibilidades. El buen reír, el que osa adentrarse en el peligro de la multiplicación de los caminos, es un reír demencial en tanto está dispuesto a salir del surco de la tradición, e incluso marchar al manicomio. Esa es la risa que bendice Zaratustra: una risa demencial y fértil que está dispuesta a matar para dar lugar a lo nuevo.

“Los impulsos preparatorios deben desencadenarse algún día de modo absoluto. Entonces, la voluntad hace innumerables tentativas, antes de que llegue a dar frutos. La visión de Empédocles. La sonrisa de Demeter.”⁶⁸

Esta es la risa que santifica Zaratustra: la risa que indica los impulsos preparatorios que conducen a un mundo de tentativas que está pronto a dar a luz. Es esa risa que sale de la lira de la habituación, la que anuncia “esa demencia” que es el ultrahombre.

⁶⁷ Para una caracterización del hombre gregario cf. el capítulo previo, “Ariadna: el laberinto de la creación”.

⁶⁸ *NF*, Ende 1870-April 1871, 7 [72], *KSA* 7, p. 154. (*FP*, Finales de 1870-Abril de 1871, 7 [72], vol i, p. 158).



Nietzsche sostiene en *La ciencia jovial* que “se debería respetar más el pudor con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores. ¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ¿Es tal vez su nombre, para hablar griegamente, Baubō? ...”⁶⁹

Baubō es la mujer que hace reír a la diosa de la fecundidad y restaura el ciclo fértil de sus estaciones. Ella, que sólo con sus gestos y a distancia de la majestuosa Deo hace reír a la deidad, indica el camino que hemos intentado desarrollar a través de la “feminización” de la (parturienta) lectura heideggeriana del ultrahombre. En tanto representa la jovialidad griega, decía Nietzsche, la sonrisa de Demeter –éste y no otro parece ser el don de Baubō- indica el camino de la tentativa y los frutos por venir. A nuestro juicio, el ultrahombre en su conexión con el pensamiento de la vida y la operación a distancia, remite por su parte también a esa potencialidad que se proyecta en el horizonte de lo porvenir y que anuncia los frutos aún no vistos de lo humano.

Si, como sostenemos, el ultrahombre ha de representar esa cercana distancia, ese origen siempre presente y a la vez diferido, a partir del cual los hombres son capaces de recrearse a sí mismos en una dinámica plástica y vital que abre a los “[...] mil puentes y

⁶⁹ *FW*, “Vorrede zur zweiten Ausgabe”, § 4, *KSA* 3, p. 352 (*CJ*, “Prólogo a la segunda edición”, § 4, p. 6).

veredas [que] deben los hombres darse para ir hacia el futuro”, el mismo ha de ser entonces la risa que disuelva los modos existentes de configuración de lo humano. Sólo así, con el buen reír que se plasma en la sonrisa de Demeter, el rayo de demencia que es el *Übermensch* hace brotar las potencialidades que cimientan las esperanzas de nuevos nacimientos.

El ultrahombre es así, al igual que el regalo que la mortal le entrega a la diosa, la risa que anuncia la posibilidad de decir que sí a nuevas y variadas perspectivas, a la afirmación de esos caminos y sendas plurales por los que la vida se acrecienta y extiende incluso más allá de todo cálculo y previsión. El ultrahombre pare al hombre como Baubô “da a luz” a Demeter: implantando la esperanza en los hijos por venir.

Los pesares y avatares que esta “más alta esperanza” comporta no pueden sino ser risueños, pues reflejan la mirada inocente de aquel que tiene una voluntad de engredar. Y al igual que la verdad-Baubô de Nietzsche, ha de respetar el pudor, los enigmas e inseguridades multicolores detrás de los cuales se oculta la naturaleza. En él hay inocencia, pues más allá (o *en*) lo dicho por Heidegger, el mismo no representa un modo acabado y determinado de la configuración de lo humano. Por el contrario, en tanto permanece indeterminado, puede ser esa cercana lejanía que multiplica los caminos risueños a través de los cuales el hombre, como la vida, puede superarse a sí mismo.

Lisístrata: conclusiones (aristofánicas)

“Lisístrata: -Pues eso mismo es lo que espero que nos salve: las tuniqueas azafranadas, los perfumes, las zapatillas, el colorete y las enaguas transparentes”

Aristófanes, *Lisístrata*

Retornemos al inicio. Volvamos a la discusión que signó el camino que nos condujo de Circe, la seductora mujer que conquista con los cantos de sirena de la seguridad, hasta Baubô, la comediente que hace reír a la diosa de la fertilidad. Recuperemos la polémica de Nietzsche con Darwin y repasemos la discusión que el filósofo entablase con el biólogo inglés a fin de sentar las bases del *lógos* sobre la *vita femina*. La (miope y vidente) lectura nietzscheana sobre el mecanismo de la evolución natural arrojó como resultado un imperativo: es necesario, se debe, guardar una distancia respecto de la salvaje mujer que es la vida a fin de preservar la inocencia del devenir. Éste era el desafío que Nietzsche nos proponía: dar con un discurso, entretejer los velos, de esa *vita femina*, sin por ello clausurar la posibilidad del acontecimiento, la irrupción de lo otro, y el nacimiento de cíclopes y centauros.

Recuperemos, entonces, la contraposición que entablásemos entre el (darwiniano) “platonismo para los doctos” y la biología o “ciencia jovial” nietzscheana a fin de re-crear el camino que lleva de la peligrosa hechicera a la risueña Baubô. Re-pensemos el pasaje, el

puente, que conecta a Circe con Antígona, Ariadna, y Pentesilea. Tomemos los dos extremos o márgenes de este escrito: la precaución ante toda explicación monótona, normalizante y económica de la vida, y la afirmación de la risa que inaugura el camino de transfiguración y recreación del ultrahombre. Es aquí donde nuestro texto parece morderse la cola. La risa, el don de Zaratustra y de Baubô, es la herramienta más poderosa para evitar sucumbir ante los encantos de Circe y sortear el peligro de reponer una lógica económica de la vida.

“¡Tal vez aún existe un futuro para la risa! [¿y acaso no es el futuro lo que anuncia la sonrisa de Demeter y el más-allá-del hombre que señala el *Übermensch*] En aquel tiempo en que la proposición ‘la especie lo es todo, uno es siempre ninguno’ se haya hecho cuerpo en la humanidad, y en que para cada uno esté abierto en todo momento el acceso a esta última liberación e irresponsabilidad. Tal vez entonces se habrán aliado la risa y la sabiduría, tal vez sólo entonces exista la ‘ciencia jovial’. Entretanto es completamente diferente, entretanto no se ha ‘hecho consciente’ a sí misma aún la comedia de la existencia, entretanto continúa el tiempo de la tragedia, el tiempo de la moral y de la religión [el tiempo de Circe, podríamos acotar nosotros].”¹

La jovialidad reside en la conjunción de la sabiduría y la risa. Esto parecía ser el pecado darwiniano: la imposibilidad de reír. Allí reina un pesado espíritu sapiente, pero nada de la jovialidad que anuncia lo imposible. Simplemente el desarrollo (ciego) de un (vidente) mecanismo que opera la económica (y trina) combinación de variables. En Darwin no hay comedia. Y deberíamos decir que tampoco hay propiamente tragedia. Si en la tragedia las mujeres son capaces de parir centauros (esos lugares donde lo prohibido y lo imposible se tocan, decía Foucault), en el pre-visible horizonte de la lógica de la selección natural, la monstruosa irrupción de lo otro no se hace presente. *Natura non facit saltum*, decía (seriamente) Darwin.

¹ *FW*, § 1, *KSA* 3, p. 370 (*CJ*, § 1, p. 26).

Y si no hay ni comedia ni tragedia, sino sólo la explicitación de una (seria) dinámica de la vida, no es posible que la sabiduría y la risa se alíen. Allí sigue el *lógos* preso de los encantos de Circe. Ahora bien, ¿cómo pensar esta alianza de la tragedia y la comedia a la que se dirige toda ciencia jovial? Como *afirmación plena del carácter trágico de la existencia* (la vida es la heroína que no regresa a casa. Antígona elige morir en el Hades, Pentesilea clava su espada en su propio pecho, y Ariadna se transforma en el eterno laberinto, la completa expatriada²). Pero también como *afirmación absoluta de la comedia*, del valor creador de la risa que no teme enfrentarse al dolor de la tragicidad de la vida. La dualidad, el doble. Lo monstruoso: tragedia y comedia a la vez. El conflicto eterno e irresoluble entre dos órdenes antitéticos y la sonrisa fértil de aquel(la) que ve (sin pre-ver) los “hijos” que están por venir. Y es que, afirma Nietzsche, “siempre desembocó finalmente la breve tragedia en la eterna comedia de la existencia, [en la que] las ‘olas de incontables carcajadas’ –para hablar como Esquilo- tienen que estrellarse, por último, también contra el más grande de estos trágicos”³. Hasta que no se comprenda esta alianza entre lo trágico y lo cómico de la vida, el modo en que la dinámica trágica se entrelaza intrusivamente con la posibilidad de la afirmación risueña, no habremos abandonado los recintos de Circe.

² La Antígona de Sófocles y la heroína de Von Kleist poseen un elemento en común que quisiéramos rescatar aquí, y sobre el que volveremos en breve: la muerte es infligida por ellas mismas y fuera del ámbito del *oikos*. “Muerte violenta” dirá Loreaux, “desprovista de andreaia”. Los hombres de la tragedia griega que se suicidan, continúa la pensadora, no lo hacen de modo viril. El suicidio es “muerte de mujer, por encima de cualquier cosa” (p. 33). La posibilidad de visibilización de la muerte femenina, que quedaba obturada por “el nivel paradigmático de los modelos sociales, [...en los que] la ciudad no tiene nada que decir con respecto a la muerte de una mujer, aunque haya sido tan perfecta como le estuviese permitido serlo: pues no hay para la mujer otro logro que el de llevar sin ruido una existencia ejemplar de esposa o de madre, junto al hombre que vivía su vida de ciudadano” (p. 26). Loreaux, N., *Maneras trágicas de matar a una mujer*, trad. R. Buenaventura, Madrid, Visor, 1989. La muerte de estas mujeres, como señala Loreaux -quien analiza explícitamente el caso de Antígona-, supone tanto el señalamiento del abandono de los roles tradicionales de la mujer clásica (“el ideal de la esposa o madre”), como la lógica de la partida, *ie*, del por fuera del hogar o la patria.

³ *Ibidem*, p. 372 (*Ibidem*, p. 27).

Darwin sólo pudo proponer un monótono y normalizante discurso para la vida, privándola de su inocencia, porque no fue capaz de comprender el modo en que se entretienen la tragedia y la comedia: la instauración de un ámbito en el que todo forma tiembla, se desestructura y de-lira, ocasionando las olas de carcajadas entre los serios sabientes. Si el carácter trágico de la vida consiste en la constante tensión entre dos regímenes antagónicos que se desvían y (dis)torsionan mutuamente, su comicidad se asienta también en la posibilidad de volver más liviana la existencia por medio de la apertura jovial al horizonte de los hijos desconocidos. Donde impera la voluntad risueña y el buen reír se hace presente, allí el mar está abierto y las tierras de los hijos aún no nacidos se multiplican. Donde impera la tragedia y la (an)economía de los órdenes antitéticos no encuentra una paz (dialéctica), allí las carcajadas se diseminan. “Sin Hegel, no hay Darwin”, decía Nietzsche. Pues sin el espíritu odiseico que supone la economía dialéctica del retorno (seguro) a casa, la teoría de la evolución natural no se comprende. Ambas demandan el cierre, el círculo y el retorno (reproducción reiterativa, más no iterativa, de lo mismo). Las variaciones continuas siempre nos remiten a la patria de las madres y de los padres, del mismo modo que los desarrollos de la idea retornan siempre al hogar de “lo absoluto”.

Ahora bien, si la lógica de lo vital debe abrirse al (monstruoso) horizonte de la tierra de los hijos (aún no vistos) -y no olvidemos el imperativo que arrojó por resultado la polémica “Nietzsche contra Darwin”-, si la vida no respeta la homérica voz del padre que ordena el retorno al hogar (y la clausura); entonces, Baubô puede hacer reír a Demeter. Sin Hegel, es decir, en el combate no sintetizable entre legalidades antinómicas, la comedia de la existencia ríe. Así, se preserva la inocencia del devenir. Sin Hegel, no hay Darwin, ni tragedia. Y sin tragedia, tampoco es posible la comedia en la que la risa “desestabiliza, quiebra la unidad en

una multiplicidad, en perspectivas distintas que abren el mundo a múltiples miradas e interpretaciones [...]”⁴, para decirlo con las palabras de L. E. de Santiago Guervós. Sin Hegel, la tragedia (entre las legalidades antinómicas) da a luz a la comedia (de la creación):

“En la doctrina de los misterios el dolor queda santificado: los ‘dolores de la parturienta’ santifican el dolor en cuanto tal, todo devenir, todo crecer, todo lo que es una garantía de futuro, *implica* dolor: para que exista el placer de crear, tiene que existir también el tormento de la parturienta...Yo no conozco una simbólica más alta.”⁵

Para que exista la risa del creador, son necesarios también los dolores de la parturienta.

i. La parturienta que ríe: o los dolores joviales

“Vosotros miráis hacia abajo cuando deseáis elevación. Y yo miro hacia abajo, porque estoy elevado.

¿Quién de vosotros puede a la vez reír y estar elevado?

Quien asciende a las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, fingidas o reales.”

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*.

“Hay que imaginarse a Sísifo dichoso”

A. Camus, *El mito de Sísifo*.

Estamos nuevamente en el punto de llegada al que nos condujo nuestra última figura femenina: la sonrisa de Demeter. La diosa de la fertilidad ríe: *incipit comedia*. La deidad material de la tierra llora por la tragedia ocurrida a su hija, y sin embargo, sonríe ante la comedia de Baubô. Podríamos imaginar que Nietzsche tuvo en mente el rostro risueño de

⁴ De Santiago Guervós, L. E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004, p. 530.

⁵ *NF*, October- November 1888, 24 [1], *KSA* 13, p. 628 (*FP*, Octubre-Noviembre de 1888, 24 [1], vol. iv, p. 768).

Demeter al sostener que “[...] ver a las naturalezas trágicas hundirse y, aún así, ser capaz de reír; más allá de toda profunda comprensión, sensibilidad y compasión con ellas –es divino”⁶. Como la diosa que sabe del horror de la partida de su hija, y aún así, ríe. He aquí la afirmación trágica y risueña de la vida. Allí donde hay buen reír, nos enseñaba Zaratustra, allí hay un “santo sí” que se afirma y se hace lugar. Y es que cuando el niño juega “el juego del crear”, la diosa de la fertilidad ríe.

La lente (y prisma) que ha guiado nuestro recorrido por los castillos de Circe, las amorosas transgresiones de Penthesilea y Antígona, el laberinto de Ariadna y la comedia de Baubô, ha sido esa *vita femina* que experimenta los dolores y las risas del parto. “La vida no puede ser tasada”, nos advertía Nietzsche. Y aún así, proseguía, es preciso desarrollar un “versión más precisa del concepto ‘vida’: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder”⁷. Y ella es una mujer que no se deja apresar y que se mantiene en esa enigmática actitud de alejamiento. La *vita femina* ha sido, así, el “ojo múltiple” con el que hemos abordado los textos nietzscheanos. Explicitar su dinámica nos ofreció un “camino”, para recuperar la idea de D’Iorio que mencionásemos en el “Prefacio”, a través del cual hemos podido recorrer algunos de los velos del *corpus* nietzscheano. Así, con el afán de trazar esta senda del pensamiento nietzscheano, hemos surcado la lógica a-nómica y an-económica de la vida a través de la explicitación de los modelos simmeliano de inadecuación y blanchoteano de la incompletud, a la vez que hemos recuperado el pensamiento derrideano en torno a la hospitalidad y su lectura de la mujer en Nietzsche.

⁶ *NF*, Sommer-Herbst 1882, 3 [1], *KSA* 10, p. 63. La traducción es nuestra.

⁷ *NF*, Herbst 1885- Herbst 1886, *KSA* 12, p. 161 (*FP*, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [190], vol iv, p. 134).

Dicho camino también nos ha proporcionaba la óptica bajo la cual pensar de manera conjunta las dos cuestiones que han estructurado la presente tesis: la explicitación de lógica de lo vital, y las derivaciones que la misma posee a la hora de pensar la constitución de la subjetividad; a la vez que nos ha permitido revisitar los escenarios de cinco figuras femeninas de la literatura clásica para pensar la ley anómica de la autosuperación a partir del conflicto entre legalidades antitéticas (Antígona), la distancia que pone a resguardo los hijos y el pudor de esa mujer amante (Pentesilea), y los modos en que estas lógicas de la partida (Ariadna), y del parto (Baubō) culminan en la sonrisa divina de la Demeter. La plasticidad de la vida ha sido también la guía para comprender el modo en que la constitución de la propia identidad se juega en el espacio en el que conviven los regímenes antitéticos de la memoria y el olvido, de la construcción y la disolución, del dolor y la risa. Repasemos, entonces, el modo en que dicha lógica (dinámica) del parto y la partida ha dejado a nuestras cinco mujeres a las puertas de la comedia (aristofánica).

Antígona es la heroína (partida) que encarna el *nómos anómico* de la vida y se adentra en el monstruoso horizonte de lo anómalo. La ley por la que entierra (dos veces) a su hermano, rige por un instante. Por el instante amoroso en el que la voluntad de engendrar rompe con aquello que hasta entonces había amado y da a luz a un imposible. Antígona consigue “obrar por encima de nuestras posibilidades”, decía Ismene, la mujer hermana que osa hablar en nombre de todas las mujeres (como si hubiera un único modo de ser mujer). Actúa los modos masculinos, combate, y se enfrenta a las leyes de su ciudad. Y es precisamente en la distancia que separa a las leyes humanas -las de la ciudad, las de los varones, o las del parentesco- de las divinas – las que prescriben el “siempre” de la eternidad-, donde se esboza el vientre fértil que da a luz una centáurica ley ejemplar (la ley del instante

que J. Butler ilumina en el grito de Antígona). Es este espacio de la contradicción y la lucha entre órdenes antinómicos, el que nos ha permitido desentrañar la dinámica de la ley de la autosuperación de la vida en términos del “modelo simmeliano de la inadecuación originaria” que opone el “más-vida” y el “más-que-vida”. La vida es monstruosamente plástica: aquello que debe siempre superarse a sí mismo, no puede anclarse en ninguna forma fija. Así, ella es “lucha y devenir y finalidad y contradicción de finalidades”. Forma y rebasamiento. Apolo y Dioniso.

Ahora bien, ¿qué implica que la ley de la autosuperación de la vida se traduzca en la antítesis de dos regímenes antinómicos? Derrida nos proporcionó dos lógicas (an-económicas) a partir de las cuales hemos ahondado en la tensión que “une a la vez que separa” a los órdenes no sintetizables en los que se encarna el *nómos anómico* de la *Selbstüberwindung*: la lógica de la hospitalidad (y el extranjero), y la de la distancia. Pentesilea, la heroína de la tragedia de Von Kleist, se ha mostrado como la mujer en la que el enigma del alejamiento está ordenado por el amor. Ella permanece inconquistable, incluso para aquel por quien desafía a la patria de sus madres. La “enigmática actitud de apartamiento”, para usar la imagen de Von Kleist, reúne a Pentesilea con Derrida, Antígona y la mujer parturienta nietzscheana. Como la amada de Aquiles, la autosuperación supone el enigma de la distancia. Sólo en tanto las legalidades antinómicas se mantiene ajenas, otras -una para la otra-, es que pueden entrelazarse sin que por ella pierdan su carácter de ajenidad (*étrangere*). El *nómos anómico* de la vida rige una (an)economía de la intrusión en la que es el carácter no sintetizable de la contradicción se muestra como el seno parturiento de una *vita femina*. “Sí, la vida es una mujer”, dice Nietzsche. No todas. Tampoco ninguna o cualquier mujer.

La vida es la *femina* salvaje que, como Pentesilea, se mantiene a distancia y no se deja conquistar (como creen hacer esos doctos que tan poco han entendido de mujeres). La parturienta es acertijo y re-solución a la vez. La mujer enigmática que reivindica Nietzsche, esa mujer que se afirma (como vida), no es otra que la parturienta. Todo en la mujer tiene una única solución, decía el (misógino) pensador: el embarazo. Y aún así, todo en ella es un enigma. ¿Cómo? Debido a que la lógica del alumbramiento lo es también del parto y la partida. Los hijos, esos horizontes (aún) no vistos que se gestan en el vientre de la (monstruosa) madre, son el mar abierto y desconocido en el que se redimen los dolores (y las muertes) que supone toda creación. Los hijos que pare la *vita femina* son los que habitan la patria de lo por-venir. Aquí no hay regreso a casa. Recordemos a Pentesilea y Antígona. Y esto es así porque sin la partida, sin la libertad del hijo pródigo, entraríamos nuevamente en el (solemne) círculo económico de la previsibilidad y el cálculo. Aquí los caminos se multiplican, y Ariadna deja de ser la guía para convertirse en laberinto.

Allí donde el hilo perdido de Ariadna multiplica el laberinto de la creación, hemos intentado pensar el modo en que la distancia entre la memoria y el olvido teje la plasticidad de nuestra subjetividad. La partida de los espíritus libres hacia el laberinto de la pluralidad y lo abierto es el punto de encuentro entre la (an)economía de la plasticidad y la re-creación de la tradición que está a la base de todo perspectivismo. El olvido “activo” se transfigura, entonces, en el distanciamiento de la propia patria, en la risa ante el (pre)visto y seguro viaje de Ulises, y la afirmación del mundo de la experimentación y el peligro. Así, la lente de la vida se focalizó en pensar el modo en que la plasticidad opera a nivel de la constitución de nuestra identidad en el juego de la construcción y disolución de perspectivas. Del gran desasimiento, hemos arribado a la patria de los hijos aún no nacidos que se proyecta en el mar

impredecible e inabarcable a los que se lanzan los espíritus libres. La distancia, la partida, se vuelve aquí parto y alumbramiento.

El verdadero parto no se da sin partida; y por ello, la vida es una mujer que da a luz centauros. Los monstruos son los hijos no pre-vistos que se convierten en los heraldos del futuro. Un futuro que, en tanto tal, se mantiene también a distancia, como la estrella matutina del ultrahombre. Voluntad de poder, vida y mujer: una lectura feminizada de Heidegger. Si el ultrahombre reviste las notas distintivas de la voluntad de poder, opera la *actio in distans*. Y el ultrahombre, como la vida, se mantiene a distancia. Cobra así “la enigmática actitud de apartamiento” que lo priva de devenir un tipo definido y acabado. El más-allá-del hombre preserva la distancia que supone todo otro –extranjero- y se mantiene al reparo de cualquier identidad esencial sobrepotenciada. Como Baubô, debe ser el lugar donde el hombre se puede reír de sí mismo y abrirse a la jovial de la re-invenición de sí. El ultrahombre debe devenir mujer, es decir, parto y partida. Si así no lo hiciera, si no fuese ese otro que se mantiene a distancia, no podría ser el intruso que perfora los horizontes ya constituidos manteniendo “[...] la ajenidad del extranjero”, alteridad que de no preservarse acabaría por “[...] reabsorbe[se] antes de que este [extranjero] haya franqueado el umbral, y ya no se trata de ella”⁸.

La distancia. El parto y la partida. El alejamiento y la (pro)creación. Allí la vida es la mujer que da a luz centauros. Una parturienta que es, a la vez, los dolores del alumbramiento y los hijos que no regresan a casa, los gritos de la enfermedad y las risas de la salud curativa. Las dos. Antígona y Baubô. Penthesilea y Lisístrata. Las mujeres que lloran y las que ríen. Las naturalezas que aún viendo la tragedia de la existencia, la eterna batalla entre órdenes

⁸ Nancy, J.L., *El intruso*, trad. cit., p. 12.

antinómicos, ríen ante el rostro (ciego) de los hijos por venir. “La breve tragedia se convirtió siempre de nuevo en la eterna comedia de la existencia”, sentenciaba Nietzsche. La vida en Nietzsche es como la mujer amante y trágica de Von Kleist. Pero ella es también la mujer fértil y sonriente a la que Baubô da a luz. Las dos. La que llora. Y la que ríe. La heroína trágica y la comediente. Los dolores del alumbramiento, y los hijos por venir. No cualquier mujer. No todas. Tampoco ninguna. Una mujer doble, una mujer-monstruo, que en su partición es siempre la jovial y risueña parturienta. Nuevamente, el desvío, el parto y la partida.

ii. Una nota sobre la comedia nietzscheana

“¿Cómo habría soportado incluso un Platón la vida —una vida griega, a la que dijo no, - sin un Aristófanes”

Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

Nietzsche rescata el “espíritu transfigurador” de Aristófanes. Al fin y al cabo, él convierte la tragedia (de la guerra) en comedia, y la debilidad (femenina) en fortaleza:

“Cleonice.-Y ¿qué plan sensato o inteligente podrían realizar las mujeres, si lo nuestro es permanecer sentadas, bien pintaditas, luciendo la túnica azafranada y adornadas con el vestido recto y con las zapatillas de moda?

Lisístrata- Pues eso mismo es lo que espero que nos salve: las tuniquillas azafranadas, los perfumes, las zapatillas, el colorete y las enaguas.”⁹

La tranfiguración que opera Lisístrata en este pasaje quizás ilumine la admiración que Nietzsche sintiese hacia el gran hombre de la comedia ática., “[...], aquel espíritu

⁹ Aristófanes, *Lisístrata en Las nubes. Lisístrata. Dinero*, trad. E. Garvía Novo, Madrid, Alianza, 1997, L 42-28.

transfigurador, complementario, en razón del cual se le *perdona* al helenismo entero el haber existido, suponiendo que hayamos comprendido a fondo qué es todo lo que en él precisa de perdón, de transfiguración:- no sabría yo indicar cosa alguna que me haya hecho soñar más sobre el secreto de *Platón* y su naturaleza de esfinge que este *petit fait* [pequeño hecho], afortunadamente conservado: que entre las almohadas de su lecho de muerte no se encontró ninguna ‘biblia’, nada egipcio, pitagórico, platónico, -sino a Aristófanes”¹⁰. La cara sonriente del (jánico) iniciador de la historia de un (largo) error es, precisamente, el comediante. Con su paródica risa, la debilidad femenina, el confinamiento al ámbito de la privacidad, se transforma en la distancia que actúa el poder. Ellas, “sentadas”, con sus vestidos y túnicas, trocarán el destino desdichado de la (impuesta) pasividad en *actio en distans*.

El “mundo al revés” de Lisístrata nos presenta a las mujeres como las conquistadoras de la paz.¹¹ La que disuelve -*lýô*- ejércitos -*stratós*- pergenia el (odiseico) plan de concluir la guerra por medio de una huelga sexual.¹² La reina del *oikos* abandona la casa, coloniza la acrópolis, y consigue (como nuestras trágicas heroínas) realizar la (varonil) tarea de obtener el cese de la guerra. El ardid: la seducción y la distancia. “La seducción de la mujer opera a distancia, la distancia es su elemento de poder”¹³: ¿acaso no ésta la (derrideana) estrategia de Lisístrata?

¹⁰ JGB, “Zweite Hauptstück.”, § 28, KSA 5, p.47 (MBM, “Tratado Segundo”, § 28, p. 54).

¹¹ López Feréz sostiene que *Lisístrata* es la “utopía cómica, del mundo al revés” (“Una lectura de la *Lisístrata* de Aristófanes” en *Synthesis*, V. 13, La Plata, 2006).

¹² “Lisístrata-. Mucho sí, por las dos diosas. Porque si nos quedáramos quietecitas en casa, bien maquilladas, pasáramos a su lado desnudas con sólo las camisitas transparentes y con el triángulo depilado, y a nuestros maridos se les pusieran duran y ardieran en deseos de follar, pero nosotras no les hiciéramos caso, sino que nos aguantáramos, harían la paz a toda prisa, bien lo sé.” (*Lisístrata*, L. 140-154.)

¹³ Derrida, J., *Ep.*, p. 37 (*Es*, p. 33).

El an-económica abandono del hogar. El acceso al poder (*in distans*). Y sin embargo, señala Mosse, “la mujer, incluso cuando aspira a gobernar, sigue siendo ante todo una señora de la casa, y si bien las mujeres se apoderan de la Acrópolis, es en primer lugar para poner a salvo el tesoro dilapidado por los hombres. Pero el espectador ateniense del siglo V sabía muy bien que al final todo volvería a la normalidad”¹⁴. Estarían incluso advertidos por el propio Aristófanes, quien pusiera en la voz de su heroína el imperativo del retorno al hogar:

“Lisístrata- Hala, como todo lo demás ha salido muy bien, [...]. Que el marido esté junto a su mujer, y la mujer junto a su marido, y, después de bailar en honor de los dioses por estos sucesos felices, que tengamos cuidado en lo sucesivo de no volver a cometer errores nunca más.”¹⁵

Las mujeres de Aristófanes regresan a casa, “poniendo las cosas en su sitio por medio de embajadas a un lado y a otro”¹⁶ (569-570). Y en este punto quisiéramos demorarnos en la cuestión de la *oiko-nomía* y el retorno al hogar. Lisístrata utiliza las herramientas (feministas) del *oikos*, lucha (varonilmente) contra la voluntad de los combatientes maridos, para luego retornar a la normalidad del hogar (perdido y recuperado).

Quisiéramos, entonces, recuperar estos dos aspectos que alumbró la comedia aristofánica: el problema de la estrategia elegida y el del retorno al hogar. En definitiva, el uso del maquillaje y la (an)economía del parto.

¹⁴ Moose, C., *La mujer en la Grecia Clásica*, trad. cit., p. 132. Sobre el rol de la mujer en la Grecia clásica, ver: Loreaux, N., *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, trad. V. Waksman, Bs. As., Biblos, 2003, especialmente: “Primera parte: De las mujeres, de los hombres y de la pena” y “Cuarta parte: ¿Qué mujer?”, pp. 27-74 y 207-256 respectivamente.; Sissa, G., “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual” (pp. 73-113), Lissarrague, F., “Una mirada ateniense” (pp. 183-245), Leduc, C., “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos ix-iv a.C.” (pp. 251-313), y Bruit Zaidman, L., “Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades” (pp. 373-420) en Duby, G. y Perrot, M. (dirs.), *Historia de las mujeres. 1. La antigüedad*, trad. cit.

¹⁵ Aristófanes, *Lisístrata*, L. 1273-1278.

¹⁶ *Ibidem*, L. 569-570.

a. “Follar y parir”: el “olvido nietzscheano” de la mujer.

Comencemos analizando el uso de los maquillajes, las “zapatillas de moda”, y “las enaguas transparentes”. Aristófanes se reapropia de la imagen tradicional de la seducción femenina. Incluso nos advierte, en la voz de su heroína, respecto de dicho imaginario epocal: “Jodidísima ralea nuestra, toda entera. No sin razón las tragedias se hacen a costa nuestra, pues no somos nada más que follar y parir”¹⁷. Esposas y madres: las mujeres son siempre las administradoras del *oikos*. Cumplen, dijera Moose, “la función doméstica tradicional de la mujer, guardiana del hogar, y [portan] sus no menos tradicionales defectos: la astucia, la mentira, la afición al vino y a las golosinas, la sensualidad”¹⁸. “Follar y parir”: Aristófanes y Nietzsche, o la esposa y la madre.

Oliver asesta un golpe similar al que Moose embistiese contra Aristófanes y denuncia la identificación nietzscheana entre lo femenino, la mujer y la parturienta. La intérprete angloparlante focaliza la crítica en el “maquillaje” aristofánico de la mujer nietzscheana: nuevamente, “follar y parir”. Nuevamente, la reina del *oikos*. La unión de la “simbólica” de la parturienta a la de lo femenino opera, a juicio de Oliver, la “perclusión de lo otro femenino”¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, L. 136-138.

¹⁸ Moose, C., *La mujer en la Grecia Clásica*, trad. cit., p. 135. “Aristófanes nos ofrece, como antes lo han hecho los poetas trágicos, una imagen de la mujer que no se diferencia apenas de la elaborada por la tradición desde Homero y Hesíodo” (p. 136).

¹⁹ “La tesis central de *Womanizing Nietzsche* es que mientras Nietzsche y Derrida en particular intentan abrir la filosofía a lo otro de sí —el cuerpo, el inconciente, el sin sentido, e incluso lo femenino— cierran la filosofía a todo otro femenino específico (*any specifically feminine other*)” (Oliver, K., *Womanizing Nietzsche*, Ed. Cit., p., xi). En la identificación entre femenino (feminine), mujer (woman), y maternal (maternal), se produciría “el olvido” nietzscheano de las mujeres concretas y otras. Oliver denuncia de las “muchas mujeres”. La identificación de la mujer con la mujer-embarazada, implicaría la “mutilación” de la pluralidad de lo femenino. A su vez, Oliver señala el carácter fálico que reviste la mujer nietzscheana. Y efectivamente, la mujer que Nietzsche recupera, y que se identifica con la vida, es una mujer fálica en tanto está emparentada con el varón creador, y con el guerrero. Vale recordar aquí el aforismo 369 de *La ciencia jovial*: “Un creador permanente, una ‘madre’ de hombres [*Mutter von Mensch*], en el gran sentido de la palabra, uno que no sabe ni escucha de nada más que de

Nietzsche acabaría negando, en su afirmación de *la* mujer madre, a lo otro-femenino y a *las* mujeres (en plural). Y, efectivamente, deberíamos concederle a Oliver que encontramos en el *corpus* nietzscheano la (aristofánicamente) imagen tradicional de la mujer²⁰. Parir (o follar): esas eran las alternativas que Aristófanes nos recordaba en la voz de Lisístrata.

Al igual que la mujer aristofánica, la *vita femina* nietzscheana recoge las notas (clásicas) que convierten a la mujer en la reina del *oikos*: la madre o la esposa. La mujer afirmada (y afirmativa) de ambos, es la administradora del hogar y los hijos. La pregunta que nos interpela ahora es la siguiente: ¿acaso la lógica del parto es, siempre y necesariamente, *oiko-nómica*? El problema es parece ser el problema del retorno *oikos* (y no necesariamente el uso del maquillaje).

La comedia de Aristófanes posee el carácter transfigurador que es capaz de trocar la debilidad en fortaleza y las túnicas en espadas. Y aún así, su desenlace es *odiseico*. Las mujeres retornan al hogar. La paz se restablece, y el “mundo al revés” se desvanece en el (económico) regreso al orden monótono del *oikos*. Los espectadores ven como “todo vuelve a

embarazos y partos de su espíritu, [...] . alguien como él tal vez produce obras, finalmente, que exceden con mucho a su juicio: [...] Entre artistas fecundos ésta me parece ser la situación casi normal –nadie conoce peor a un hijo que sus padres- [...]” (*FW*, *KSA* 3, p. 610 -*CJ*, pp. 239-240). También leemos en el mismo texto: “El embarazo ha vuelto más suaves a las mujeres, más pacientes, más temerosas, más dispuestas a someterse; y de la misma manera el embarazo espiritual engendra el carácter del hombre contemplativo, que está emparentado con el carácter femenino –son las madres masculinas [*die männlichen Mütter*]” (*FW*, § 72, *KSA* 3, p. 430 -*CJ*, § 72, pp. 74-75). Oliver señala correctamente que el vientre de la madre se vuelve fálico, en la medida en que la madre es una madre masculina; pero deberíamos también decir que así como se produce una “virilización” de la madre, la figura del creador se “feminiza” bajo la simbólica de la parturienta.

²⁰ Para un desarrollo de la imagen de la mujer en el Siglo XIX ver: Duby, G., y Perrot, M. (Dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Taurus, 1993, Tomo 4: “El siglo XIX”. Cécile Duphy refiere al “modelo ideal de la mujer esposa y madre” en su texto “Mujeres solas” (pp. 437-459). También podríamos recuperar aquí el análisis que realizara D. Gonieau a propósito del cuadro de Marguerite Gerard, “La felicidad de ser madre”, según el cual: “El siglo comenzará definiendo para todas las mujeres un espacio social: el de esposa y madre. [...] En la imagen [se refiere la obra de Gerard]: la luz señala la escena central: madre e hijo, en el instante previo al abrazo, son acompañados por la niñera y la figura del gato, confortablemente instalado en la calidez del espacio doméstico” (en “Hijas de la libertad y ciudadanas revolucionarias”, p. 23).

la normalidad” y todos vuelven a casa (las mujeres y también los varones). El peligro es siempre el mismo: los viejos embrujos de la hechicera Circe. La fantasía (ideal) de la casa segura: el palacio que se mantiene a resguardo.

¿Y la parturienta mujer nietzscheana?

b. La sonrisa de Pentesilea: o la an-oiko-nomía de la vita femina

“Ahora es cuando la montaña del futuro humano está de parto. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos –que viva el superhombre”

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Ahora bien, ¿es la (re)olución nietzscheana la misma que cuenta la comedia de Aristófanes? La mujer afirmada por Nietzsche ¿vuelve, como Lisístrata, al hogar? “Sí, la vida es una mujer”, sentenciaba la ciencia jovial. Pero no todas ni cualquier mujer. La *vita femina* es como la mujer amante de Von Kleist. Es como Pentesilea. La que abandona la ley del *oikos* (amazónico) por voluntad amorosa, y perece sin retornar a su patria²¹.

La lógica (pentésiléica) de la vida, sosteníamos, garantiza en la afirmación de “la esfera entera del devenir y la caducidad”, la imposibilidad de una (odiseica) síntesis de las legalidades contrapuestas. La afirmación de un infinito malo, del carácter antitético e irreductible de la legalidad de lo finito –lo percedero-, se traduce en el abandono de la lógica económica del retorno (pacífico) a la patria. Así no hay retorno del *oikos* (ni la “Idea” de “Lo absoluto” en Hegel). Aquí se rompe la lógica del círculo y el retorno seguro al hogar, la

²¹ Pentésilea es la apátrida que, como Antígona, muere lejos de su hogar. La amazona de Kleist, recordémoslo, se da muerte a sí misma y viola el mandato de las amazonas. La heroína de Sófocles, otra amante apasionada, baja a morir en el Hades. Y Ariadna adora a Dioniso cuando éste la convierte en laberinto y deja de ser la cifra del retorno a casa.

economía se vuelve a-nómica, y las cosas no pueden volver a la normalidad que el espectador veía reestablecida en el *odiseico* desenlace de Aristófanes. La vida es una mujer. Pero no cualquier mujer. Es la mujer parturienta. Y por lo tanto, el parto y la partida.

La “simbólica” de la parturienta implica la afirmación de un an-económico *lógos* del parto y la partida. En última instancia, la (vieja) discusión con Darwin (Hegel), y la aspiración de respetar el imperativo de la distancia que (a)guarda la inocencia del devenir, y el nacimiento de niñas, niños y centauros. Y si Lisístrata no consigue la paz (sintética), entonces no regresa al hogar ni a la *oiko-nomía*. Pero volvamos ahora a ese acertijo nietzscheano según el cual todo en la mujer es un enigma y todo en la mujer tiene una única solución: el embarazo. El desenlace del acertijo, recordémoslo, es la lógica del parto y la partida.

“Crear- esa es la gran redención del sufrimiento. así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones.

¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo precedero.

Para ser el hijo que vuelve a nacer, para ser eso el creador mismo tiene que ser también la parturienta y los dolores de la parturienta.”²²

La clave está en los frutos (ciegos) que resuelven (a la vez que preservan) el enigma que es la mujer afirmativa (y afirmada) en Nietzsche. “[... E]sos hijos, ese viviente vivero, esos árboles de vida [...]” a los que amaba Zaratustra, son el punto en el que la vida, la mujer, el dolor, la risa y el parto se co-petenece. En ellos, en los hijos vistos y aún no vistos, la vida es tanto la voluntad de poder que se supera a sí misma como el creador que ríe ante su obra. Y es precisamente aquí, en la risa, en la jovialidad de los dolores de parto, en la unión de la

²² Za, “Auf den glückseligen Inseln”, *KSÄ* 4, p. 110-111 (Z, “En las islas afortunadas”, p. 133).

comedia y la tragedia donde la ciencia se vuelve gay, y Baubô se encuentra con Lisístrata.

Dice Santiago Guervós que, en Nietzsche:

“[l]a risa produce un distanciamiento de las cargas más pesadas, que no permiten al hombre elevarse por encima de sí mismo o superar el sufrimiento que continuamente le acecha [como tampoco se lo permiten a la inmortal Demeter], pero este alejamiento es al mismo tiempo aproximación y conciencia de lo que es pesado, del enredo, de la confusión, todo aquello de lo que aparentemente se liberaba [Baubô provoca la risa de la diosa sin ofrecerle el castillo seguro que niega la tragedia del rapo y partida de su hija.]: ‘Quizás yo sé más que nadie por qué el hombre es el único ser que ríe; él es el único que sufre tan profundamente, que tuvo que inventar la risa. El animal más desgraciado y más melancólico es exactamente el más alegre’”.²³

Allí donde el prejuicio de los sabientes según el cual “en donde hay risa y jovialidad, nada vale allí pensar” se pone al descubierto, allí donde la ciencia jovial enlaza la sabiduría con la risa y la comedia se entreteje con la tragedia; allí Baubô hace reír a Demeter y “[...] nosotros estamos preparados, [...], para la más espiritual petulancia y risotada de carnaval, para la altura trascendental de la estupidez suprema y de la irrisión aristofanesca del mundo” en el que el espíritu de la transfiguración se ríe sin dejar de afirmar los dolores del desasimiento y el parto en el que el creador afirma el mar abierto que se extiende más allá de la tierra de los antepasados hacia el país de los hijos por venir. “Acaso nosotros hayamos descubierto justo aquí el reino de nuestra *invención*, aquel reino donde también nosotros podemos ser todavía originales, como parodistas, por ejemplo, de la historia universal y como bufones de Dios, - ¡tal vez, aunque ninguna otra cosa de hoy tenga futuro, téngalo, sin embargo, precisamente la *risa!*”²⁴. Es en los hijos por venir, en el futuro: donde la risa de

²³ De Santiago Guervós, L. E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, ed. cit., p. 541. La cita de Nietzsche corresponde a: *NF*, Juni-Juli 1885, *KSA* 11, p. 571.

²⁴ *JGB*, “Siebentes Hauptstück.”, § 223, *KSA* 5, p. 157 (*MBM*, “Tratado séptimo”, § 223, p. 168).

Demeter acomuna el desgarró de Pentésilea y la risa (aristofánica) de Baubô.. Es en la posibilidad de reír y superarse a sí mismo en los hijos (aún) no vistos, donde la *vita femina* encuentra la re-solución de sus (joviales y parturientos) dolores.

“Sí, la vida es una mujer”. Una mujer que da a luz hijos y centauros. Nuevamente, la lógica del parto (y la partida).

Parergon

Y si el problema es el de la ~~peno~~o-nomia y el retorno al hogar. Si el problema es ~~pensar~~ el parto y la partida. Si efectivamente debiéramos mantenernos a distancia de la mujer nietzscheana. Deberíamos concluir (o más bien partir de. -e incluso parir) una pregunta: ¿Cuál es la distancia que debemos mantener respecto de esta “mujer nietzscheana”? ¿Cuál es el modo de partir de las (parturientas) pieles -pliegues del corpus nietzscheano para dar a luz a “sus” mujeres-centauros? ¿Ante cuáles rasgos de esta fémica nietzscheana deberíamos reír aristofánicamente para evitar, precisamente, el retorno (odiseico) de la heroína al oikos?

Baubô

Bibliografía:

Fuentes:

- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1999.

-----, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1986.

Traducciones utilizadas de las obras de F. Nietzsche:

- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Altaya, 1997.

-----, *Aurora*, trad. G. Cano, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.

-----, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.

-----, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, trad. A. del Río Herrmann, Madrid, Taurus, 1999.

-----, *El anticristo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996.

-----, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, trad. L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Ténos, 2007, vol I.

-----, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, trad. M. Barrios y J. Aspiunza, Madrid, Ténos, 2008, vol II.

-----, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Ténos, 2006, vol IV.

-----, *Humano, demasiado humano*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996, Volúmenes I y II.

-----, *Ecce Homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996.

-----, *La ciencia Jovial*, trad. J. Jara, Venezuela, Monte Ávila, 1999.

-----, *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995.

-----, *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.

-----, *Poesía Completa*, trad. L. Perez Latorre, Madrid, Trotta, 2000.

-----, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

-----, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. L. M. Valdés, Madrid, Tecnos, 1990.

-----, "Teleology Since Kant", trad. P. Swift, en *Nietzscheana*, North American Nietzsche Society, N° 8, 2000.

Bibliografía general:

- A.A.V.V., *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, N° 23, 2007.

- A.A.V.V., *Estudios Nietzsche*, España, Vol 8, 2008.

- A.A.V.V., *Encyclopédie Philosophique Universelle. II, Les notions philosophiques. Dictionnaire*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

- Amorin Vieira, M. C., *O desafio da grande saúde em Nietzsche*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000.

- Andler, C., *Nietzsche –sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1954.

- Ansell-Pearson, K. (Ed), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.

-Ansell-Pearson, K., "Who is the *Übermensch*. Time, Truth and Women in Nietzsche" in *Journal of the History of Ideas*, Vol 53, N° 2, April-June, 1992.

- Apolodoro, *Biblioteca*, trad. S. I. de Mundo, Bs As, Casa editora coni, 1950.

- Aristófanes, *Las nubes, Lisistrata, Dinero*, trad. E. García Novo, Madrid, Alianza, 1997.

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, trad. J. Pallí Bonet, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.

- , *Política*, trad. C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Bs. As, Alianza, 1997.
- Ávila, R., *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid, 2005.
- Babich, B., *Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, New York, State University of New York Press, 1994.
- , *Words in Blood, Like Flowers. Philosophy and Poetry. Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*, Albany, State University of New York Press, 2006.
- Bacarlett Pérez, M. L., *Friedrich Nietzsche. La vida. el cuerpo. la enfermedad*, México, Universidad Autónoma de México, 2006.
- Balcarce, G., "Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derrideana" en *Contrastes*, Málaga, Universidad de Málaga, en prensa.
- Barrenechea, M. A., *Nietzsche e a liberdade*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000.
- Barrenechea, M. A. y Feitosa, C. (eds), *Assim falou Nietzsche II. Memória, tragedia e cultura*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- Barrios Casares, M., *La voluntad de poder como amor*, España, Ediciones del Serval, 1990.
- , *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de 'El nacimiento de la tragedia'*. Sevilla, Editorial A. Er, 1993.
- Bataille, G., *L'expérience intérieure*, Paris. Gallimard, 1943.
- , *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. F. Savater, Madrid, Taurus, 1986.
- Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 2002.
- , "Nietzsche et le écriture fragmentaire" en *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- , "Du côté de Nietzsche" en *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
- , *La escritura del desastre*, trad. de Place, P., Caracas, Monte Ávila, 1987.
- Berkowitz, P., *Nietzsche: la ética de un inmoralista*, trad. M. Condor, España, Cátedra, 2000.
- Bernstein, R., "Hegel: ¿la curación del Espíritu" en *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. M Burello, Bs. As., Lilmod, 2004.

- Brandon, R., "Evolution" en *Philosophy of Science*, Vol. 45, N° 1, March 1978, pp. 96-109.
- Borges, J.L., *Obras Completas*, Bs. As., Emecé, 1989, Tomo II.
- Bomedal, P., "The incredible profundity of the truly superficial Nietzsche's 'Master' and 'Slave' as mental configurations", *Nietzsche- Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 2004, N° 33, pp. 129-155.
- Borradori, G., *La filosofía en una época de terror. Diálogo con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero y L. E. Hoyos, Bs. As., Taurus, 2004.
- Burnett, H., "Humano, demasiado humano, libro 1. Nice, primavera de 1886" en *Cadernos Nietzsche*, N° 8, São Paulo, GEN, 2000.
- Butler, J., *El grito de Antígona*, España, El roure, 2001.
- , *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London, Routledge, 2006.
- , *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004.
- Cacciari, M., *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, trad. M. B. Cragolini, Buenos Aires, EUDEBA, 1999
- , *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad. R. Medina, México, Siglo XXI, 1992.
- Colli, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. R. Medina, México, Folios Ediciones, 1983.
- Cano, V., "A la espera del olvido: Nietzsche y la cuestión de la hominización" en *Revista de Filosofía de la universidad Iberoamericana de México*, N° 121, Año 2008, pp. 153-178.
- , "Apolo y Dionisos: Teología de la voluntad de poder" en *Morpheus. Revista electrónica em ciências humanas- Conhecimento e Sociedade-*, N° VI. Año 3, 2005 (http://www.unirio.br/morpheusonline/Virginia_Cano.htm).
- , "Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche" en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, Universidad de Málaga. (aceptado para su publicación).
- , "Economía y política de la vida: Nietzsche y Foucault" en Brunsteins, P. y Testa A. (eds), *Conocimiento, normatividad y acción*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2007, pp. 497- 503

- , "El espíritu libre o la ligereza creadora" en *Estudios Nietzsche. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*, N° 6, Año 2006. España, SEDEN, pp. 103- 116.
- , "Sendas intempestivas: De Nietzsche a Derrida" en G. Schujman (coord.), *Filosofía: temas fundamentales y aportes para su enseñanza*, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 107-131.
- Cassirer, E., *Filosofía de la ilustración*. trad. E. Imaz. México, Fondo de cultura económica, 1943.
- Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bs. As, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- Cragnolini, M.B., "De la risa disolutiva a la risa constructiva: una indagación nietzscheana" en Cragnolini, M. B. y Kaminsky, G. (comps), *Nietzsche actual e inactual*, Vol 2. Bs. As., Oficina de publicaciones del CBC, 1994.
- , *Derrida. un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007.
- , "Extrañas amistades" en *Perspectivas nietzscheanas*, Año VII, N° 7 y 8, Bs. As., EUDEBA, 1998.
- , "Filosofía nietzscheana de la tensión" en *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, Año 1, Vol. 1, Bs. As., primavera de 2001.
- , "Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el 'entre'" en *Escritos de Filosofía*, Academia nacional de Ciencias, Bs. As., N° 37, 2000.
- , "Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche" en G. Melendez (Comp.), *Nietzsche en perspectiva*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2001.
- , *Moradas nietzscheanas. De sí mismo, del otro y del 'entre'*, Buenos Aires, La cebra, 2006.
- , "Nietzsche: la imposible amistad" en: *Escritos de filosofía*, N° 209, Perú, 2003.
- , "Nietzsche, la moral y el nihilismo" en Cuadernos de ética, N° 9, 1990, pp. 7-25.
- , *Nietzsche. camino y demora*. Bs. As., EUDEBA, 1998.
- , "Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito" en Mendiola, I. (coord) *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009.

- Campioni, G, y Venturelli, A. (eds), *La 'Biblioteca Ideale' di Nietzsche*, Nápoles, Guida, 1992.
- Crawford, C., *To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadna*, New York, State University of New York, Press, 1995.
- D'Iorio, P., "Nietzsche on New Paths: The HyperNietzsche Project and Open Scholarship on the Web" en Fornari, M. C., Franzese, S. (éds.), *Friedrich Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2007, pp. 1-19.
- D'Iorio, P. et Pontón, O. (dir), *Nietzsche Philosophie de l'esprit libre*, Paris, Édition Rue D'Ulm, 2004.
- De Peretti, C., "Entrevista con Jacques Derrida", en *Política y Sociedad*, Madrid, Nº 3, 1989.
- Darwin, C., "A Biographical Sketch of an Infant" en *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Nº 2 (7), Julio 1877, pp. 285-294.
- , *The Origen of the Species by Means of Natural Selection*, England, Penguin, 1985 (Versión española: *El origen de las especies*, trad. J. Marco, Bs- As., Planeta Agostini, 1992).
- Dawkins, R., *Climbing Mount improbable*, London-New York, Norton, 1997.
- , *The blind Watchmaker. Why the evidence of evolution reveals a Universe without Design*, London-New York, Norton, 1996.
- De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, trad. J. García Puente, Bs. As, Sudamericana.
- De Santiago Guervós, L. E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal. Barcelona, Anagrama, 1998.
- Dennett, D., *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, New York, Simon & Schuster, 1996.
- Derrida, J., *De l'hospitalité*, Paris. Calmann-Lévy, 1997 (Versión española: *La hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 2000).
- , *Dar el tiempo. I. La moneda falsa*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *Khôra*, trad. D. Tatián, Córdoba, Alción, 1993.
- , "La différence" en *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998.

- , *Memorias para Paul de Man*, trad. C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 1998.
- , *¡Palabra!*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001.
- , *Pasiones, Ficha de Cátedra de Teoría y Análisis Literario*, trad. J. Panesi, Bs. As., FFyL, 1997.
- , *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y Francisco Vidarte, España, Trotta, 1998.
- , “Sobrevivir: Líneas al borde”, trad. Susana Guardado y del Castro en Bloom, H. et al, *Deconstrucción y crítica*, México, Siglo veintiuno editores, 2003.
- , *Spur. Les Styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 2004 (Versión española: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1997).
- , *The Ear of the Other. Otobiography. Transference, Translation*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1982.
- Descartes, R., *Discurso del método*. trad. E. Bello Reguera. Barcelona. Altaya, 1993.
- Desiato, M., *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, Caracas, Monte Ávila, Editores latinoamericano, 1998.
- Devereux, G., *Baubo. La vulva mítica*, trad. E. del Campo, Barcelona, Icaria, 1984.
- Dotti, J., *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Bs. As., Hachette, 1983.
- Duby, G. y Perrot, M. (dirs.), *Historia de las mujeres. 1. La antigüedad*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Taurus, 1992.
- , *Historia de las mujeres en Occidente. 4. El siglo XIX*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Taurus, 1993.
- Esposito, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. C. R. Molinari Marotto, Bs. As., Amorrortu.
- , *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. C. R. Molinari Marotto, Bs. As., Amorrortu, 2002.
- Eurípides, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1995, 3 vols.
- Femenías, M. L., *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Bs. As., Catálogo, 2000.
- Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996.
- Foucault, M., *Defender la sociedad*. trad. H. Pons. FCE. Buenos Aires, 2006.

- , *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001.
- , *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*, trad. U. Guñazú, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- , *Los anormales*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2006.
- , *Microsofía del poder*, trad. J Varela y F Alvarez-Uría, Madrid, Ediciones de La piqueta, 1992.
- , *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, México, Siglo XIX, 1995.
- Franco Ferraz, M. C., “Das três metamofoses: Ensaio de ruminação” en *Cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio: [o que nos faz pensar]*, Brazil, 2000.
- , “Nietzsche: esquecimento como atividade” en *Cadernos Nietzsche*, Nº 7, Brazil, Gem, 1999.
- Frezzatti Junior, W. A., *Nietzsche contra Darwin*. Sao Paulo, discurso editorial, 2001.
- Gamba, S. B., (coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Bs. As., Biblos, 2007.
- Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. F. Payarols. Bs. As., Paidós, 1997.
- Gros, F., *Michel Foucault*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Haar, M., *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Galimard, 1993.
- Havas, R., *Nietzsche's Genealogy. Nihilism and the Will to Knowledge*, New York, Cornell University Press, 1995.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, Bs. As., Hachette, 1968.
- , *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE, 1998.
- , *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999.
- Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

-----, *Nietzsche*, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1997. Zwei Bande (Versión española: *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal, Madrid, Destino, 2000).

-----, “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” en *Conferencias y artículos*. Trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.

- Heller, E., *The importance of Nietzsche. Ten Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

- Heller, P., “Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau” en *Studies on Nietzsche*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980.

- Homero, *Iliada*, trad. E. Crespo, Barcelona, Gredos, 2008.

-----, *Odisea*, trad. J. M. Pabón, Barcelona, Planeta-Agostini, 1997.

- Hopenhayn, M., “Nietzsche y el eterno retorno de la liberación” en Jara, J. (Comp), *Nietzsche. Más allá de su tiempo*, Valparaíso, Edeval, 1998.

- Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, España, Anthropos, 1998.

- Jaspers, K., *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, trad. E. Estiú, Bs. As., Sudamericana, 2003.

- Juliá, V., Kohan, W., et al, *La tragedia griega*, Bs. As, Plus Ultra, 1993.

- Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Ímaz, México, FCE, 1999.

- Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton university press, 1974.

- Kelly, *The Descent of Darwin. The popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, Chapel Hill, 1982.

- Kleiner, S. A., “Darwin’s and Wallace’s Revolutionary Research Programme”, *The British Journal of Philosophy of Science*, Vol. 36, N° 4, Dec, 1985, pp. 367-392.

- Klosowski, P., *El círculo vicioso*, trad. R. Páez, Argentina, Altamira, 2000.

- Krell, F., *Postponements. Women, Sensuality and Death in Nietzsche*, USA, Indiana University Press, 1986.

- Kremer-Marietti, A., *Nietzsche: L’homme et ses labyrinthes*, Paris, L’Harmattan, 1999.

- Kofman, S., *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris. Galilée, 1986.

-----, *Camara Obscura. De la ideología*, Madrid, Taller de ediciones Josefina Betancor, 1975.

- Kogan, B., (ed), *Darwin and his Critics. The Darwinian Revolution*. San Francisco, Stantford Press, 1960.

- Lacan, J., *El seminario: Libro VII, la ética del psicoanálisis 1959-1960*, trad. D. S. Rabinovich, Bs As, Paidós, 1992.

- Lange, A., *Historia del materialismo*, trad. D. V. Colorado, Madrid, Daniel Jorro editor, 1903.

- Le Rider, J., "Oubli, mémoire, histoire dans la 'Deuxième considération inactuelle'" en *Nietzsche moraliste. Revue germanique internationale*, Paris, Puf, 1999.

- Lenoir, T., *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989.

- Lesky, A., *Historia de la literatura griega*, trad. J. M. Díaz Regañón y B. Romero, Madrid, Gredos, 1989.

- Lessing, G. E., *Dramatic works*, trad. sin especificar, London, George Bell and sons, 1878. Vol. II: Comedies.

- Long, T.A., "Nietzsche's Philosophy of Medicine" en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 19, Berlín, Walter de Gruyter, 1990.

- López Feréz, J. A., "Una lectura de la *Lisitrata* de Aristófanes" en *Synthesis*, V. 13, La Plata, 2006.

- Loraux, N., *Maneras trágicas de matar a una mujer*. trad. R. Buenaventura, Madrid, Visor, 1989.

-----, *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, trad. V. Waksman, Bs. As., Biblos, 2003.

- Martínez Cristerna, G. y Quesada Marín, J. (Comps), *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional*, México, Ediciones Hombre y Mundo, 2009.

- Moldenhauer, G., (ed), *Cuaderno IV del Instituto de Filología Moderna. Homenaje a Heinrich Von Kleist*, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 1964.

- Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche*, trad. E. Lynch, Barcelona, Salamandra, 2003.

- Moore, G y Brobjer (eds), *Nietzsche and Science*, USA. Ashgate, 2004.

- Moore, G., *Nietzsche. Biology and Metaphor*. Cambridge. Cambridge University Press, 2002.

- , *Nietzsche. Introduction à un première lectura*. “Vol II: Analyse de la maladie”, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- , “Nietzsche, Spencer, and the Ethics of evolution”, *Journal of Nietzsche Studies*, N° 23, 2002.
- Mosse, C., *La mujer en la grecia clásica*, trad. C. M. Sánchez, Madrid, Nerea, 1983.
- Müller-Lauter, W., *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, trad. P. Wotling, Paris, Editions Allia, 1998.
- , *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1971 (Versión ampliada en ingles: *His philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, trad. R. Schacht, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1999).
- Münnich Busch, S., *Nietzsche: la verdad es una mujer*, Santiago de Chile, Editorial universitaria, 1994.
- Nancy, J. L., *L’Intrus*, Paris, Galilée, 2000 (Versión española: *El intruso*, trad. M. Martínez, Bs. As., Amorrortu, 2006).
- Nehamas, A., *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Nesbitt Opper, F., *Nietzsche on Gender. Beyond Man and Woman*, Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2005.
- Nussbaum, M., *The fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Estados Unidos, Cambridge University Press, 1986.
- Oliver, K., *Womanizing Nietzsche. Philosophy’s Relation to the “Femenine”*, New York-London, Routledge, 1995.
- Oliver, K. y Pearsall M. (eds), *Feminist interpretation of Nietzsche*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 1998.
- Onate, A. M., *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche. Ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*, Brazil, Discurso editorial, 2000.
- , “Vontade de verdade: uma abordagem genealógica” en *Cadernos Nietzsche*, N°1, Brazil, GEN, 1996.
- Ovidio, *Cartas de la heroínas. Ibis*, trad. A. Pérez Vega, Madrid, Gredos, 2001.
- A. Paschoal, “Memória e esquecimento em Nietzsche” en Dutra de Azeredo, V., *Falando de Nietzsche*, Brasil, Editora UNIJUI, 2005. pp. 67-79.
- Paley, W., *Natural Theology- or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*, New York, Oxford University Press, 2006.

- Parmeggiani, G., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana, 2002.
- Pichot, A., *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 2004.
- Piossek Prebisch, L., *El 'filósofo topo'. Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2005.
- Pseudo Homero, *Himnos homéricos. Batracomiomaquia*, trad. L. Liñares y P. Ingberg, Bs. As., Losada, 2007.
- Quesada, J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, España, Anthropos, 1988.
- , "Tragedia y espíritu mediterráneo en F. Nietzsche: De las cuatro transformaciones del espíritu" en de Santiago Guervós. L.E. (comp.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento. Philosophica Malacitana*, Suplemento Nº 2, Málaga, Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1994.
- Reinach, S., *Cultes, mythes, religion*, Paris, Leroux, 1912, vol 4.
- Richardson, J., *Nietzsche's New Darwinism*, New York, Oxford University Press, 2004.
- , *Nietzsche's System*. New York, Oxford University Press, 1996.
- , "Nietzsche Contra Darwin" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol LXV, Nº 3, November 2002.
- Romero, F., *Historia de la filosofía moderna*, México, F.C.E., 1959.
- Rose, G., *Dialéctica del nihilismo. La idea de ley en el pensamiento postestructuralista*, trad. A. Herrera Patiño, México, CFE, 1989.
- Rubin, G., "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex'" en Reiter, R. R., *Toward an Antropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975.
- Salaquarda, "Nietzsche und Lange", en *Nietzsche-Studien*, Nº 7, 1978.
- Sánchez, S.A., *De la última transformación*, Bs. As., Umbrales, 1994.
- Sánchez Meca, D., *En torno al superhombre*, España, Anthropos, 1989.
- Savater, F., *Idea de Nietzsche*, Barcelona. Ariel, 1995.
- Schacht, R.(ed), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Los Angeles, University of California Press, 1941.
- Schutte, O., *Más allá del nihilismo. Nietzsche sin máscaras*, Madrid, Ediciones del laberinto, 2000.

- Serreau, R., “Capítulo II. Los temas esenciales del sistema hegeliano” en *Hegel y el hegelianismo*, trad. L. Sigal, Bs. As., Eudeba, 1993.
- Simmel, G., *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*, München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot. 1922 (Versión española: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Altamira, 2001).
- , *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. F. Ayala, Bs As, Anaconda, año sin especificar.
- Sófocles, *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Madrid, Gredos, 2002.
- Stack, G.J., *Lange and Nietzsche*, Berlin & New York, W. de Gruyter. 1983.
- Stegmaier, W., “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution” en *Nietzsche-Studien*, N° 13, Año 1987, pp. 264-287.
- Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, Paris, Puf, 2001.
- Taylor, R., *The Romantic Tradition in Germany. An Antology*, London, Methuen & CO LTD, 1970.
- Vattimo, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el pensamiento de la liberación*, trad. J. Binaghi, Barcelona, Península, 2003.
- , *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona, Península, 1996.
- , “La sabiduría del superhombre” en *Diálogo con Nietzsche. Ensayo 1961-2000*, trad. T. Oñate, Bs. As., Paidós, 2001, pp. 197-205.
- , “Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia” en *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, Diótima, N° 9/10, primer semestre de 2001, pp. 172-180.
- Vermal, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos, 1987.
- Voltaire, *Diccionario filosófico*, Valencia, F. Sempere editor, Fecha de edición sin especificar.
- Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, GF Flammarion, 1964.
- Von Kleist, H., *Pentesilea*, trad. A. L. Bixio, Bs. As, SUR, 1954.
- Vorzimmer, P. J., *Charles Darwin: The Years of Controversy*, Philadelphia, Temple University Press, 1870.
- Welleck, R., *A History of Modern Criticism. Vol 2. The Romantic Age*, EEUU, Yale University Press, 1955.

- Wilkins, J., "Darwin's Precursors and Influence" en *The Talk Origins Archive. Exploring the Creation/Evolution Controversy*, en <http://www.talkorigins.org/faqs/darwin-precursors.html>

- Zuckert, C., "Nature, history and the self: Friedrich Nietzsche's Untimely considerations" en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 5, Berlin, Walter de Gruyter, 1976.