

La escritura en Nietzsche como estrategia estético- política para pensar las comunidades de vida y las subjetividades (post)humanas.

Autor:

Sabino, Juan Pablo

Tutor:

Cragolini, Mónica

2021

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

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE DOCTORADO – ÁREA DE FILOSOFÍA
TESIS DOCTORAL

Doctorando: Juan Pablo Sabino

DNI: 25.314.138

Directora y consejera de tesis: Dra. Mónica B. Cragolini

TÍTULO

La escritura en Nietzsche como estrategia estético-política para pensar las comunidades de vida y las subjetividades (post)humanas.

Fecha de entrega

12 de octubre de 2021

Índice de la tesis.

Siglas y referencias	4
Introducción	7
CAPÍTULO 1	ANIMAL HUMANO: EL VIVIENTE QUE HACE METÁFORAS	12
	§1- Los primeros oleajes	14
	§2- Entramado metafórico	26
CAPÍTULO 2	DIONYSOS, EL FRAGMENTADOR	38
	§1- Aforismo y tragedia	38
	§2- Máscara y tragedia	48
	§3- La música como expresión metafísica	52
	§4- La tensión estético-fisiológica	56
	§5- El sentido estético de la existencia	62
	§6- Subjetividad y Tragedia	72
CAPÍTULO 3	LA CAÍDA DEL CAMELLO	78
	§1- El desierto crece...	78
	§2- Contra la decadencia cultural	89
	§3- El caminante de desiertos	95
	§4- Un paso más allá de la historia	98
CAPÍTULO 4	LA GRAN SALUD: LOSLÖSUNG	109
	§1- Desasir(se) a los maestros	109
	§2- Un paso más allá de la metafísica	114
	§3- Adiós Bayreuth	119
CAPÍTULO 5	ANTE EL ABISMO: MARTILLO Y TEMBLOR	127
	§1- Había una vez... o cómo la Verdad devino fábula.	127
	§2- Un paso más allá del materialismo	132
	§3- Creencia e ilusión	140
	§4- La verdad como atadura ascética	148
	§5- Devenir artista	154
CAPÍTULO 6	ZARATUSTRA, EL MAESTRO QUE HACE REGALOS	165
	§1- Yo amo a quienes aprenden a dar un paso (no) más allá	174
	§2- Yo amo a quienes aprenden a dar(se)	178
	§3- Yo amo a quienes aprenden a reír a carcajadas	182
	§4- Yo amo a quienes aprenden a danzar	185
	§5- Yo amo a quienes aprenden a demorarse	187
	§6- Yo amo a quienes aprenden a afirmar la vida	190
CAPÍTULO 7	LOSLÖSUNG Y UMWERTHUNG	200
	§1- Política por-venir	201
	§2- Soberanía, diferencia, pluralidad	207
	§3- «Leib» como singularidad-plural metaforizada	218
	§4- Compasión, ascesis y crueldad	227
	§5- AN y DN	238

CAPÍTULO 8	LA PLUMA COMO MARTILLO	241
	§1- Superación de sí y nuevo(s) modo(s) de ser	241
	§2- El secreto inconfesable	243
	§3- Performatividad y el espejismo del yo	245
	§4- Narrar e hilar identidad(es)	246
	§5- Tras la huella de sí	248
	§6- Estilo Nietzsche: perspectiva estética y política	249
	§7- Salir de «ahí»	251
	§8- Desapropiación de sí	253
	§9- Narrar es esenciar	254
	§10-Más allá del principio de causalidad	256
	§11-Se es lo que se vivencia	258
	§12-El retorno (im)posible	259
	§13-El narrador de sí	260
	§14-El caminante y su pluma	263
	§15-1886	267
Conclusiones	271
Bibliografía General	280

Siglas y referencias

En el presente cuadro se detallan las siglas de las obras de Nietzsche empleadas en ambos idiomas y se explicita la fuente utilizada en cada caso.

<i>Original en alemán</i>		<i>Versión en español</i>	
<i>Sigla</i>	<i>Título original</i>	<i>Sigla</i>	<i>Título traducido</i>
<i>Ac</i>	<i>Der Antichrist. Fluch auf das Christentum</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>Ace</i>	<i>El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo</i> Versión utilizada: Alianza Editorial
<i>SB</i>	<i>Sämtliche Briefe</i> Versión utilizada: <i>eKGWyB</i>	<i>CC</i>	<i>Correspondencia Completa</i> Versión utilizada: Trotta
<i>DgM</i>	<i>Das griechische Musikdrama</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>Dmg</i>	<i>El drama musical griego</i> Versión utilizada: Alianza Editorial
<i>DmW</i>	“Die moderne Weltanschauung”	<i>Cmm</i>	“La concepción moderna del mundo”
<i>DW</i>	<i>Die dionysische Weltanschauung</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>Vdm</i>	<i>La visión dionisiaca del mundo</i> Versión utilizada: Alianza Editorial
<i>EbW</i>	“Einiges aus der biblischen Weltanschauung” Versión utilizada: <i>BAW</i>		“Algo de la concepción bíblica del mundo” Versión utilizada: Tecnos
<i>EH</i>	<i>Ecce Homo. Wie man wird, was man ist.</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>EHe</i>	<i>Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es.</i> Versión utilizada: Alianza Editorial
<i>FG</i>	<i>Fatum und Geschichte</i> Versión utilizada: <i>BAW</i>	<i>FH</i>	<i>Fatum e historia</i> Versión utilizada: Tecnos
<i>FV</i>	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern</i> Versión utilizada: <i>KGW</i>	<i>CP</i>	<i>Cinco prefacios para libros no escritos.</i> Versión utilizada: Tecnos
<i>FW</i>	<i>Die Fröhliche Wissenschaft. La gaya scienza</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>CJ</i>	<i>La ciencia jovial. La gaya ciencia</i> Versión utilizada: Monte Ávila Editores
<i>GD</i>	<i>Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>CI</i>	<i>El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos</i> Versión utilizada: Alianza Editorial
<i>GdT</i>	<i>Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik</i>	<i>NdT</i>	<i>El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música</i>

	Versión utilizada: <i>KSA</i>		Versión utilizada: Alianza Editorial
<i>GM</i>	<i>Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>GMe</i>	<i>La genealogía de la moral. Un escrito polémico</i> Versión utilizada: Alianza Editorial
<i>HkP</i>	Homer und klassische Philologie Versión utilizada: <i>KGW</i>	<i>HFc</i>	<i>Homero y la filología clásica</i> Versión utilizada: Tecnos
<i>JGB</i>	<i>Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>MBM</i>	<i>Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro.</i> Versión utilizada: Alianza Editorial
<i>LJ</i>	"Zum Leben Jesu" Versión utilizada: <i>BAW</i>	<i>VJ</i>	"La vida de Jesús" Versión utilizada: Tecnos
<i>M</i>	<i>Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>A</i>	<i>Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales.</i> Versión utilizada: Tecnos
<i>MA</i>	<i>Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>HdH</i>	<i>Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres</i> Versión utilizada: Akal
<i>NF</i>	<i>Nachgelassene Fragmente</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>FP</i>	<i>Fragmentos Póstumos</i> Versión utilizada: Tecnos
<i>NW</i>	<i>Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>NWe</i>	<i>Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo</i> Versión utilizada: Biblioteca Nueva
<i>UB I</i>	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen I: David Strauss: der Bekenner und der Schriftsteller</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>CI I</i>	<i>Primera consideración intempestiva: David Strauss, el confesor y el escritor</i> Versión utilizada: Alianza Editorial
<i>UB II</i>	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>CI II</i>	<i>Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida</i> Versión utilizada: Tecnos
<i>UB III</i>	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>CI III</i>	<i>Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador</i> Versión utilizada: Biblioteca Nueva
<i>UB IV</i>	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>CI IV</i>	<i>Cuarta consideración intempestiva: Richard Wagner en Bayreuth</i> Versión utilizada: Biblioteca Nueva
<i>UZuB</i>	<i>Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>SPIe</i>	<i>Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas</i> Versión utilizada: Tecnos

<i>W</i>	<i>Der Fall Wagner</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>CW</i>	<i>El caso Wagner.</i> Versión utilizada: Biblioteca Nueva
<i>WL</i>	<i>Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>VM</i>	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> Versión utilizada: Tecnos
<i>WpO</i>	“Die Weltanschauung der protestant(ischen) Orthodoxie” Versión utilizada: <i>BAW</i>	<i>Vmop</i>	“La visión del mundo de la ortodoxia protestante” Versión utilizada: Tecnos
<i>WS</i>	<i>Der Wanderer und sein Schatten</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>CS</i>	<i>El caminante y su sombra</i> Versión utilizada: Akal
<i>Z</i>	<i>Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen</i> Versión utilizada: <i>KSA</i>	<i>Za</i>	<i>Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno</i> Versión utilizada: Alianza Editorial

Introducción

La tesis de la presente investigación tiene como objetivo trabajar a partir de la noción de *hacer* que Nietzsche presenta en el párrafo 13 del Tratado I de *Zur Genealogie der Moral*, poniendo en cuestión la categoría de sustancia como presupuesto ontológico de toda entidad, y dando lugar a pensar la constitución subjetiva desde un hacer performativo sin agente. En este entramado se pone en juego la relación de la comunidad y de la subjetividad, de lo singular y lo plural, en un entrecruzamiento de fuerzas donde no hay una soberanía subjetiva sino *Wille zur Macht* –que es vida. Por ello se entiende que es necesario pensar la dimensión subjetiva desde el hacer que se legitima en lo simbólico como válido y verdadero. Éste se va plasmando en comunidades de vida que operan como horizonte ontológico, lo cual no implica que no sean una ficción, una construcción en el desarrollo de la vida. En este sentido, la identidad subjetiva se vuelve una apropiación simbólica de los elementos disponibles en dicha comunidad de vida. La dimensión estética que se desprende de dichas configuraciones ocupará -desde las primeras obras- un lugar central en el pensamiento de Nietzsche. En la producción de esta tesis se elaborará la cuestión del estilo desde el proceso de escritura en su sentido de apropiación-desapropiación, tomando la experiencia propia del autor a lo largo de su obra. Esa perspectiva interpretativa permitirá enlazar la tesis formulada con la obra del autor, tomando como figura central a Zaratustra como maestro del desasimiento (*Loslösung*) y de la transvaloración (*Umwertung*). No es posible separar vida, escritura y pensamiento en la obra de Nietzsche. En la propuesta de desapropiación y de transvaloración que aparece como eje central de las enseñanzas de Zaratustra, se evidencia la íntima conexión que hay entre el pensamiento de Nietzsche y lo que ha realizado con sus obras, ello es lo que permite desarrollar la dimensión política de su pensamiento que se plasmará en los aportes que su obra ha realizado a los posthumanismos contemporáneos.

Para trabajar dicha cuestión se propone recuperar la problemática de la constitución de la subjetividad en la perspectiva del pensamiento de Nietzsche, que necesariamente lleva a tener que pensar el modo de constitución de la comunidad. Este nexo se trabaja desde la cuestión del «estilo», el modo de hacer que aparece planteado en *Also sprach Zarathustra*. En este terreno conceptual se inscribe lo que se denomina la pedagogía del desasimiento y de la transvaloración, es decir, el camino propuesto por el pensador

alemán para entender la cuestión de la constitución de sí mismo, en la cual se parte de la hipótesis de que el autor puso en práctica en su escritura el modo desapropiador, en una clave que hoy denominaríamos deconstructiva. A su vez, desde una perspectiva genealógica fue transvalorando los sentidos y generando nuevas categorías (*ficciones*) desde las cuales se constituyen las subjetividades singulares y comunitarias.

En la investigación filosófica la temática de la subjetividad ha tenido siempre un destacado lugar. En nuestro tiempo, profundizar en ella es imprescindible, tanto por las exigencias vitales de las culturas y de las personas concretas, como por los dilemas de los filósofos modernos y contemporáneos, especialmente en los ámbitos de la antropología filosófica, la metafísica, la ética, la política, la estética y la educación. Dicha temática se ha instalado como eje central de reflexión en distintas disciplinas durante la segunda parte del siglo XX y principios del corriente siglo. Muchos han sido los caminos recorridos y ensayados en las últimas décadas, a partir de los cuales hoy en día nadie pondría en tela de juicio la afirmación de que la idea moderna de sujeto se encuentra en una profunda crisis. En varios de sus escritos, especialmente en la etapa previa a *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche muestra una preocupación especial por la conformación de la cultura alemana de su tiempo. En dicha preocupación se va presentando tanto implícita como explícitamente, una crítica a la educación de su tiempo. Es importante ver en esta crítica la conexión con la crítica a la idea de sujeto moderno, pues de la noción moderna de cultura que se plantea alcanzar dicha comunidad se desprende el sujeto real que necesita para realizarla. Y, una vez aclarada la noción de sujeto, habrá que plantearse la educación que permita conseguir las metas propuestas. En torno a esta relación, debe tenerse presente para el análisis la relación deconstructiva que Nietzsche establece entre el maestro y el discípulo. En *Ecce homo* Nietzsche propone el camino para «llegar a ser el que se es», pero en *Also sprach Zarathustra* ya había afirmado que «no hay camino»; si estas ideas son puestas en perspectiva con la propuesta de desasirse de las enseñanzas asimiladas y la transvaloración de todos los valores, sin duda estamos ante un complejo dilema laberíntico tanto en el plano ético como en el político.

De ello se desprende la importancia de la situación problemática que estructura el eje fundamental de esta propuesta de investigación. Es necesario repensar los tiempos contemporáneos desde la perspectiva nietzscheana y postnietzscheana. Teniendo en cuenta la férrea mirada crítica de Nietzsche y sus ecos en torno a los problemas

biopolíticos y comunitarios, se vuelve indispensable replantearnos desde su mirada impolítica la cuestión de la pedagogía respecto al hacer comunidades de vida. Entendiendo por «impolítica» la intervención deconstructiva que impide la totalización de lo político, de lo ético, de lo moral.

En los últimos años no han faltado investigaciones dedicadas al pensamiento de Nietzsche; sin embargo, la investigación sobre la temática propuesta no abunda y menos aun en la lengua española. El intento de originalidad de este trabajo consiste en instalar como problemática la cuestión del hacer comunidades de vida desde la lógica del desasimiento y de la transvaloración entendidas como una estrategia de escritura estético-política en la constitución de sí.

En pos de llevar a cabo dicho plan de trabajo, se ha organizado el desarrollo en 8 capítulos y una conclusión. En el primer capítulo “Animal humano: el viviente que hace metáforas” se busca rastrear las huellas identitarias en las producciones juveniles de Nietzsche. A partir de todas las referencias explícitas e implícitas que se encuentren de las categorías de subjetividad y de comunidad, se evalúa qué elementos fueron desasidos y qué elementos fueron transvalorados en su escritura. Para ello se analiza cómo la categoría de metáfora comienza a ocupar un lugar central en las interpretaciones de Nietzsche en relación con la constitución del lenguaje y sus concepciones sobre el ser humano y el mundo. El capítulo 2 “Dionysos, el fragmentador” inicia con una referencia a la cuestión del estilo, se trabaja específicamente desde la idea de fragmentación que va apareciendo gradualmente en la escritura del pensador alemán. Además, se evidencia cómo la figura de Dionysos va teniendo un papel fundamental en relación con el estilo que va desarrollando en el itinerario de su trabajo. Por ello se ha considerado necesario dedicarle un tratamiento detallado a su obra *Die Geburt der Tragödie*. Dicha producción permite pensar desde una hermenéutica genealógica cómo Nietzsche fue elaborando su concepción sobre lo estético y lo metafísico bajo las figuras de las deidades griegas: Apolo y Dionysos. Para trabajar la categoría de subjetividad se ha escogido como hilo conductor la noción de máscara, pues ésta permite visualizar cómo surge en el pensamiento del autor la concepción de la filosofía del artista. En el capítulo 3 “La caída del camello” se parte de la contextualización conceptual e histórica de la noción de nihilismo en la obra de Nietzsche. En las obras juveniles, el problema del

nihilismo aparece vinculado a la noción de decadencia. Para su tratamiento conceptual se ha trabajado la denominación propuesta por Cragolini: nihilismo decadente, integral y futuro. Además de especificar dichas distinciones vinculándolas con etapas de la escritura del autor, se ha buscado señalar cómo en las *Unzeitgemässe Betrachtungen I y II* y en los escritos de la época no publicados, inicia el proceso de distanciamiento, separación y/o desasimiento de la figura del camello (espíritu de pesadez) que a su vez implica un proceso de transvaloración que lo lleva a Nietzsche a crear la figura de los espíritus libres (que luego vinculará con la transformación del espíritu en León). En el capítulo 4 “La Gran Salud: *Loslösung*” la tarea se focaliza principalmente en analizar sus producciones: *Unzeitgemässe Betrachtungen III y IV*. A partir de la lectura de *Ecce Homo* se puede ver cómo el mismo Nietzsche transvalora sus escritos sobre Schopenhauer y Wagner entendiendo que hablan más de sí mismo que de ellos. En esto se evidencia el modo en que el joven filósofo comienza lentamente a diferenciarse de sus maestros. En el capítulo 5 “Ante el abismo: martillo y temblor” se retoma la problemática del conocimiento, de la verdad y del lenguaje en pos de anticipar el anuncio de la muerte de Dios. Por otro lado, se busca evidenciar la relación y el uso que se establece en el pensamiento nietzscheano con los materialismos, el positivismo y las teorías evolucionistas decimonónicas para mostrar cómo son las teorías en que se apoya el pensador y que le permiten terminar de abandonar las concepciones metafísicas y románticas que están tan presentes en sus textos de juventud. En el capítulo 6: “Zaratustra, el maestro que hace regalos” se realiza una relectura de las afirmaciones que se vinieron realizando en los capítulos anteriores a la luz de la figura de Zaratustra. Aquí se busca pensar cómo dicha obra ofrece las claves centrales para poder desarrollar una pedagogía del desasimiento (*Loslösung*) y de la transvaloración (*Umwertung*). Por ello la idea de ocaso, de superación de sí y de tránsito, a la luz de la noción de *Übermensch*, de *ewige Wiederkunft des Gleichen* y de *Wille zur Macht*, permiten desarrollar nuevas concepciones en torno a lo humano (*Leib-Selbst*) y a lo comunitario. En dicho punto se evidencia cómo Nietzsche pone en discusión los conceptos de autonomía y de soberanía en la constitución del sí mismo. En el capítulo 7: “*Loslösung* y *Umwertung*” se comienza ampliando y profundizando la noción de *grosse Politik* ya mencionada en el capítulo 1. Aquí se busca volver a pensar la idea de superación más allá de un plano singular. Para ello se recuperan los dichos y transvaloraciones referidos al nacionalismo y el buen europeo, al interrogante sobre ¿qué es ser aristocrático?, y la noción de democracia. Desde dicha perspectiva se intenta

evidenciar, a partir de las categorías de diferencia y pluralidad una nueva noción de soberanía. Esta interpretación es posible a partir del contraste que ofrece Nietzsche en su pensamiento entre las nociones de Estado y de pueblo. También se recupera la interpretación nietzscheana de la categoría política de amistad que permite pensar en la configuración de una noción de democracia futura. Para cerrar el capítulo se trabajan las nociones de compasión, ascesis y crueldad. Nietzsche evidencia cómo las prácticas ascéticas son un modo de negación de la vida y desde allí busca desasirse de dichas prácticas de la constitución de sí transvalorando su sentido en un nuevo posicionamiento estético-político. En el capítulo 8: “La pluma como martillo” se retorna a la cuestión del estilo nietzscheano de escritura fragmentaria buscando evidenciar la relación entre desasimiento y transvaloración que se ha venido trabajando en cada escrito de Nietzsche y que permite explicitar cómo la escritura es un modo de constitución y deconstrucción de sí. De ese modo, la figura de Zaratustra se presenta como el maestro que propone una constitución de sí fundamentada en la desligadura de todo aquello que atente contra la vida a partir de la transvaloración de todo lo asimilado y aprendido. Seguir al maestro significa abandonarlo. «Llegar a ser el que eres» significa estar abandonando siempre el *topos* identitario en el que se está.

ANIMAL HUMANO: EL VIVIENTE QUE HACE METÁFORAS

CAPÍTULO 1

Cuando se habla de *humanidad*, se da por sentada la idea de que se trata de aquello que *separa* y distingue al hombre de la naturaleza. Pero en realidad tal separación no existe: las propiedades «naturales» y las llamadas realmente «humanas» están indisolublemente entrelazadas. El hombre, en sus más altas y nobles fuerzas, es completamente naturaleza y lleva en sí mismo el inquietante doble carácter de la misma. Sus aptitudes más terribles, que se consideran como inhumanas, son acaso el único terreno fértil en el que puede crecer toda humanidad en emociones, hechos y obras.¹

No siempre el mejor comienzo es por el principio. Algunas veces es conveniente mirar el final de una historia para poder entender su comienzo y su desarrollo. Poner en perspectiva los escritos juveniles desde la luz de la obra madura permite ensayar la hipótesis embrionaria sin la necesidad de sostener una lógica teleológica.

En el título de este capítulo, se ponen en tensión un conjunto de ideas regulativas² del pensamiento de Nietzsche que permiten entrecruzar lo que está contenido en sus ideas maduras con lo que aparece como *resto* en su obra juvenil no publicada, también aquello que lo excede. Buscar en sus obras juveniles la expresión «animal humano», es

¹ *FV*, “Homer’s Wettkampf”, en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV5>. *CP*, p. 562.

² La noción de idea regulativa vendría a ser la contrapartida de la noción de idea trascendental kantiana. Es decir, Nietzsche entiende que necesitamos ficciones o ideas que nos permitan dar orden y sentido a la realidad, pero éstas no son formas *a priori*, simplemente son invenciones: “La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas (*der logischen Fiktionen*), si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, – que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal” (*JGB*, §4, *KSA* 5, p. 18. *MBM*, p. 23). En este trabajo se toma la perspectiva desarrollada por la intérprete Mónica B. Cragnolini. Si bien este tema lo trabaja en una infinidad de artículos, se recomiendan especialmente los publicados en: *Moradas Nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2006.

verdaderamente una tarea absurda. La noción de «metáfora» que aparece con toda su potencialidad en las obras no publicadas de la etapa de Basilea, permite ensayar la hipótesis de aquello que se fue gestando en su pensamiento filológico, pero no le permitió encontrar un lugar como en sus ideas de juventud. Esto derivará en un terremoto. La idea de «lo viviente» y la expresión «que hace», quizá regulen toda la obra del autor, también la exceden completamente. Tensar los hilos de las nociones que van apareciendo entre sus anotaciones publicadas y las no publicadas, permite llevar a cabo la tarea de investigación desde una perspectiva genealógica³ de uno de los pensadores más potentes y enigmáticos del siglo XIX.

El epígrafe final de su obra «*cómo se llega a ser lo que se es*», deja trazada la última pincelada antes de dar un paso más allá, de pasar el umbral y abandonar definitivamente el territorio de la conciencia. Ese *topos* en el que erra la última década de su vida biográfica, marca a fuego toda su escritura. Horas, días, meses antes, Nietzsche apreta el cincel y graba sobre sus páginas con gesto desfachatado y pedante un pequeño escrito en el que se presenta a sí mismo, se interpreta y lanza en la cara de todos sus futuros lectores su genialidad, su inteligencia, su simpleza y su arte. Escribe un imperativo póstumo: toda mi obra, toda mi vida, todos mis escritos están íntimamente conectados. Me he escrito con sangre. Nietzsche deja una cartografía para leerlo, no para descifrarlo. Y en dicha invitación deja dos estrategias específicas que permiten seguir sus huellas: escritura de sí y desasimiento.

Es difícil establecer qué categoría es conveniente o central para ingresar en la obra de Nietzsche. Son muchas las nociones que permiten abordar la problemática de la subjetividad y la escritura en su obra: cuerpo, afectos, instinto, amistad, caminante, etc. Sin embargo, hay una noción que solamente la emplea en *Also Sprach Zarathustra*. En el capítulo: “Von den Verächtern des Leibes”⁴, él utiliza la categoría de *Selbst* y la relaciona con la noción de *Leib*⁵. El cuerpo viviente es el *topos* de cruce de todas las fuerzas

³ Aquí se utiliza la expresión «genealogía» con cierta ambigüedad. Por un lado, se busca un trabajo que pareciera ir a buscar los gérmenes originales de cada uno de los procesos subjetivos que el autor vivenció; pero, por otro lado, se asume que esa tarea es imposible y, que en el fondo, como diría el mismo Nietzsche, es una invención.

⁴ Z, *KSA* 4, p. 39 y ss.

⁵ Aquí se presenta el tema pero se trabajará con mayor profundidad en los capítulos siguientes.

existentes: fisiológicas, físicas, psíquicas, biológicas, históricas, culturales, identitarias, mnémicas, etc. El cuerpo viviente es el *topos* en el que se produce la subjetividad.

Desde el comienzo de sus escritos, Nietzsche utiliza la escritura como una estrategia metodológica de constitución y deconstitución de su (propia) subjetividad. Sus lecturas críticas siempre son autocríticas. Sus interpretaciones nunca son objetivas. Dice Janz: “¡No es el único lugar del *Ecce Homo* donde hay que poner en duda la exactitud biográfica, puesto que Nietzsche, en él, interpreta su vida mucho más que la presenta!”⁶. Sus intervenciones biográficas siempre tensan la historia, su historia. En su escritura, pareciera ser que el reinventor de *Zaratustra* siempre busca afrontar esas olas de su pasado que lo bañan continuamente en el presente, para ver qué rupturas puede lograr, también para ver cómo ir suturando heridas. A pesar de sus incursiones como psicólogo de la cultura que también puede ser leído como una clínica de sí, nunca se debe perder de vista que Nietzsche ante todo es un artista.

§1

*Los primeros oleajes*⁷

El espíritu humano no es un flemático, que se pasa la jornada entera descansando sobre su sofá tapizado, soñando durmiendo y que incluso cuando recibe de fuera un golpe medianamente serio y desagradable se limita a medio despertarse, levantar las cejas y buscar una postura aún más cómoda, a la vez que bosteza y vuelve al sueño. El espíritu humano es más bien siempre activo y efectivo, como Dios, su padre y modelo. Piensa y lleva adelante sin fatiga su pensamiento, reelabora los conceptos que ya disponen, transforma sus representaciones, las enriquece con el paso del

⁶ C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Los diez años en Basilea (1869-1879)*, trad. cit., p. 439.

⁷ En este punto se recuperan algunas de las notas trabajadas en mi artículo “El animal que hace metáforas desde una perspectiva onto-teleológica en el pensamiento del joven Nietzsche”. Si bien, en dicho artículo las argumentaciones se orientan a una lectura de los antecedentes que se pueden encontrar en la obra de Nietzsche para repensar el descentramiento antropológico en clave posthumana de las interpretaciones sobre los seres humanos, y aquí, dichas lecturas se orientan a pensar en la perspectiva del desasimiento cómo Nietzsche piensa la constitución subjetiva.

tiempo, tiende hacia una luz cada vez más clara y gratificante como a la vez que con fuerza y valor rompe, sin dudarle un momento, las ominosas cadenas con que busca mantenerlo preso, impidiéndole avanzar en su esfuerzo hacia la verdad⁸.

Los años de Pforta no representan la etapa más conocida del pensador alemán. Sin embargo, el joven Fritz daba sus primeros pasos en el mundo intelectual y académico que dejarán algunas huellas interesantes de recuperar a la luz de sus efectos futuros. Entre sus notas y algunas correspondencias de los años previos a Basilea pueden encontrarse referencias específicas a cuestiones referidas a temáticas identitarias. Escribe Nietzsche por aquellos años: “La actividad del ser humano no comienza, sin embargo, con el nacimiento, sino ya en el embrión y tal vez -quién puede decidir en este punto- ya en los padres y antepasados”⁹. El filósofo de *Zarathustra* ya desde su juventud le otorga un lugar relevante a la influencia que ejercen los antepasados sobre la vida gestante. En los ojos de un psicoanalista, estas afirmaciones aparecen como antecedentes de las ideas freudianas de cómo la vida psíquica intrauterina ejerce un condicionamiento sobre la vida que se está formando en el vientre materno. Desde una interpretación menos pretenciosa y más prudente puede afirmarse que a lo largo de toda su vida a Nietzsche le inquietaron las indagaciones referidas a la vida psíquica. Tomando una línea interpretativa más acertada, Curt P. Janz¹⁰ –siguiendo a Blunch¹¹– señala cómo Nietzsche “sentía determinada y condicionada su naturaleza por el legado de sus antepasados; con decisión en sus años jóvenes, y en los primeros de la madurez, con acento casi confesional en los

⁸ Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Volumen 1: Infancia y juventud*, Versión española de Jacobo Muñoz, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 32. Esta cita corresponde a Friedrich August Ludwig Nietzsche, abuelo paterno de Nietzsche que falleció en 1826. El único antepasado del filósofo que se destacó literariamente según lo apuntado por el propio Janz que a su vez en este primer tomo retoma el trabajo iniciado por Richard Blunck del cual solo vio la luz el primer libro. El fragmento pertenece al libro *gamaliel, oder die innerwährende Dauer des Christenthums, zur Belehrung und Bereuhigung beider gegenwärtigen Gärung in der theologischen Welt (Gamaliel o la inextinguible duración del Cristianismo; pata edificación y pacificación en el momento de inquietud que vive hoy el mundo teológico)*, fue publicado en Leipzig en 1796.

⁹ FG, “Willensfreiheit und Fatum” [Mp II 19], BAW 2, pp. 60-61. FH, p. 205.

¹⁰ Cfr. C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Volumen 1: Infancia y juventud*, trad.cit., pp. 23 y ss.

¹¹ El propio Janz explica en el Prólogo General a todo el trabajo bibliográfico sobre Friedrich Nietzsche que trabajó en tres tomos (la versión castellana se publicó en cuatro) cómo parte del proyecto de Blunch que vio la luz parcialmente en 1953 ya que sólo se llegó a publicar su primer tomo y no pudo llegar la publicación del segundo ya que los padecimientos de corazón culminaron con su vida en 1962. Janz retoma la monumental tarea y recupera todos los cuadernos del segundo y tercer tomo de Blunch ampliando sus interpretaciones con toda la correspondencia de Nietzsche y una cantidad de materiales que detalla en dicho prólogo. Cfr. C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Volumen 1: Infancia y juventud*, trad.cit., pp. 9 y ss.

años tardíos de su soledad espiritual. Determinada y condicionada, sí, pero no limitada”¹². Nietzsche, a lo largo de toda su vida intelectual, dejará documentada en sus escritos esta tensión que lo acompañará bajo la figura de la decadencia y la liberación. Las metáforas del camello, el león y el niño, si bien pueden ser utilizadas para pensar las tres etapas de su vida intelectual y biográfica, pueden ser pensadas como máscaras de tránsito por las cuales Nietzsche va migrando entre sus cuadernos, su correspondencia y sus libros publicados. En su escritura, el filósofo errante irá dejando huellas de las relaciones de apropiación y de desapropiación identitaria que va sufriendo constitutivamente en su persona y en los procesos de escritura a través de los cuales se va reinventando continuamente bajo diversas máscaras. En dicha producción, se planteará la categoría *Loslösung* como la perspectiva central de una estrategia metodológica que impacta tanto en lo psicológico, lo político¹³ como en lo estético. Estrategia que estará siempre orientada a la creación de nuevas formas. Estrategia que se irá transformando en un modo

¹² C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Volumen 1: Infancia y juventud*, trad.cit., p. 25.

¹³ El pensamiento político de Nietzsche siempre ha despertado debates entre los intérpretes y lectores del autor. Es sabido que el pensador alemán no ha dedicado una obra sistemática a la filosofía política (es cierto que esta afirmación podría sostenerse sobre cualquier tema ya que ningún tema tiene un tratamiento sistemático), ni ha tenido una inserción programática en la *praxis* política de la época. Esto no invalida el valor de sus ideas en el plano político ni la cantidad de textos dedicados a dichas cuestiones. Los *Nachgelassene Fragmente* están plagados de textos de contenido político, *Menschliches, Allzumenschliches* y *Jenseits von gut und Böse*, también. Los dos primeros tratados de *Zur Genealogie der Moral* establecen el origen político de los fenómenos morales. El tema toma un matiz particular a partir de la utilización de la definición de *Grosse Politik* a la cual hace referencia Nietzsche. Dicho concepto suele aparecer en buena parte de sus producciones bajo una enunciación peyorativa. Es sabido que Nietzsche con dicha expresión ironiza sobre las pretensiones de Bismark que pretendía solucionar los problemas socio políticos de Alemania a sangre y hierro. Sin embargo, en los *Nachgelassene Fragmente*, Nietzsche subvierte el sentido de dicha expresión entendiendo que de la *Grosse Politik* dependerá el futuro de la humanidad (Cfr. F. Nietzsche, *KSA 13, NF, 25* [1-21], pp. 637-647). La pequeña política a enfermado a Europa y a hecho perder su sentido y su horizonte, es necesario superar dicha razón política. Sin dudas estas miradas ya están atravesadas por el sentido del *Zarathustra*. Estos temas se retomarán en los capítulos 6 y 7 del presente trabajo. Son muchas las lecturas que pueden desatacarse para la profundización de este tema ya que fue una discusión que mantuvo un vasto intercambio en las últimas dos décadas del siglo pasado: Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism. Nietzsche without Mask*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989; Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990 (esta obra tiene una exposición muy completa del significado político de la obra de Nietzsche pero lo sitúa en un radicalismo aristocrático actualmente discutido); José Emilio Esteban Enguita, *El joven Nietzsche. Política y Tragedia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004; Alfred Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig, 1931; el trabajo de Hans-Martin Gerlach, “Politik” y el trabajo de Urs Marti, “Grosse Politik”, publicados ambos en Henning Ottman (Hrsg.), *Nietzsche Handbuck. Leben-Werk-Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2000; Carlo Gentili, “¿político o apolítico?”, en: *Estudios Nietzsche N° 12*, 2012; *Estudios Nietzsche N° 15, Nietzsche y la Política*, 2015; Andreas Hetzel, “Nietzsches Politische Philosophie im Lichte Georges Batailles”, en: *Nietzsche-Studien N°32*, 2003, p. 541-547; Alan D. Schrift, “Nietzsche for Democracy?”, *Nietzsche-Studien N°29*, 2000, p. 220-233.

de intervención que tensa las cuerdas en términos performativos de la entidad subjetiva comunitaria en la que se llega a ser el que se es *en* el vivir-con del «somos»¹⁴.

En la primavera de 1862 cuando apenas tenía diecisiete años, Nietzsche escribe *Fatum und Geschichte*¹⁵. El texto plantea la tensión entre la libertad y el destino. ¿Qué posibilidades tiene un alma de trascender su destino? Lo que interesa aquí no es la pregunta en sí misma, sino más bien que el joven Nietzsche asume como determinante y condicionante de sus posibilidades aquello que le viene dado por la coyuntura histórica en la que se desarrolló su vida. La influencia de la historia de Alemania, de Polonia (de la cual se enorgullece de tener su estirpe¹⁶), de la tradición familiar, pero entiende que las mismas pueden ser superadas. De algún modo incorpora la tradición de su abuelo transformando sus representaciones y enriqueciéndolas con el paso del tiempo, tendiendo hacia una luz cada vez más clara y gratificante, pero en otro sentido del trazado por el primer Pastor protestante de la familia Nietzsche. El joven Nietzsche parte de sus creencias pero con un espíritu científico:

Es más cómodo creer lo que a uno le consuela. Es más difícil perseguir la verdad. Pues lo verdadero no tiene por qué estar unido a lo bello y bueno. El amigo de la verdad no puede conformarse con la quietud, la paz y la dicha, ya que la verdad puede ser muy repugnante y fea [...] Si quieres conseguir quietud de alma y dicha, cree; si quieres ser un discípulo de la verdad, investiga.¹⁷

El estudiante de Pforta desde su adolescencia comenzaba a recorrer los senderos de la investigación que lo terminarían distanciando años más tarde de todas las creencias de su infancia. Entre sus primeras afirmaciones, Nietzsche sorprende en este escrito de juventud

¹⁴ Sobre estas cuestiones se irá avanzando a lo largo de la producción. Es importante aclarar que en esta expresión se sintetizan una suerte de interpretaciones no específicas de la obra del pensador alemán. Nietzsche invitó a sus lectores a no quedar adheridos a sus pensamientos, el que lo ha entendido es aquel que ha hecho algo nuevo con sus escritos, con sus ideas. Bajo este mandato ultrahumano aquí se anticipan algunas nociones que en la presente interpretación se irán desprendiendo de las intervenciones de Nietzsche al pensamiento de su época. Es decir, nociones tales como performatividad, entre, comunidad de vivientes, etc. Se desprenden de elucubraciones nacidas en el pensamiento del filósofo alemán pero no se hallarán en sus producciones en forma específica y literal.

¹⁵ Cfr. *FG*, [Mp II 18], *BAW* 2, p. 54 y ss.

¹⁶ Cfr. C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Volumen 1: Infancia y juventud*, trad. cit., p. 26.

¹⁷ Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, Tusquets editores, Barcelona, 2001, p. 45.

realizando una exhortación a salir de la confusión intelectual en la cual se encuentra subsumido el pueblo alemán. Comienza a preocuparse el incipiente pensador por la falta de pensamiento crítico que tiene la masa de creyentes cristianos. Su creencia acrítica no les permite advertir que la religión que profesan se funda en supuestos que nunca dejarán de ser un problema: la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la inspiración divina, etc.

Yo he intentado negarlo todo: ¡oh, derribar es fácil, pero construir...! E incluso derribar parece más fácil de lo que es; estamos tan determinados en nuestro interior por las impresiones de nuestra infancia, por los influjos de nuestros padres, de nuestra educación, que aquellos prejuicios tan profundamente arraigados no se dejan fácilmente extirpar con argumentos racionales o con simple voluntad. La fuerza de la costumbre, la aspiración a lo superior, la ruptura con todo lo establecido, la disolución de todas las formas de sociedad, la duda de si la humanidad no se ha dejado, durante dos mil años, inducir a error por una quimera, el sentimiento del propio atrevimiento y temeridad: todo esto determina un conflicto sin salida, hasta que, por fin, experiencias dolorosas, acontecimientos tristes reconducen nuestro corazón a la antigua fe de la infancia. Pero observar la impresión que estas dudas producen en el ánimo, eso debe ser para cada uno una contribución a su propia historia cultural. No se puede por más que imaginar que también algo queda adherido, un resultado de toda aquella especulación, que no siempre es un saber, sino, también una fe, más aún, algo que por sí mismo suscita o reprime a veces un sentimiento moral¹⁸.

No sería extraño que una suerte de asombro despierte en los intérpretes y los lectores de Nietzsche recorrer estos escritos luego de haber estudiado su obra publicada; pues este párrafo pareciera preanunciar todos sus escritos¹⁹. ¿No es acaso toda su obra escrita (tanto

¹⁸ *FG*, [Mp II 18], *BAW* 2, pp. 55-56. *FH*, p. 202.

¹⁹ En esta misma línea escribe Diego Sánchez Meca: “Aunque más directamente han de comprenderse también en esta misma línea escritos tan importantes como *Fatum e historia*, *Libertad de la voluntad y fatum* o *Euforión*, en los que hay un claro desmarcarse de los valores y esquemas conceptuales del pasado. En concreto en el primero de estos fragmentos despuntan ya los primeros signos de los grandes temas de su madurez filosófica, como por ejemplo el *amor fati*, el *ewige Wiederkunft des Gleichen*, la crítica al Estado monstruo nivelador de las diferencias, el cristianismo como promotor del nihilismo y de la decadencia, sus opiniones sobre la historia y la ciencia, etc.” Ver: *El itinerario intelectual de Nietzsche*, Tecnos, Madrid, 2018, p. 16.

la publicada como la póstuma) un martillar todo (negar si parafraseamos la literalidad del texto citado), un constante tratar de derribar las edificaciones conceptuales que significan la cultura, especialmente sus fundamentos y las sombras de los mismos? Sin embargo, hay un quedar adherido que ya desde su juventud advierte e identifica con lo moral, y lo localiza específicamente en la creencia. El joven Nietzsche ha comprendido que así como las costumbres son resultado de una época, también la moral es el resultado del desarrollo de la humanidad. La vertiente performativa que comienza a avisarse en dichas afirmaciones permite entender cómo lo humano de algún modo, empieza a ponerse en el horizonte de una nueva concepción ontológica que inicia su peregrinar y comienza a estar en camino. La siguiente afirmación en perspectiva ultrahumana permite avanzar en esta línea:

Apenas sabemos, en efecto, si la humanidad misma no es sólo un escalón, un periodo en lo universal, en el devenir, si ella no es una manifestación voluntaria de Dios. ¿No es acaso el ser humano tan sólo la evolución de la piedra a través de los estados intermedios del vegetal y del animal? ¿Se habría alcanzado ya aquí su consumación y no habría aquí también historia? ¿No tiene este eterno devenir jamás un final? ¿Cuáles son los resortes de este gran reloj? Están ocultos, pero son los mismos en ese gran reloj que llamamos historia. El cuadrante son los acontecimientos. De hora en hora la aguja va avanzando para, pasadas las doce, comenzar de nuevo su curso, con lo que un nuevo período del mundo empieza²⁰.

Bajo una lupa minuciosa la metafísica que todavía atraviesa estas afirmaciones no es sin duda otra que la tradicional que perdurará durante varios años más en los escritos del joven filólogo²¹. Introducir esas preguntas bajo el modo de un «*acaso*», un «*quizá*», permiten releer dichas afirmaciones entrecerrando un poco los párpados y buscando las entre líneas que allí guardan alguna intempestividad de perpectivismos. Pues dichos interrogantes son los primeros movimientos sísmicos que operan como preludio del temblor (*Erdstoss*) anunciado en el prefacio de la primavera de 1886 que Nietzsche

²⁰ *FG*, [Mp II 18], *BAW* 2, p. 56. *FH*, p. 202.

²¹ Es importante tener en cuenta que ateniéndonos a una lectura estricta de la obra del autor, recién en *Menschliches, Allzumenschliches* se podrá afirmar sin titubeos que ha iniciado la destrucción de la metafísica a golpes de martillo.

incluirá en la reedición de *Menschliche, Allzumenschliches*. La idea de que el devenir de la piedra en humano no tiene un final y va dejando una historia (entendiendo aquí esa huella de las costumbres que luego operan como creencias), ¿no es «*acaso*» el anticipo de que la concepción sobre lo humano es una idea regulativa, una ficción producida *en* un proceso histórico y socio-cultural que no tiene *telos*? ¿No es acaso el anticipo de un corrimiento de los humanismos antropológicos, o incluso antrópicos? Afirma Nietzsche:

El *fatum* predica continuamente este principio: «Los acontecimientos son los que determinan los acontecimientos». Si éste fuera el único principio verdadero, el ser humano sería entonces un juguete para fuerzas que actúan en la oscuridad; libre de responsabilidad por sus errores, libre en fin de distinciones morales, un eslabón necesario en una cadena. ¡Feliz él cuando no se da cuenta de su situación, cuando no se debate convulsamente con las cadenas que le atan, cuando no intenta perturbar, con placer delirante, el mundo y su mecanismo!

Tal vez, del mismo modo que el espíritu sólo puede ser la sustancia infinitamente más pequeña, y el bien la evolución más sutil del mal mismo, la voluntad libre no es otra cosa que la potencia suprema del *fatum*. La historia universal sería entonces la historia de la materia, si se toma el significado de esta palabra en un sentido infinitamente amplio. Pues es preciso que existan otros principios superiores, ante los cuales todas las diferencias confluyan en una gran unidad, ante los cuales todo sea evolución, sucesión; y todas las cosas fluyan hacia un enorme océano donde se encuentren de nuevo todas las palancas evolutivas del mundo, unificadas, fundidas, como todo-uno²².

Nietzsche elige la categoría de *Fatum* para expresar ese conjunto de fuerzas variables que vienen de la exterioridad del cuerpo y pujan por simbolizar la carne que somos incluso desde lo previo al embrión. La *historia* será la categoría que cruce, no sólo los antepasados simbólicos a partir de los cuales el ser humano se constituye en un «somos» común,

²² FG, [Mp II 18], BAW 2, p. 59. FH, p. 204.

también los efectos identitarios que se reúnen en la categoría de *Ich* y fuerzan a cada ser humano a pensarse en términos de libre voluntad²³.

El joven pensador se resiste a pensar el sentido y la finalidad de la vida como algo preexistente a la vida individual, a la vida humana o a la vida en general; tampoco se resigna a pensar una vida sin sentido ni finalidad, aunque como dice este sea difícil de construir. Encontrar este pensamiento en *Fatum und Geschichte* brinda elementos que permiten pensar el trayecto recorrido en su obra como un itinerario de desasimiento de los principios onto-teológicos cristianos, pero quizá no de sus metas fácticas: “en su tratado el joven Nietzsche tantea por primera vez la voluntad de incremento de la vida como una especie de trascender inmanente”²⁴. El destino es lo estable, y la libertad es la singular apertura y movilidad en medio de un mundo determinado. Nietzsche piensa la voluntad libre como suprema potencia del destino. Él quiere evitar que el mundo se desgarre en un dualismo de determinación y libertad. La unidad se mantiene en una tensión entre polos²⁵. El individuo se halla tensionado entre dos polos, pero no debe doblegarse a ninguno de ellos: Dios y la naturaleza. La libertad absoluta y el automatismo. El idealismo y el materialismo. Las influencias de estas corrientes en el pensamiento del autor son fáciles de identificar en toda esta etapa de juventud. Especialmente desde *Die Geburt der Tragedie* hasta la última *Unzeitgemässe Betrachtungen* dedicada a Wagner. En sus comentarios a la cultura de la época aparece continuamente una crítica al espíritu alemán y posteriormente al espíritu europeo en general. Utiliza la idea de *decadencia*²⁶

²³ Aquí se coincide con Safranski en ver en esta obra la ruptura del joven Nietzsche con todo su mundo familiar. Dice: “¿Qué realidad queda una vez sustraídas las fantasías religiosas? El alumno de Pforta tiembla de valentía cuando plantea esta pregunta, y se da a sí mismo la respuesta: queda la naturaleza en el sentido de las ciencias naturales, un universo penetrado por leyes; y queda la historia como sucesión de acontecimientos donde actúa la causalidad y la casualidad, sin ningún fin en el conjunto que podamos conocer”. R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. cit., p. 36.

²⁴ *Ibid*, p. 37.

²⁵ Cfr. *Idem*.

²⁶ A lo largo de la obra de Nietzsche se encuentran principalmente dos expresiones asociadas a la idea de decadencia. En la primera etapa de la producción, Nietzsche utiliza la expresión alemana *Verfall*. Recién en un *Nachgelassene Fragmente* de fines de 1876 y el verano de 1877 refiriéndose a la cultura española que aparece en el Quijote de Cervantes utiliza la expresión “decadence” (cfr. *NF*, 23 [140], *KSA* 8, p.453). Las expresiones galesas “*décadent*” o “*décadence*” van a aparecer recién en los fragmentos póstumos de 1884 en adelante. Dicha terminología va a ser utilizada también en todas sus últimas obras publicadas: *Der Fall Wagner*, *Der Antichrist*, *Götzen-Dammerung*, *Ecce Homo* y *Nietzsche contra Wagner*. Si bien sus usos no siempre van en el mismo sentido, como expresa M. B. Cragnolini, el término *décadence* Nietzsche lo utiliza básicamente en dos sentidos. Por un lado, un sentido más fisiológico que tiene que ver con el debilitamiento de las fuerzas vitales; por otro lado, un sentido socio cultural, son las fuerzas de un pueblo las que están debilitadas. Ambos procesos se relacionan con la manifestación de debilidad de la voluntad de poder, ya sea en un sentido singular o en un sentido plural. (cfr. *Nietzsche, camino y demora*, ed.cit, 2003, p. 57 y ss). En este sentido es importante dejar en claro desde el comienzo de este trabajo que la noción de *décadence* es interpretada desde una perspectiva estético-política y que es un hilo conductor que

para agrupar todo aquello que debe ser abandonado y que hoy identificaríamos con la noción de sujeto moderno y con la *Bildung*. Los pensamientos de Nietzsche documentados en estos escritos están teñidos (no identificados) con los rasgos románticos e idealistas de aquellos años, también aparecen referencias a los materialismos (bajo el signo de cierta sospecha). No es tan sencillo encuadrar con su pensamiento en ninguna de estas corrientes filosóficas. Sus ideas se encuentran tironeadas entre las miradas materialistas e idealistas de dicha época. Él trata de darle respuestas a ambas posiciones, por momentos parece oscilar entre ambas perspectivas ideológicas sobre sus conceptos de vida. Con el correr de los años entenderá que ambas responden a los signos de la *decadencia cultural e intelectual* de la época que él terminará identificando con el pesimismo y la negación de la vida y la existencia. Quizá pueda interpretarse que el tránsito por los pensadores materialistas y por los idealistas le ofrecen a Nietzsche las puntas del arco que tensan la cuerda de su desarrollo intelectual para que la flecha se termine disparando *un paso más allá* en la búsqueda de nuevas errancias teóricas.

Entre sus escritos de 1865²⁷ se puede notar la preocupación particular que comienza a ocupar la mente de Nietzsche respecto a la revisión de sus creencias cristianas. En un verdadero trabajo de hermenéusis bíblica, el joven Nietzsche explora las distintas afirmaciones evangélicas del libro de *Los Hechos* y de las cartas paulinas referidas a la resurrección de Jesucristo y a la idea de un cuerpo espiritual (inmaterial) sin carne y sin sangre pero que seguiría teniendo la misma identidad según las afirmaciones bíblicas. También trabaja sobre las configuraciones cósmico-metafísicas de la visión cristiana, de las continuidades y discontinuidades de las reformas luteranas y cierra dichas anotaciones con la afirmación de que “La Tierra es un lugar de destierro. El cuerpo es una prisión. Debemos estar llenos de odio y asco hacia la vida. El hombre siente una atroz voluptuosidad en pisotearse. La Tierra, junto con sus intereses, se contrapone tajantemente a lo celestial”²⁸. Nietzsche entiende que independientemente de la reforma,

permite atravesar su obra, a pesar de que aparece utilizada tardíamente en su obra fragmentaria. Desde una perspectiva histórico-filológica puede consultarse el trabajo de Karl Pestalozzi. El intérprete allí estudia la recepción del término en el trabajo reflexivo sobre el nihilismo que Nietzsche realizó en sus últimas producciones (cfr. “Nietzsche Baudelaire-Rezeption” en: *Nietzsche Studien* 7, 1978, p. 158-188).

²⁷ Cfr. “Zum Leben Jesu”, [Mp VI 8], *BAW* 3, p. 100. *OC I*, p. 209 y ss. Para profundizar las influencias cristianas que recibió Nietzsche se han consultado los trabajos de M. Pernet, *Das Christentum im Leben des jungen Nietzsche*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989 y el trabajo de J-L. Nancy, “Notre interdit!: sur la vérité au sens moral chez Nietzsche”, en *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 63 y ss.

²⁸ *WpO*, [Mp VI 15], *BAW* 3, p. 127. *Vmop*, p. 213.

el mundo cristiano en su conjunto no ha podido apropiarse de la irrupción copernicana en el ámbito del saber sobre el mundo. Y, por tanto, la tierra continúa siendo el *topos* inapropiado para la configuración de la vida humana. La huida del mundo sigue siendo una clave central del mensaje cristiano²⁹ que va diferenciando cada vez más, al menos desde su lectura veinteañera, la comprensión de la vida humana como más calificada que la animal a los ojos de Dios: “«Si no hubiera cielo ni hubiera infierno, entonces podríamos entregarnos impunemente a la naturaleza animal». Éste es un pensamiento fundamental en Pablo”³⁰. Nietzsche concluye afirmando sobre la visión moderna del mundo: “*La concepción copernicana del mundo* corre por las venas de los tiempos. La diferencia entre el cielo y la tierra desaparece. Con ello desaparece también el infierno. Y con ello *los ángeles y los demonios. La doctrina de Dios*. Dios no posee razón, sino que es la razón. La idea de lo bueno, de lo bello, *patí deum*”³¹.

Estas indagaciones van acompañadas de un naciente espíritu científico que va centrando sus preocupaciones en la vida de los seres humanos, en la configuración de sus formas de vida, pero con un matiz cada vez más atrapado por la atmósfera gravitacional de la Tierra.

El plan de mis investigaciones es éste. Quiero, ante todo, conocer al hombre empíricamente y no dejarme llevar en ello por ninguna creencia previa. Una vez cumplida la ley de la especificación, entonces me será posible determinar lo homogéneo. Pero no podré separar al hombre de las cosas. Por ello habrá de establecerse qué son las cosas sin los hombres, y qué las cosas con los hombres³².

En 1865 escribe a Lisbeth, su hermana: “Aquí se esperan los caminos de los hombres; si aspiras a la paz del alma y a la felicidad, límitate a creer; si quieres ser discípulo de la verdad, investiga. Entre uno y otro extremo hay muchos puntos de vista intermedios. Pero

²⁹ Nietzsche en el desarrollo de su pensamiento irá agenciando la idea de que cristianismo y platonismo en este punto son exactamente lo mismo. En *GD*, “Wie die “wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde” esto puede verse de forma muy notoria.

³⁰ *EbW*, [Mp VI 15], *BAW* 3, p. 128. *Vmop*, p. 214.

³¹ *DmW*, [Mp VI 15], *BAW* 3, p. 128. *Cmm*, p. 214.

³² *Idem*, p. 221

lo que importa es el objetivo fundamental”³³. No solamente se hace patente su curiosidad, su sospecha sobre lo conocido, su inclinación a la verdad, claramente comienzan a evidenciarse sus inquietudes filosóficas. Por un lado, aquellas referidas a las cuestiones metafísicas, pero también las que abordan temáticas antropológicas. Entre sus anotaciones de aquellos años, se pueden comenzar a mapear sus primeras intuiciones sobre la subjetividad. Nietzsche esboza pensamientos sobre la constitución identitaria en términos de cruce, de lucha entre fuerzas externas e internas³⁴: “Los estados de ánimo proceden, pues, bien de la lucha interna, o de una presión externa sobre el mundo interior”³⁵. Entre los años de su permanencia en Bonn y en Leipzig, el joven estudiante inicia un proceso de búsqueda que lo hará a distanciarse paulatinamente de todas aquellas creencias sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo que desde su infancia le habían inculcado tanto la familia paterna³⁶ como su propia madre. El abuelo de Nietzsche, Friedrich August Ludwig Nietzsche, inicia una tradición familiar como pastor protestante de Eilenburg que continúa su hijo Karl Ludwig, padre de Nietzsche. Que a su vez se casa con Franziska Oehler, hija y nieta también de pastores protestantes. Estos datos sólo tienen sentido en pos de ilustrar el marco familiar en el cual fue creciendo el niño Fritz, que influenciado por esta herencia, comienza a inclinar su vida en esa misma dirección. Abandonar la casa materna para ir a Pforta, luego a Bonn y de allí a Leipzig permitirá empezar a llevar a cabo las inquietudes intelectuales que ya aparecían en su antepasados cercanos, pero en una dirección propia. De los intereses teológico-religiosos comienza un peregrinar hacia las inquietudes científicas que primero se vincularán con las cuestiones filológicas, pero que ya desde su despertar se puede entrever cómo la problemática filosófica está presente. El abandono de Dios no es sólo una cuestión vocacional, empieza a marcar su pensamiento y a movilizar sus creencia hasta el punto de necesitar desatar

³³ C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. I. Infancia y juventud*, trad. cit., p. 133.

³⁴ Si bien en estos textos solo puede percibirse este cruce en términos de oposición de fuerzas que claramente aparecerán en la oposición de las dos divinidades griegas (Apolo y Dionysos) en *Die Geburt der Tragödie*, también puede verse el antecedente de un pensamiento de la tensión. El sí y el no. Es decir, el antecedente a la noción de *Wille zur Macht* y a la noción de «*Zwischen*» que propone M. B. Cragnolini para interpretar el entrecruzamiento de fuerzas de la *Wille zur Macht*. Cfr. M. B. Cragnolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed. cit.

³⁵ “Ueber Stimmungen”, [Mp II 40], *BAW 2*, p. 407. *O.C. I*, p. 218.

³⁶ Es sabido que su padre Ludwig Nietzsche fallece en 1849. Al año siguiente, su madre Franziska, debe tomar la decisión de abandonar Röcken y mudarse a Naumburg con Erdmuthe (madre de Ludwig) y sus dos cuñadas: Auguste y Rosalie. Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Volumen I: Infancia y juventud*, trad. cit., pp. 33 y ss.

esas concepciones³⁷. En este sentido, su interés por la filología irá profundizando estos aspectos de su pensar.

Janz³⁸ comenta los escritos y anotaciones de la época en que Nietzsche escribe *Fatum und Geschichte* afirmando que si bien estos escritos mitigados y dominados por una conciencia alerta y despierta, son la primera erupción de su ser espiritual; marcan un comienzo, evidentemente imperfecto, pero que asume desde el inicio un programa de vida y pensamiento en forma completa. Gran parte de las temáticas más relevantes de su producción están aquí apuntados: “unos temas a los que a partir de este momento, tensado su ánimo en círculos más amplios y cada vez más rico en descubrimientos, volverá una y otra vez con pasión creciente y con lucidez cada vez más penetrante”. Cierra Janz el capítulo 4 del primer tomo diciendo:

También vienen prefigurados aquí, aún cuando sólo como tentación y ensayo: el ateísmo, la transvaloración de todos los valores de dos siglos, la penetración en la relatividad de los sistemas morales, la filosofía del devenir y de la inocencia del devenir. Y también vemos prefigurada la idea de que el hombre es algo que hay que superar: por primera vez toma en Nietzsche la palabra el superhombre, tal como pudo verlo en el Edda, dedicada a Byron, su poeta preferido, en diciembre de 1861. También viene ya prefigurada aquí la idea del *ewige Wiederkunft des Gleichen* y del filósofo e historiador como profeta y legislador, llamado a remover el pasado entero del mundo. Pero también la idea del *amor fati*, que luego vendría a tener un desarrollo tan extraordinario.

Igualmente encontramos prefiguradas las ideas supuestamente «positivistas» del llamado segundo período de Nietzsche en su referencia a la «estructura fatalista del cráneo y de la columna vertebral». La crítica de la conciencia y del espíritu y la problemática del individuo en la sociedad y en la historia. Con no menor claridad viene expresado aquí también el odio -que le acompañaría durante toda su vida- a la

³⁷ Escribe Lou Andreas-Salomé en *Friedrich Nietzsche en sus obras*: “La primera transformación con la que Nietzsche tuvo que luchar en su vida intelectual queda muy atrás, en el crepúsculo de su niñez, o mejor dicho, en sus años de adolescencia. Se trata de la ruptura con la fe eclesíástica cristiana. Esa separación rara vez se menciona en sus obras. A pesar de ello, pue de considerarse como el punto de partida de sus transformaciones porque vierte una luz característica sobre la singularidad de su evolución”. (Cfr. Lou Andreas Salomé, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Barcelona, editorial minúscula, 2005, p. 103)

³⁸ Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. I. Infancia y juventud*, trad. cit., p. 87.

idea de la igualdad de los hombres, que ve en la base del socialismo y del comunismo. A ello hay que unir que el conjunto viene empapado del sentimiento de un hombre que está a caballo entre dos épocas y que medio temblando, medio inclinándose a un gran sí de su alma, ve irrumpir una nueva era, un ulterior estadio evolutivo, en el que la humanidad, plenamente consciente de su fuerza y su tarea, acceder a la edad viril³⁹.

§2

Entramado metafórico

Otro punto relevante para el desarrollo de esta investigación tiene que ver con lo referido a la concepción sobre el lenguaje⁴⁰ que se va armando en la perspectiva del joven Fritz. Una influencia poco conocida por la casi ausencia total de referencias en su correspondencia y en sus escritos es la de su contemporáneo Gustav Gerber. Según los registros de la Universidad de Basilea, Nietzsche tomó contacto con el primer volumen de *Die Sprache als Kunst* en septiembre de 1872⁴¹. Es a través de Gerber que Nietzsche recibe la tradición de Humboldt⁴². Según Gerber cuando se busca describir el lenguaje

³⁹ *Ibid*, p. 92.

⁴⁰ El abordaje que aquí se hace sobre la temática del lenguaje no agota los estudios ni los escritos de Nietzsche sobre el tema, se destacan algunas cuestiones relevantes para la interpretación que se busca desarrollar en pos de sostener una argumentación solvente. Para el tratamiento del tema se ha trabajado principalmente las siguientes producciones: Enrique Lynch, *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*, Barcelona, Destino, 1993; C. Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlín, Gruyter, 1988, T. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlín, Gruyter, 1988; L. E. Santiago Guervós, "Nietzsche y los límites del lenguaje: la fuerza del instinto", en: L. E. Santiago Guervós (coord.), *Actualidad del Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento. Philosophica malacitana*, Supl. 2, 1994, pp. 115-130; Juan Luis Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 143-159.

⁴¹ Cfr. L. Crescenzi, "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)", en: *Nietzsche-Studien* 23, 1994, pp. 388-442.

⁴² Cfr. F. Nietzsche, *Obras Completas Volumen II Escritos Filológicos*, trad. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Editorial Tecnos, Madrid, 2013, p. 811 y ss. Allí señala de Santiago Guervós que "no obstante, y a pesar del enorme influjo que representa la obra de Gerber en las formulaciones teóricas de Nietzsche sobre el lenguaje, éste tan sólo le menciona una vez en el §3 de su *Darstellung der antiken Rhetorik* en una nota a pie de página. Al contrario de lo que sucede curiosamente con escritos como los de Kant, Schopenhauer o Wagner, o con los de Lange o Hartmann, con los que Nietzsche polemiza a través de sus libros, notas o cartas, con Gerber no sucede lo mismo. Y sin embargo, la obra de Gerber, como se ha demostrado recientemente mediante estudios paralelos, constituye ese

vivo no es conveniente acudir a la sintaxis y al léxico ya que son abstracciones justificables para la ciencia del lenguaje. Lo que se debe hacer es comprender al lenguaje como forma de arte: “Lo fundamental es el *impulso artístico (Kunsttrieb)* cuyo producto es ese arte inconsciente o creación inconsciente”⁴³. Afirma Gerber que nada puede ser más falso que considerar que el ser humano a través del lenguaje designa las cosas en el mundo. La esencia del lenguaje no es ser un medio de comunicación “su carácter original, ahora *olvidado* por el hombre, es ser una «obra de arte»”⁴⁴. Es evidente que comienza a trazarse un nuevo modo de comprender la relación entre lenguaje y mundo que se enfrenta a todas las teorías filosóficas que sustentan las abstracciones del lenguaje y con ello configuran las estructuras de la realidad. “Los filósofos se olvidaron de que los conceptos abstractos son imágenes y tienen un origen sensible”⁴⁵. Como concluye de Santiago Guervós: “se puede decir que las ideas fundamentales que Nietzsche sostiene con Gerber son: que el lenguaje es una especie de arte inconsciente; que la génesis del lenguaje va de imagen en imagen; la idea de que las palabras son desde el comienzo tropos; que el lenguaje es esencialmente metafórico y, finalmente, que es imposible que el lenguaje pueda describir la realidad”⁴⁶.

En *Darstellung der antiken Rhetorik*⁴⁷, Nietzsche sostiene que el lenguaje no es la obra consciente de un solo sujeto, tampoco de una colectividad⁴⁸. El joven filólogo entiende que el lenguaje para ser elaborado por un solo individuo es demasiado complicado, y para ser elaborado por la colectividad tiene una coherencia unitaria imposible de lograr. El lenguaje es todo un organismo. A la luz del pensamiento adulto del autor, esta sentencia se vuelve un interesante antecedente que permite visualizar cómo Nietzsche va estructurando su idea sobre los efectos constitutivos del lenguaje en la relación comunidad-subjetividad. Esta conclusión se apoya sobre dos premisas. Por un lado, el filósofo piensa que todo desarrollo consciente de la mente sólo es posible con el soporte

eslabón perdido que faltaba para poder elucidar además de sus ideas sobre el lenguaje y la retórica, el influjo de Humboldt en Nietzsche, al que Gerber dedica gran atención”.

⁴³ Luis E. de Santiago Guervós, “Prefacio”. En: F. Nietzsche, *Obras Completas Volumen II Escritos Filológicos*, ed. cit., p. 812.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Como señala Glenn Most en su artículo “Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung”, en estos escritos preparatorios del *Curso sobre retórica* de Nietzsche, se cruzan la perspectiva histórica de la retórica representada por Westermann, Spengel, Volkmann y Blass; con la perspectiva filosófico-lingüística de la retórica de Gerber. (Cfr. Tilman Borsche y otros, «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, W. de Gruyter, Berlín, 1994, p. 32 y ss.)

⁴⁸ Cfr. *KGW*, II, 4, pp. 413-502.

del lenguaje. Pensamientos tan complejos, agudos y profundos como el de los seres humanos no son posibles si se contara específicamente con el lenguaje sonoro de los animales. En este sentido, el lenguaje funciona como un maravilloso y perspicaz organismo que contiene los más profundos conocimientos filosóficos. Nietzsche entiende que el desarrollo del pensamiento consciente es perjudicial para el lenguaje porque se resiente el aspecto filosófico y se desencadena una decadencia de la cultura. El joven pensador considera que el lenguaje es fruto del instinto. En los seres humanos sucede lo mismo que en las abejas o en las hormigas y los restantes seres vivientes. Aclara que no hay que interpretar al instinto como el resultado de una reflexión consciente, ya que no es la simple consecuencia de la organización corporal ni el resultado de un mecanismo situado en el cerebro. Tampoco es el efecto de algo que le viene al espíritu de fuera o extraño a su esencia. El instinto es la obra más propia del individuo o de una colectividad, surge del carácter. Éste es incluso idéntico con el núcleo más íntimo de un ser. Por tanto, Nietzsche entenderá que la infinita finalidad de los organismos y la falta de conciencia en su origen es el problema propio de la filosofía⁴⁹.

Los razonamientos nietzscheanos de esta época aparecen plagados de discusiones e ideas que el joven filólogo va extrayendo de las lecturas sobre las diferentes corrientes científico-filosóficas decimonónicas. Para «*llegar a ser el que se es*», sus pensamientos necesitan desprenderse de las interpretaciones biologicistas y naturalistas, pues se respira en sus afirmaciones cierta tendencia apriorística⁵⁰. Sin embargo, estos escritos permiten dejar señalado cómo se va gestando en la perspectiva del filósofo la idea de tensión entre lo singular y lo plural, y la idea de lo instintivo como surgimiento de lo simbólico. Además, el enigma antiguo que repone en el escrito donde cita la sentencia que habían concluido tanto los indios como los griegos de que no se debe pensar en el origen del lenguaje⁵¹, también debe ser traída al presente. En dicha cita evidencia cómo desde su etapa juvenil la cuestión filosófica sobre el origen se halla entre sus intereses principales. Afirmar que no tiene sentido buscar el origen del lenguaje si bien no es una sentencia de carácter genealógico en el sentido estrictamente nietzscheano, deja trazado un antecedente que habilita una comprensión más clara del desarrollo de su pensar.

⁴⁹ Cfr. *Idem*.

⁵⁰ En el capítulo 5 se dejará claramente expresado cómo las teorías evolucionistas de la época lo ayudan a Nietzsche para desasirse de sus supuestos schopenhauerianos y kantianos.

⁵¹ Cfr. *KGW, II, 4*, p. 413 y ss.

Nietzsche escribe años más tarde en “Versuch einer Selbstkritik” que si se desplaza el significado de apariencia desde la apariencia bella del arte a la apariencia doxásica de la retórica podría seguir teniendo validez la tesis de que toda vida se basa en la apariencia⁵². Esto permite describir el mundo con categorías retóricas ya que el mismo está constituido completamente de un modo retórico. El mundo accesible a los hombres no es más que el reflejo de *su* opinión sobre el mundo. El hombre conoce el mundo sólo en la medida en que él se conoce⁵³. Evidencia Nietzsche una antropomorfización inevitable del mundo que impacta directamente en la relación del *logos* con la *doxa* y la *episteme*. Nietzsche entiende que el lenguaje es esencialmente retórico, porque en la medida en que realiza la transposición o transferencia de una excitación o impulso al ámbito del *logos*, dicha articulación sucede sobre la *doxa*, y no sobre la *episteme*. He aquí la potencia del lenguaje. Habilita un mundo de significados que a su vez implica una limitación del mismo, por ello lo verdaderamente importante es la «persuasión», la *fuerza* del convencimiento, que es lo que en realidad ha de jugar un papel esencial en la percepción del mundo y en la comunicación con los demás⁵⁴. En este sentido, Nietzsche está asumiendo una definición aristotélica de la retórica entendiéndola como una fuerza, la fuerza del lenguaje. Es decir, la retórica no es *episteme* ni *tekne*. Nietzsche traduce el concepto aristotélico de *dynamis* por el de *Kraft*. La persuasión cobra un valor particular, pues evidencia la fuerza y el poder que tiene el lenguaje. Pero dicha fuerza y dicho poder solamente pueden ser comprendidos en la puesta en juego de la palabra, el decir, el recitar. La palabra que fluye y atraviesa los tímpanos, resuena en los cuerpos. Nietzsche ve en los griegos y en los romanos un manejo extraordinario del sentido del ritmo. El profesor de Basilea entiende que para los griegos escuchar la palabra hablada era siempre ocasión de un formidable ejercicio continuo ya que ellos conocían una verdadera poesía sin la mediación del libro. En este sentido, Nietzsche entiende que los estudiantes de su época -él incluido- son mucho menos brillantes y más abstractos. Aristóteles llama retórica a esa fuerza que tiene el poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona. Dicha fuerza es la esencia del lenguaje. El lenguaje al igual que la retórica tiene una relación con la esencia de las cosas, por lo tanto, también con lo verdadero. El lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas⁵⁵. Como es

⁵² Cfr. *GdT*, §5, *KSA I*, p. 18. *NdT*, p. 63.

⁵³ Cfr. *NF*, 19 [118], *KSA*, 7, p. 458.

⁵⁴ Cfr. Luis E. de Santiago Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en: Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000, p. 24.

⁵⁵ Cfr. *KGW*, II, 4, p. 416 y ss.

sabido, Nietzsche tenía una profunda admiración por la riqueza desbordante de la lengua griega: “Un pueblo que tiene seis casos y conjuga sus verbos con cien formas posee un alma totalmente colectiva y desbordante y el pueblo que ha podido crearse una lengua así ha difundido a plenitud de su alma sobre toda la posteridad”⁵⁶. Nietzsche intuye el potencial creativo y transformador que tiene la retórica. El arte retórico ejerce un poder directo sobre las cosas humanas. La palabra ocupa un lugar de omnipresencia, esa vinculación con lo esotérico y con lo divino. Nietzsche interpreta que esa fuerza, ese poder de la palabra, viene de la tradición subterránea de la que surge la retórica: *Mythos*. Por ello, su fuerza consiste en persuadir y no en demostrar, en convencer mostrando, no en explicar describiendo realidades objetivas. *Doxa y episteme*. Apariencia y verdad.

Como ya se ha expresado, Nietzsche entiende que debajo de la actividad de la conciencia lingüística, hay una actividad inconsciente del lenguaje que es demasiado compleja para haber sido o para ser realizada por un individuo solo, pero sin embargo, demasiado homogénea para ser obra de una masa. De algún modo, está el indicio de ese cruce que se produce en el encuentro de la singularidad material del cuerpo y el lenguaje instituido en una cultura. Por un lado, habría una asociación entre lo que podría llamarse un inconsciente lingüístico y el instinto. Por otro lado, estaría la formación de representaciones -en el cuerpo (*Leib*)- que van performateando las intuiciones sensibles que el animal humano adquiere y desde las cuales interpretará el (*su*) mundo. Por lo tanto, no puede concebirse el lenguaje como el resultado de una actividad consciente de reflexión. Su origen se devela como *a priori* en la medida que se incorpora en un estado pre-consciente y pre-reflexivo. Incluso podría afirmarse que es la condición de posibilidad de la conciencia y de la reflexión. Desde el punto de vista de una cultura ya conformada estas apreciaciones son aceptables, sin embargo queda por responder cómo fue su génesis. Para ello hay que analizar la transición que se fue dando en la perspectiva estética de su pensamiento desde la música hacia la retórica. Independientemente de este cambio en la mirada estética de Nietzsche, lo que no se modifica es la prioridad le otorga al arte en relación a la configuración de las formas de vida. La justificación estética nunca dejará de ocupar un lugar predominante en su perspectiva teórico-vital.

La concepción del origen del lenguaje como algo instintivo, inconsciente, ya estaba en Schopenhauer, Rousseau, Hartmann. La originalidad de Nietzsche consiste en poner el

⁵⁶ *NF*, 37 [6], *KSA* 7, p. 832. *FP*, p. 624.

énfasis en lo inconsciente del instinto y su fuerza creativa frente a lo racional. Para Nietzsche el lenguaje tiene un aspecto simbólico y otro figurativo. En el §333 de *Die Fröhliche Wissenschaft* Nietzsche admite explícitamente lo inconsciente. En esta ocasión el filósofo parte de la pregunta ¿Qué es conocer? Para responder, él comienza citando a Spinoza: “*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* [¡No reír, no llorar, no odiar, sino entender!]”⁵⁷. ¿Qué implicaría entender -se pregunta Nietzsche, sino la forma en que precisamente la risa, el llanto y el odio se presentan ante sí como sensibles? En primer lugar, cada uno de estos instintos profiere su parecer unilateral acerca de la cosa o de un acontecimiento. En segundo lugar, se plantea una lucha entre dichas unilateralidades que en algún momento debe llegar a un punto medio, un apaciguamiento, un dar razón a las partes, una especie de justicia y de contrato. Estas últimas escenas de reconciliación entre las tres partes llegan finalmente a la conciencia y daría finalmente lugar a hacer posible un conocimiento: “Nosotros, a quienes llegan a la conciencia las últimas escenas de reconciliación y ajustes finales de cuenta de este largo proceso, opinamos luego que *intelligere* [entender] es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; mientras que sólo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*”⁵⁸. Si bien la tradición occidental ha considerado al pensar consciente como el único modo de interpretar el pensar, “ahora despunta en nosotros la verdad de que la parte más grande de nuestro actuar espiritual transcurre de una manera inconsciente e insensible para nosotros”⁵⁹. En este sentido, para Nietzsche, la retórica sería el aspecto consciente del lenguaje y por ello es susceptible de perfeccionamiento. Sarah Kofman se pregunta por el motivo por el cual se añade el modelo de la retórica al de la actividad artística si en este último ya veía un buen modelo de la actividad inconsciente. Ella entiende que Nietzsche no solamente busca dar un paso más en el desarrollo de sus ideas filosóficas sobre el lenguaje, sino que también quiere profundizar en el modelo artístico para explicitar su función desarticuladora de la oposición entre realidad y apariencia. Además, siguiendo las huellas shopenhauerianas, permite alcanzar la comprensión de que sin el hombre el mundo no existiría ni tendría sentido. Pues, la actividad artística al inventar las formas

⁵⁷ *FW*, §333, *KSA* 3, p. 558. *CJ*, p. 191.

⁵⁸ *Idem. Ibid*, p. 192. La expresión “während es nur ein gewisses Verhalten der Triebe zu einander ist” es traducida por José Jara como “mientras que sólo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*”. Aquí conviene hacer la aclaración de que el término “*einander*” que Jara traduce por “entre sí” significa “uno hacia el otro” o “recíprocamente”, nada tiene que ver con la interpretación de “entre” (*Zwischen*) que se realizará en este trabajo.

⁵⁹ *Idem*.

instituye los valores y las significaciones sobre el mundo⁶⁰. Como ya se ha expresado, la mediación entre las cosas y el cuerpo la ocupará la metáfora; ello habilitará interpretar al ser humano como animal metafórico. La metáfora representa en el pensador alemán una especie fundamental del comportamiento humano. La metáfora es algo más que un simple tropo retórico. Dice de Santiago Guervós:

Algunos filósofos franceses (P. Lacoue-Labarthe, J. Derrida, S. Kofman, B. Pautrat, etc.) llegaron a interpretar la introducción de este elemento retórico en el pensamiento de Nietzsche como una *estrategia*, para, entre otras cosas, *desconstruir* desde *dentro* la propia metafísica y el sentido absolutista de «lo propio»; pero, más en concreto, dicha estrategia iría especialmente dirigida socavar la credibilidad en la estructura del concepto.⁶¹

Estas afirmaciones permiten comenzar a construir la hipótesis de que la figura de animal humano como el viviente que hace metáforas puede ser pensada como preludeo de los martillazos futuros que harán temblar definitivamente el aparato de la metafísica tradicional. Aquí Nietzsche da un paso fundamental al poner a la metáfora como elemento simbólico-figurativo previo al concepto. Afirma:

Pensemos un poco más en la formación de los conceptos: toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto cuando deja de servirle a la vivencia originaria, única y por completo individualizada, gracias a la cual se generó, por ejemplo, cómo recuerdo, y tiene que pasar a adaptarse a innumerables vivencias más o menos similares, esto es, hablando con rigor, nunca idénticas; es decir, tiene que valer al mismo tiempo para casos claramente diferentes. Todo concepto se genera igualando lo no-igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto «hoja» se ha formado prescindiendo arbitrariamente de esas diferencias individuales, olvidando lo que las diferencia, lo que suscita la idea de que en la naturaleza, además de hojas, hubiese

⁶⁰ Cfr. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris, 1972, pp. 52 s.

⁶¹ Luis E. de Santiago Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en: Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, trad. cit., p. 33.

algo que fuese la «hoja», una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas, dibujadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos torpes, de modo que ningún ejemplar hubiese resultado correcto y fidedigno como copia fiel de la forma primordial.

[...]

El no hacer caso de lo individual y lo real nos proporciona el concepto, del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, ni tampoco, en consecuencia, géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible. Pues también la contraposición entre individuo y género es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos atrevemos a decir que no le corresponda: porque eso sería una afirmación dogmática y, como tal, tan indemostrable como su contraria.

¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal⁶².

El concepto es un producto de la actividad metafórica de la cual se olvida su origen. Es decir, se pierde la huella de su procedencia y se instituye con un existencia independiente, incluso del lenguaje. Se le adjudica su origen en un lugar primordial, incluso como condición de posibilidad del lenguaje mismo reinventando su procedencia en lo divino. En este sentido, Nietzsche explicita no solamente el uso retórico de la metáfora sino también su uso estratégico. Pues, su utilización permite poner en praxis la transvaloración de todos los valores y, por otro lado, afirmar el juego del devenir. El proceso de generalización de uso de la metáfora en su filosofía fue gradual. Lentamente, Nietzsche va mutando de un modelo más abstracto y conceptual hacia uno más vivo y natural. Lo que se podría entender como el abandono -el desasimiento- de un modelo científico-académico más plagado de tecnicismos y conceptos metafísicos, hacia uno más

⁶² *WL*, §1, *KSA I*, p. 880-881. *VM*, p. 612-613.

estético-político. Este giro implica un movimiento dentro de su búsqueda estética. La transición de la música a la retórica. En este sentido, se puede interpretar que *Die Geburt der Tragödie* es el producto de toda la etapa transcurrida en Bonn y sus primeros años en Basilea, que derivan en el abandono que inicia en el verano de 1872 y los inicios de 1873 cuando escribe *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*⁶³.

“No hay expresiones «propias» ni conocimiento propio sin metáforas”⁶⁴

La idea de metáfora pervive en el Nietzsche maduro bajo la noción de *Wille zur Macht*. Esto implicará tres cuestiones fundamentales en su pensamiento: dar valor a lo pluridimensional, liberar la cultura de su dogmatismo unidimensional y ver el mundo como un juego de perspectivas. La metáfora desestabiliza la unidad y pluraliza la estructura. Estas reflexiones sobre la retórica y el lenguaje vía la metáfora, le permiten a Nietzsche visualizar la tendencia del hombre moderno a mantener la unidad de la representación del mundo por medio de la razón.

Nietzsche utiliza la metáfora como puente entre el lenguaje y el cuerpo⁶⁵. La metáfora es el instrumento que permite expresar las fuerzas pulsionales que atraviesan el cuerpo, incluso antes de quedar encriptadas en palabras y conceptos.

El juicio es la creencia: «esto y eso es así». Por tanto, en el juicio está el reconocimiento de haber encontrado un caso idéntico: presupone, por tanto, una comparación con ayuda de la memoria. El juicio *no* hace que parezca que existe un caso idéntico. Más bien, cree percibir tal cosa; opera con el presupuesto de que hay casos idénticos. Pero ¿cómo se llama aquella función que tiene que ser *más antigua*, que opera antes, que iguala y asimila casos en sí desiguales? ¿Cómo se llama aquella segunda función que en virtud de esta primera, etc. [?] «Lo que suscita sensaciones

⁶³ A partir de aquí cuando se hable de giro retórico se estará haciendo referencia a esta transición. La expresión se ha tomado de la interpretación de Luis E. de Santiago Guervós.

⁶⁴ *NF*, 19 [228], *KS A* 7, p. 491. *FP I*, p. 393

⁶⁵ En esta línea interpretativa también se inscriben las apreciaciones de Parmeggiani. Cfr. Marco Parmeggiani, “Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche”, en: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. V, Universidad de Málaga, 2000, p. 264 y ss.

iguales es igual»: pero ¿cómo se llama lo que hace iguales las sensaciones, las «toma» como iguales? — No podría haber ningún juicio, si antes en las sensaciones no se hubiera practicado una especie de igualación: la memoria sólo es posible por un constante subrayar lo ya experimentado, lo ya vivido — — *Antes de que se juzgue, tiene que haberse producido ya el proceso de asimilación*, por tanto, se presenta también aquí una actividad intelectual que no entra en la conciencia, como en el dolor que se siente por un herida. Probablemente a todas las funciones orgánicas les corresponda un acontecer interno, por tanto, un asimilar, expeler, crecer, etc.⁶⁶

La conciencia, el mundo conceptual, el pensamiento abstracto, el alma, no son más que modos de un cuerpo que es una pluralidad de pulsiones que forman ese mundo inconsciente penetrado de la gran fuerza de *interpretar*. El animal humano antes de construir conceptos y juicios es creador de formas. El cuerpo (*Leib*) es la fuente de donde surgen las creaciones vitales: el «sabio soberano». Las indagaciones en el ámbito de la fisiología le permiten al filólogo alemán encontrar en estas infraestructuras originarias el suelo firme para construir una alternativa a las formas de pensar abstractas⁶⁷.

Es esencial partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, que permite una observación más clara. La creencia en el cuerpo está mejor establecida que la creencia en el espíritu.

«Por muy fuertemente que se crea una cosa: en eso no radica ningún criterio de la verdad». Pero ¿qué es la verdad? ¿Quizá una especie de creencia que se ha convertido en condición de vida? Entonces ciertamente la fuerza sería un criterio. P. ej., con respecto a la causalidad»⁶⁸.

⁶⁶ *NF*, 40 [15], *KSA 11*, pp. 634-635. *FP III*, p. 848.

⁶⁷ Aquí se acuerda con lo señalado por de Santiago Guervós. Cfr. Luis E. de Santiago Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en: Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, trad. cit., pp. 36-37.

⁶⁸ *NF*, 40 [15], *KSA 11*, pp. 634-635. *FP III*, p. 848.

El cuerpo es el soberano⁶⁹ y por ello el punto de partida. Nietzsche reivindica la mirada fisiológica, pues es a través del cuerpo como los animales metafóricos experimentan una relación imaginaria con el mundo. La metáfora es el poder de la ficción de decir la realidad. En el *entre* el cuerpo y el mundo, acontece la metáfora. Luego, el concepto. La metáfora es el medio de transposición (*Übertragung*) por el cual se aprehende la vida por el cuerpo en imágenes⁷⁰. A partir de *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche irá abandonando todo tipo de identidades y dogmatismos para entregarse a la fisiología. Es decir, una concepción del cuerpo como interpretado e interpretante que claramente aparecerá expresada en *Ecce Homo*⁷¹. La perspectiva fisiológica permite situar en el cuerpo los procesos prelógicos y prelingüísticos, previos al pensar. Afirma Nietzsche: “El embrutecimiento como medio fundamental para dejar aparecer la repetición, los casos idénticos; por tanto, antes de que se haya «pensado», tiene que haberse *poetizado*, el sentido formador es más originario que el «pensante»”⁷². En este sentido, la metáfora se convierte en un instrumento mediante el cual el animal humano es capaz de interpretar las fuerzas que se expresan en el cuerpo. Para Nietzsche la metáfora es prelingüística y está asociada a lo vital. Por ello, tendrá para él un valor epistemológico. Es evidente la intención nietzscheana de romper con la interpretación hegemónica de la perspectiva aristotélica donde se interpreta una relación de oposición entre la metáfora y el concepto. Aristóteles en la poética entiende que la metáfora es efecto de un lenguaje previamente

⁶⁹ Esta problemática expresión remite al capítulo de la primera parte de *Also sprach Zarathustra* denominado “Von den Verächtern des Leibes” (Cfr. *Z, KSA 4*, p. 39 y ss.) en el cual presenta al cuerpo como la gran razón. Este tema se trabajará en el capítulo 6 con mayor detalle, sin embargo se considera importante aclarar que Nietzsche irá poniendo en discusión la noción de sujeto autónomo y soberano propia de la modernidad. Pensar al cuerpo como la gran razón y el soberano, es subvertir los sentidos de la metafísica tradicional y con ello la necesidad de repensar la fundamentación onto-antropológica y ética que atañe a dicha metafísica. Además, la noción de soberanía no hay que pensarla desde la noción de “Quién”. La noción de pluralidad de fuerzas que atraviesan un cuerpo permitirá realizar un desarrollo de la noción de «entre» donde la soberanía no se ejerce desde un quién, quizá podría decirse sencillamente: no se ejerce, se produce en el «entre».

⁷⁰ La idea de mediación que aparece en la producción juvenil de Nietzsche hace interpretar la idea de entre como el medio que conecta a dos entidades (*subjectum*). En el trascurso de esta interpretación, se intentará ver en estos textos un antecedente que permite interpretar la idea de entramado metafórico que acontece en el encuentro entre los cuerpos tanto vivientes como no vivientes. La expresión “En el *entre* el cuerpo y el mundo, acontece la metáfora” busca forzar dicho sentido. La metáfora no es la producción de un quién soberano, es lo que va aconteciendo en el devenir de ese cruce entre los cuerpos vivientes y no vivientes. Es cierto que al afirmar que la metáfora es el medio de transposición se contradice o desdice dicho sentido, sin embargo parece pertinente sostener dicha tensión. Forzar una interpretación que es a la vez fiel e infiel al escrito.

⁷¹ Cfr. *EH, KSA 6*, p. 322 y ss.

⁷² *NF*, 40 [17], *KSA 11*, p. 636. *FP III*. p. 849.

constituido⁷³. Desde dicha lectura la transposición es conceptual y no vital como entenderá Nietzsche.

⁷³ Cfr. Aristóteles, *Poética*, trad. Eihard Schlesinger, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.

DIONYSOS, EL FRAGMENTADOR

CAPÍTULO 2

La metáfora supone desapropiación de la individualidad, lo que posibilita las transformaciones: Dionysos siempre desgarrado traspuesto al ámbito del arte⁷⁴.

§1

Aforismo y tragedia

En la década del 70 del siglo pasado, Derrida invitaba a pensar los estilos⁷⁵ de Nietzsche bajo la figura del espolón⁷⁶. El estilo es una extremidad que excede materialmente las formas escriturales para horadar, escarpar, atacar o defender. El estilo

⁷⁴ M. B. Cragolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed. cit., p. 141.

⁷⁵ Entre los primeros aportes para pensar la cuestión del estilo focalizada en la utilización del recurso aforístico y la fragmentación de la escritura se destaca el realizado por Heidegger en su curso sobre Nietzsche. Él afirma que el conjunto de los fragmentos póstumos (se refiere especialmente al conjunto de fragmentos que componen la obra publicada por Elizabeth Nietzsche Förster bajo el nombre *Wille zur Macht*) evidencian la genialidad de Nietzsche en su capacidad de sintetizar en un fragmento lo que a muchos les lleva un libro (Cfr. M. Heidegger, Nietzsche, ed. cit. vol. I). Por otro lado, Walter Kaufman afirma que la prosa aforística de Nietzsche produce una diseminación, pero, en cambio, en sus libros hay una suerte de coherencia subliminal donde se sostiene un orden y un sentido en su obra que es de fácil lectura, pero no tan accesible comprensión (Cfr. Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974, ch. 2). Alexander Nehamas sostiene que las sentencias, afirmaciones, aforismos que constituyen el estilo nietzscheano no quedan adheridos a ninguna forma dogmática. Nehamas no solamente aporta elementos para pensar el estilo de escritura en relación con la personalidad del autor, también destaca la cuestión de la pluralidad que utiliza Nietzsche como recurso. Entiende que el aforismo es parte de las obras del período medio pero que luego es más conveniente hablar de fragmentos (Cfr. A. Nehamas, *Nietzsche, life as literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, ch. 1). Enrique Lynch -recuperando una perspectiva heideggeriana de la fragmentación- sostiene la resistencia que ofrece la obra (fragmentaria) de Nietzsche a toda posible interpretación que es necesaria tener presente desde su aspecto metodológico para trabajar sobre la concepción nietzscheana del lenguaje (Cfr. E. Lynch, ed. cit., p. 70). En otro registro y en pos de leer los símbolos del Zarathustra desde la teoría del lenguaje, Posada Garcés dice que: “el usufructo de la naturaleza trópica del lenguaje que Nietzsche realiza en el *Zarathustra* permite a los símbolos demoler todas las barreras que lo tenían atado a los sistemas y a la referencialidad, tomando distancia frente a la tradición simbólica occidental y produciendo sentidos novedosos que atraviesan siglos enteros de reflexión, diversas culturas, religiones y sistemas filosóficos” (Cfr. Juan Pablo Posada Garcés, *Animales simbólicos de Zarathustra, lectura del texto a luz de los símbolos*, Medellín, Fundación Universitaria Luis Amigó, 2015, p. 13).

⁷⁶ Cfr. Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsches (Spurs. Nietzsche's Styles*, French-English version), The University of Chicago press, Chicago-London, 1979.

es un margen que se introduce en el oleaje para romper, frenar, estorbar... también contener lo imposible, lo hegemónico. El estilo es una punta de lanza en un naufragio hacia la extranjería para embestir, batallar, enfrentar, ostentar o simular.

Expresa Nietzsche en *Ecce Homo*⁷⁷ que sólo puede comprenderse lo que se ha vivido. Dicho libro comienza con tres interrogantes egocentros⁷⁸ que ponen el foco en el saber, en la inteligencia y en la escritura. En uno de sus últimos gestos conscientes, el transvalorador de Zarathustra deja autorizada la publicación de este desconcertante y enigmático escrito, precisamente dos meses antes de sumergirse en el silencio definitivo. ¿Qué implicará este gesto? Sus páginas no solamente son una revisión y un recorrido por su itinerario intelectual, son letras escritas con sangre desde un *pathos* que desborda de una perspectiva de vida afectiva, psicológica y fisiológica. Nietzsche, una vez más, tensa la cuerda del arco y hace estallar los sentidos de cada una de sus obras, multiplicando sus perspectivas desde nuevas aristas. De algún modo puede afirmarse que dichas páginas están narradas corazón en mano, el filósofo errante ya presiente la llegada del abismo. Tal vez, también, sea posible forzar la sentencia de que *Ecce Homo* es la obra más dionisiaca entre todos sus libros publicados. El tratamiento sobre la cuestión del estilo que allí se despliega, tanto en su aspecto formal como en su aspecto material, quizá sea el motivo principal que permita arriesgar dicha afirmación. Anteponer la pregunta «¿por qué escribo tan buenos libros?» a la lectura hermenéutica y biográfica de cada una de sus obras publicadas, ¿no es acaso una estrategia de apertura y desgarró en la que se interroga el aspecto formal y material de la (su) escritura? Simular posibles respuestas a cada uno de estos interrogantes, ¿no se convierte acaso en una estrategia deconstructiva que martilla los cimientos y hace temblar cada una de las sentencias anteriormente simuladas?

Una interpretación posible para hipotetizar sobre la intencionalidad que Nietzsche guarda detrás de su escrito quizá sea que al preguntarse por qué escribe tan buenos libros, pone en tensión interpretativa la relación que allí deja delineada entre la verdad, el estilo y la mujer. En *Éperons*, Derrida le dedica una vasta reflexión al problema. El pensador argelino-francés concluye que quizá, en una ciencia jovial, se presenta de forma evidente

⁷⁷ Cfr. *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe”, §1, *KSA* 6, p. 299.

⁷⁸ Es importante subrayar que en este libro Nietzsche afirma que es un contrasentido psicológico afirmar que hay acciones egoístas o acciones no egoístas (Cfr. *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe”, §5, *KSA* 6, p. 305). Evidentemente aquí se pone de relieve la idea performativa respecto del Yo en relación con el cuerpo como sí mismo que aparece en el *Also sprach Zarathustra*. Este tema se retoma y profundiza más adelante.

la no existencia del estilo, del simulacro (verdad ficcional), la mujer. El simulacro se produce si se escribe en el intervalo entre varios estilos. «La mujer (de) Nietzsche»⁷⁹ insinúa que si hay estilo tiene que haber más de uno. Debe haber al menos dos espolones, y entre ellos, el abismo en el que se pierda el ancla para aventurarse, para errar, para perderse⁸⁰. Es decir, como afirma Nietzsche:

Comunicar un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* [ritmo] de esos signos – tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay muchas posibilidades del estilo-, el más diverso arte del estilo de que un hombre ha dispuesto nunca.

Es *bueno* todo estilo que comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el *tempo* de los signos, en los *gestos* -todas las leyes del período son arte del gesto-. Mi instinto (*Instink*) es aquí infalible.⁸¹

Pensar en la posibilidad de un instinto plural acompaña una decisión de escritura aforística y fragmentaria. Dionysos es el estilo porque Nietzsche adopta el aforismo como estrategia fragmentadora y plural de la realidad. La estética dionisiaca ingresará trágicamente en la mirada del joven filósofo y comenzará a devorar y despedazar absolutamente todo. Claramente hay una dietética en la que el camino inicia con un proceso de apropiación que deviene en un proceso de desasimiento y desapropiación. Nietzsche primero se transforma en un romántico, efecto de los estímulos literarios de la época que consumían sus ojos en pos de buscar nuevos impulsos estéticos para su vida intelectual y afectiva. Luego, inicia un proceso de eliminación de todo el desecho decadente que esta apropiación le implica para quedarse sólo con lo que puede ser transvalorado en forma afirmativa. Para ello, necesita fragmentar el todo de cada idea, cada teoría, cada creencia. Dionysos es la máscara que ingresa en su vida a partir de la

⁷⁹ Sobre la cuestión de la mujer en la obra de Nietzsche se asume la perspectiva ofrecida por M. B. Cragnolini en su libro *Moradas Nietzscheanas*, ed. cit., p. 133 y ss. que claramente está en sintonía con la interpretación derridiana en la que la crítica realizada por Nietzsche al feminismo de la época puede ser leída como una crítica logofalocéntrica.

⁸⁰ Cfr. J. Derrida, *Éperons*, ed.cit., p. 138.

⁸¹ *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe”, §4, *KSA* 6, p. 304. *EHe*, p. 69.

tragedia y desde allí va cooptando cada uno de los rincones de su pensamiento hasta hacer estallar y fragmentar todo su pensar⁸². *Incipit* la locura.

El §4 de “Warum ich so gute Bücher schreibe”⁸³ tiene un claro antecedente en los *Nachgelassene Fragmente* de 1882, cuando Nietzsche le escribe a Lou Salomé una serie de reglas que titula “Zur Lehre vom *Stil*”⁸⁴. Allí destaca varias cuestiones que quizá sirvan como síntesis de una búsqueda personal en su trabajo de escritura. La primera regla hace referencia a una de las cuestiones centrales de todo lo que generalmente se dice sobre el estilo Nietzsche: “Lo primero que hace falta es vida: el estilo debe *vivir*”⁸⁵. Sossio Giametta⁸⁶ sostiene que las diez reglas ofrecidas por Nietzsche a Salomé contienen una teoría completa y suprema del estilo. Aquí se acuerda con el intérprete italiano que ve en la primera regla la síntesis central del modelo entendiendo que las restantes nueve podrían ser consideradas una aplicación de esta primera regla. En la segunda regla Nietzsche establece como principio básico del lenguaje que independientemente de que un yo se dirija a un tú o a un vosotros, siempre implica a otra parte, a (un) otro. La tercera regla él hace referencia a la imitación y a la diferenciación entre la lengua hablada y la lengua escrita. En la cuarta regla, Nietzsche continúa señalando las diferencias entre la oralidad y la escritura. Allí, él hace referencia a la necesidad de ser generoso en la expresión para darse a entender de la mejor manera posible ya que los medios del habla son más abundantes y claros para la comunicación. En la quinta regla Nietzsche retoma la cuestión de la vida. “La riqueza de vida se delata a través de la riqueza de gestos. Hay que *aprender*

⁸² La lectura interpretativa que realiza Paul Laurent Assoun sobre *Die Geburt der Tragödie* permite sostener la hipótesis de que hay un punto de partida en dicha obra en la cual Nietzsche comienza su itinerario aferrado a una metafísica clásica representada por dos elementos: Apolo y Dionysos (cfr. *Freud y Nietzsche*, trad. Oscar Barahona y Uxo Doyhamboure, Fondo de Cultura Económica, México, 1984. Si bien no es una expresión puntual, estas ideas se sostienen en los primeros dos capítulos del Libro segundo). Luego, Dionysos irá apropiándose del mundo apolíneo. Sueño y embriaguez. Conciencia e inconsciencia. Razón e instinto. Todo se va transformando en una fábula, todo deviene instinto, toda realidad deviene *Wille zur Macht*. El espíritu de la música se transmuta en metáfora ficcional que ordena toda la realidad. En los párrafos siguientes se realizarán algunos comentarios más específicos sobre dicha lectura. Además, es importante señalar el aporte de Paulina Rivero Weber en su libro *Nietzsche, verdad e ilusión*. Allí señala la falsedad de la oposición entre razón e instinto. La intérprete exhorta al lector a que se atreva a dejarse guiar por sus propios instintos porque en ellos reside la creatividad. Rivero propone interpretar a los instintos como el poder de espiritualización que permite la elevación y superación de la decadencia: “Es necesario atreverse a la verdad, arriesgarse a enfrentar ese mundo oscuro de los instintos dionisiacos” (Cfr. Paulina Rivero Weber, *Nietzsche: verdad e ilusión*, UNAM-Gerardo Villegas Editor, 2000, p. 102 y ss.)

⁸³ *EH*, §4, *KSA* 6, p. 304.

⁸⁴ *NF*, 1 [109], *KSA* 10, pp. 38-39.

⁸⁵ “Erste, was noth thut, ist Leben: der *Stil* soll leben”. *NF*, 1 [109], *KSA* 10, p. 38. *FP* III, p. 45.

⁸⁶ Cfr. Sossio Giametta, *Nietzsche il poeta, il moralista, il filosofo*. Garzanti Editore, Italy, 1991, p. 326.

a sentirlo todo como gesto: la amplitud o la brevedad de las frases, la puntuación, la elección de las palabras, las pausas, la sucesión de los argumentos”⁸⁷. El filósofo italiano Giametta⁸⁸ apunta que, siendo la lengua un organismo, también es un misterio que implica mucho ejercicio. Nietzsche focaliza la cuestión del aprendizaje. Aprender a sentirlo todo como gesto. La vida y la escritura implican un aprendizaje de la gestualidad. Del uso de los gestos. Qué puntuar, dónde. Qué sucesión de imágenes. Las pausas. Quién y cuándo. A quién, a quiénes. La riqueza de la vida se delata en los gestos. En la sexta regla, el filósofo alemán menciona los períodos y allí aparece la idea de que son una pose. En la regla siete, él retoma la conexión entre vida y escritura, pero desde la perspectiva del pensar y la creencia. El estilo debe demostrar que no sólo se piensa algo, eso que se piensa también se debe sentir y creer. La vida está en ese pensamiento. Por ello aclara Nietzsche en la octava regla⁸⁹ que cuanto más abstracto sea aquello que se quiere enseñar, más se debe intentar que sea captado por los sentidos. Es decir, que las palabras atraviesen el cuerpo e irruman en el sentido y en la perspectiva fisiológica desde la cual se piensa, se cree, se siente, se vive. La regla nueve hace referencia al tacto del prosista. Allí Nietzsche afirma que es una buena elección acercarse a la poesía, pero no pasarse. Rozar, jugar, coquetear, danzar, incluso histriear con la palabra poética, pero siempre eternamente retornar. Este tacto se desarrolla en el ejercicio, en la madurez de la vida y la escritura. En ese juego infinito en que vida y escritura se (con)funden y hablan el mismo idioma, pero no son lo mismo. Mismidad y alteridad que se (con)funden en una metáfora y la dejan librada a la interpretación del lector. Regla diez: “No es cortés ni inteligente anticipar al lector la más mínima objeción. Es muy cortés y muy inteligente dejar al lector pronunciarse sobre sí mismo la quintaesencia de nuestra sabiduría”⁹⁰. No subestimar al lector. La palabra desplegada viaja a través del escrito e irrumpe en la corporalidad del otro. Ya no se pueden controlar ni dominar sus efectos.

Empezando casi por el final es que volvemos al principio. El aforismo es un recurso estilístico que Nietzsche ha utilizado técnicamente; pero como todo lo que él ha hecho, lo ha transformado. Lo mismo es lo otro. El *ewige Wiederkunft des Gleichen* siempre es la introducción de la diferencia. No hay dudas de que el *ewige Wiederkunft des Gleichen*

⁸⁷ NF, 1 [109], KSA 10, p. 38. FP III, p. 45.

⁸⁸ Cfr. S. Giametta, trad. cit., p. 327.

⁸⁹ Como dice Giametta (Cfr. S. Giametta, trad. cit., p. 327.), esta regla es bellísima y muestra su consumación en la figura del Zarathustra. En *Also sprach Zarathustra*, la escritura nietzscheana alcanza la cumbre de su arte retórico.

⁹⁰ NF, 1 [109], KSA 10, p. 39. FP III, p. 45.

es una de las categorías ficcionales fundamentales que ofrece *Zarathustra* en su obra. El mismo Nietzsche es quien lo indica en *Ecce Homo*⁹¹. Tampoco hay demasiado lugar a dudas que dicha noción viene a poner en tensión el concepto de dialéctica que recupera el iluminismo y se termina de profundizar en la interpretación hegeliana. Recuperando la lectura de Mittner sobre el costado iluminista de Nietzsche, dice Cacciari⁹² que a Nietzsche se lo puede considerar tanto un iluminista como su contrario, pues nada le es más extraño que el pensamiento típico de la dialéctica iluminística, es decir: una dialéctica de la verdad. Cuando Mittner le asigna a Nietzsche una dialéctica sin conciliación, logra divisar el elemento que claramente lo diferencia. Para Cacciari, Mittner se equivoca al interpretar la dialéctica sin conciliación como el derivado de una reactividad modernamente impresionista. El filósofo veneciano entiende que deriva de la crítica del planteamiento dialéctico y de la misma inversión negativo-pesimista de dicho planteamiento. Nietzsche excluye la máxima iluminista porque su crítica apunta a los conceptos de *ratio* y utopía, y en dicha crítica hace naufragar la posibilidad misma de dicha máxima. Por eso para Cacciari “la dialéctica sin conciliación nietzscheana habla el lenguaje del aforismo”⁹³. El intérprete italiano entiende que se trata de algo bien distinto de una mutación de formas representativas ya que la máxima es la rendición de cuentas sensible de la idea racional. En cambio, el aforismo es dialéctica sin conciliación -él la *piensa* al representarla⁹⁴. Por un lado, hay que pensar al aforismo como definición ya que es el acto de establecer límites, de circunscribir. El aforismo busca expresar algo con exactitud y con absoluta propiedad, pero no se agota en ello. Ya que, también, el aforismo al mismo tiempo que define, diferencia, distingue y separa. Apolo aportará la claridad de aquello que aparece. Lo que es revelado en el espacio «aforizado» y aparece como distinguido guarda en sí lo indeterminado. La claridad apolínea tiene una dependencia absolutamente relativa a este espacio constreñido en la no-forma. La definición aforística muestra aparentemente con toda la claridad, pero a su vez segrega y proscribire en el reflejo

⁹¹ Cfr. *EH*, §1, *KSA* 6, p. 335.

⁹² Se considera relevante para el desarrollo de la tesis detenerse y profundizar en la lectura que Cacciari ofrece sobre la transvaloración de aforismo en la escritura de Nietzsche para poder pensar la cuestión perspectivística desde la noción de pluralidad y para poder entender que la estrategia de escribir en fragmentos implica una apuesta estética y política que tendrá consecuencias directas con la constitución de la subjetividad nietzscheana. Cfr. Massimo Cacciari, “Aforismo, Tragedia, Lírica”, p. 11. La publicación original de este artículo de Cacciari se encuentra en: *Nuova Corrente*, Milano, Nro. 68-69, 1975-1976, pp. 464-493. Aquí se utiliza la traducción de Mónica B. Cragnolini publicada en: *Perspectivas Nietzscheanas*, Año III, N° 3, Ediciones Lembas, Buenos Aires, 1994, pp. 9-34.

⁹³ M. Cacciari, “Aforismo, Tragedia, Lírica”, en: *Perspectivas Nietzscheanas*, N° 3, ed. cit., p. 11.

⁹⁴ Cfr. *Idem*.

de su propia oscuridad⁹⁵. “El aforismo es la relación Apolo-Dionysos, tal como Nietzsche la ve- Definir es dividir. La dialéctica del lógos es *sin conciliación téchne* del diferenciar, del distinguir, del separar”⁹⁶. En este sentido el aforismo viene a introducir la diferencia como una operación en la cual logra abolir toda continuidad. El aforismo en cuanto estrategia estilística implica una política de ruptura con toda posibilidad de progreso dialéctico. Cacciari sostiene que tal ruptura proviene de la raíz clásico-trágica y no tiene ni un solo elemento romántico-impresionista, tampoco ensayístico. “El aforismo es la relación con el existir aferrado trágicamente: no simple “mudabilidad”, no simple “recorrer” -sino definición de los opuestos y de su relatividad -relatividad absoluta del pensamiento con respecto es este *juego*”⁹⁷. El filósofo italiano se pregunta sobre el significado de «establecer diferencias». Dice que diferenciar es analizar, desatar enigmas, y al hacerlo evidenciar cómo derivan elucubraciones erróneas, de malentendidos del lenguaje. Al definir se recoge *cada* diferencia.

El aforismo es *nuance* en este sentido particular. La definición aforística *no* pretende ninguna omni-presencialidad -más bien, quiere valer como crítica absoluta del tal pretensión. El juego de las diferencias, que tiene raíces en lo “clásico” nietzscheano, aparece en la *máscara* de la *nuance*. *Contra* Wagner, está dicho: “weh mir! ich bin eine nuance” [...] El aforismo es esta dialéctica sin conciliación de tragedia y *nuance*.⁹⁸

Que esta relación entre Wagner y el estilo aforístico aparezcan vinculadas en el último Nietzsche, invita a pensar que el lenguaje aforístico esconde ese vínculo con la música⁹⁹. Su comprensión obliga a una cierta educación del oído. Dejar resonar su música y que las vibraciones que viajan materialmente por el espacio atraviesen el cuerpo y produzcan

⁹⁵ Cfr. *Ibid*, pp. 12 y 13.

⁹⁶ *Ibid*, p. 13.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ *Ibid*, p. 14.

⁹⁹ Esta misma línea interpretativa desarrolla Babette Babich en “Philology and Aphoristic Style. Rhetoric, Sources, and Writing in Blood” (Cfr. B. Babich, *Words in Blood, Like Flowers. Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche and Heidegger*, Albany (NY), SUNY, 2006, p. 19 y ss.). La intérprete realiza una comparación entre la musicalidad del estilo aforístico y retórico de los escritos nietzscheanos con la musicalidad de la tragedia y de los sonidos de las palabras griegas. Babich muestra cómo Nietzsche en la sonoridad de las palabras que componen las tragedias griegas descubre el espíritu (dionisiaco) de la música. Por eso afirma la intérprete hay que seguir el pedido de Nietzsche de leerlo con las orejas (cfr. Babich, ed. cit., p. 105 y ss.)

sentido. Esta idea que aparecía entre las reglas de estilo que se citaron páginas atrás. La escucha como dimensión carno-sonora que abre y da paso a la comprensión¹⁰⁰. El cuerpo (*Leib*), que en *Also sprach Zarathustra* quedará expresado como sí mismo (*Selbst*), se encuentra siempre en un estado de apertura en el que múltiples fuerzas lo atraviesan, lo intervienen provocando y disputando sentidos. El cuerpo será el qué y el quién de la interpretación. Las vibraciones de la palabra metaforizan la carne y producen identidad. Por ello, el aforismo no debe ser pensado en su uso romántico-idealista, sino más bien en su sentido trágico-afirmador. Ese juego predilecto de la voz del poeta en que la palabra acontece en la musicalización de un cuerpo que suena y resuena. Cacciari dice que “el aforismo en su *análisis musical*, en su audible y comprensible estructura de *nuances*, *piensa* el inconciliable movimiento del definir-distinguir, de Apolo y Dionysos *en la tragedia*. La definición del lenguaje musical *puro* que Nietzsche persigue quiere ser la definición de tal *juego*. La música danza este juego del mundo. Tal danza es la del Coro”¹⁰¹.

En el punto IV de su artículo, Cacciari¹⁰² retoma la perspectiva mitteriana para marcar la relación entre el aforismo y la música. Entre la proposición y la tonalidad. La ambivalencia y la ambigüedad que aparece en el entretejido la vincula al elemento dionisiaco. Para Mittner la estructura de sorpresa de la proposición aforística es lo que revela su *status* filosófico. No solamente muestra las diferencias, las *es*. El aforismo puede ser pensado como la forma propia de la proposición nietzscheana. Pero solamente en la repetición podrá mostrar su carácter crítico. La repetición es la que introduce la diferencia. Nietzsche tiene la capacidad de introducir elementos concordantes-discordantes en un mismo verso. No es el aforismo singular el que logrará mostrar la musicalidad del mismo. Es la serie. En la serie de repeticiones analíticas de su estructura, el aforismo mostrará su carácter musical y desplegará su verdadero compás trágico. En esa serie de repetición se despliegan los sentidos *concordantes-discordantes* que tocan el corazón del oyente y el sentir ambiguo y trágico transforma sus percepciones en extrañeza.

¹⁰⁰ Esta cuestión hace referencia a las nociones desarrolladas por Jean-Luc Nancy en: J-L. Nancy, *À l'écoute*, París, Éditions Galilée, 2002.

¹⁰¹ M. Cacciari, *trad.cit.*, p. 14.

¹⁰² Cfr. *Ibid*, pp. 14-16.

Comentando la interpretación blanchotiana, Cacciari¹⁰³ afirma que la metáfora vuelve a encontrar su propio estatuto en la liquidación nietzscheana de la *Darstellung* idealista. Esta liquidación es valorizada como afirmación de un “escritura fragmentaria”. Este estilo que aparece con la escritura de Nietzsche puede ser interpretado como una deconstrucción de la *Darstellung* racionalista e idealista. Es decir, el aforismo implica el ejercicio de repeticiones en el que se introduce la diferencia. El juego de repeticiones es lo que no permite la totalización, por el contrario, produce la fragmentación. La función del aforismo es resignificada completamente. Se subvierte y transvalora.

En el primer capítulo se hizo referencia al pensamiento que desarrolla Nietzsche respecto de la noción de retórica a partir de su investigación sobre lo griego, en particular su trabajo sobre la tragedia. Cacciari¹⁰⁴ entiende que dichos escritos permiten interpretar al aforismo nietzscheano como crítica a la historia del *Logos*. La retórica entendida como arte del discurso define los confines de la potencia de la palabra. “En esta obra suya de definición-delimitación la retórica llega a ser la *téchne* misma de la proposición aforística. El aforismo define-delimita para *poder decir*, porque solamente en el espacio definido la palabra tiene poder”¹⁰⁵. El aforismo presenta así su naturaleza dionisiaco-ambigua. El aforismo es y no es palabra viva. Ahí su tensión y contradicción. Reproduce a la palabra viva restituyéndola, recordándola pero en ese mismo acto produce la diferencia. Ya que no es tal palabra y sólo puede hacerse presente a través de la escritura, una máscara más de la palabra viva.

Es el mismo Nietzsche quien advierte con angustia la necesaria separación del aforismo trágico. El aforismo nietzscheano evoca la «palabra sonora» del juego de Heráclito pero no puede en su repetición y memoria sostener la mismidad, necesariamente fragmenta la totalidad del *logos* socrático e introduce la diferencia. “La dimensión propia del aforismo nietzscheano, a lo largo de esta de-construcción del *logos*, es la propia de la *risa* y de la *liberación*: derribar lo que se sustrae a la apariencia, liberarnos a la danza. Es propedéutica”¹⁰⁶.

Es lógico que el lector de Nietzsche busque en su escritura la posibilidad de una lectura continua, de un discurso útil y necesario, incluso coherente. Eso permite la comprensión

¹⁰³ Cfr. *Ibid*, p. 17.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid*, p. 18.

¹⁰⁵ *Idem*.

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 25

sin quebrantos ni fatigas -dirá Blanchot¹⁰⁷. En toda interpretación se expresa una suerte de necesidad de articulaciones que devienen entre sus diferentes categorías pero que delimitan momentos. Incluso la idea de oposición a la dialéctica.

Admitámoslo. Admitamos que ese discurso continuo sea el trasfondo de sus obras divididas. Pero queda que Nietzsche no se contenta con ello. E incluso, si una parte de sus fragmentos puede ser relacionada con esa especie de discurso íntegro, es manifiesto que éste -la filosofía misma- es siempre ya superado por Nietzsche, que él lo suponga más bien que lo exponga, a fin de hablar más allá, de acuerdo con su lenguaje completamente distinto, no ya el del todo, sino el del fragmento, de la pluralidad y la separación.¹⁰⁸

Dionysos es el que desmiembra y desgaja el texto. El juego de fragmentación de Dionysos no implica renunciar a la unidad (o la unidad que sigue siendo una al pluralizarse). Dionysos es la fragmentación, es aquello que no tiene relación con un centro ni con un origen¹⁰⁹. La interpretación no puede ser unívoca, no puede tampoco agotarse. El lenguaje aforístico es el lenguaje de dicha fragmentación que se opera a partir de la repetición. Como dice Cacciari: “El aforismo es instrumento de tal contienda y arma de “diferencias”, desde el origen. El *debe* golpear, *quiere* golpear. El aforismo revela un irrefrenable *instinto político*”¹¹⁰. La retórica define al aforismo como voluntad de potencia política. El estilo de la escritura nietzscheana no es un laberinto plagado de trampas en donde se encuentra escondido un tesoro, un secreto, un minotauro o el Santo Grial. Su estilo de escritura implica una búsqueda estética que implica una política que viene a destruir trágicamente las posiciones metafísico-ontológicas, antropológicas, ético-religiosas que viven en el lenguaje, en el entramado metafórico del mundo.

¹⁰⁷ Cfr. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, París, Éditions Gallimard, 1969, p. 195.

¹⁰⁸ *Idem*.

¹⁰⁹ Cfr. M. Blanchot, *ed. cit.*, p. 201.

¹¹⁰ M. Cacciari, trad. cit., p. 21.

§2

*Máscara y tragedia*¹¹¹

Entre los intereses que desde su juventud fueron marcando las reflexiones de Nietzsche, se encuentra el intento de construir una nueva visión sobre lo humano. Sus afirmaciones e indagaciones se irán poniendo cada vez más en disputa con las miradas históricas de occidente como también con las decimonónicas; ya que desde sus primeros pasos busca romper la hegemonía del sujeto socrático-cartesiano, es decir del *Logos*. A mediados del siglo XX, el filósofo alemán Eugen Fink, recuperó la idea nietzscheana de interpretar al ser humano como un laberinto¹¹². Para ello, se propuso trabajar la obra de Nietzsche desde un hilo conductor que permita guiar su lectura en una dirección: la máscara. En la extensa producción nietzscheana se pueden encontrar una variedad de máscaras a partir de las cuales Nietzsche no solamente irá armando su pensamiento, si no que a la vez irá escribiendo y rescribiendo su propia identidad. En *Die Geburt der Tragödie*, por ejemplo, propone a Edipo, a Prometeo, a Sileno, a los sátiros, etc. como máscaras de Dionysos desde donde va desentrañando las ideas que intuye. Este itinerario de identificaciones que realiza con las diferentes máscaras pareciera estar en íntima relación con las identificaciones que realizaba el hombre griego en las tragedias. En las cuales se apropiaba de la máscara que interpretaba o que era interpretada hasta una total desapropiación de sí. El mundo «presocrático» es recuperado en su pensamiento a partir de los elementos apolíneo y dionisiaco, en relación con la máscara del teatro griego. En la actualidad, el uso más frecuente del término «máscara» arrastra la separación ontogenoseológica de la concepción platónica entre verdad y apariencia. La máscara es aquello que permite ocultar lo verdadero y muestra sólo un mundo de apariencias. En este sentido la noción queda revestida de una connotación negativa ya que lo que se muestra al mundo

¹¹¹ En este punto se retoman desde una nueva perspectiva las investigaciones desarrolladas en el marco de mi tesis de maestría “La constitución de la subjetividad y de la comunidad en el entramado del pensamiento contemporáneo. Una experiencia de lectura y de escritura desde la perspectiva del *Zwischen* nietzscheano”. Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Aprobada el 31 de mayo de 2013. Disponible en el repositorio digital de la Facultad de Filosofía y letras – UBA: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital>

¹¹² Cfr. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1996, p.13.

a través de la máscara son formas aparentes de sí mismo, pero existiría un detrás, un fondo verdadero que ocultaría un secreto esencial.

Para ingresar en la escritura de Nietzsche es necesario interpretar la máscara desde una mirada perspectivística, lo cual implica abandonar la conceptualización sustancialista de ella. Toda presencia identitaria es máscara en todo su contenido y su forma. No hay un mundo aparente y un mundo verdadero; todo es apariencia, máscara, ficción, ilusión, la «Verdad» devenida en «un tener por verdadero». Nietzsche interpreta la subjetividad humana como un laberinto que nunca agota sus posibilidades y que no puede ser capturado en ningún concepto acabadamente cierto. En este sentido la noción de máscara le permite sostener el dinamismo que entiende tiene la constitución identitaria en el devenir de las vivencias subjetivas. El surgimiento de la reflexión filosófica en Grecia ya deja una huella sustancialista en la interpretación identitaria sobre las entidades. En el trascurso de la tradición occidental a partir de las nociones de *psyché*, *personare*, *ratio*, *ego* -entre otras-, se ha ido constituyendo particularmente un encadenamiento de significantes que acentuaron el agenciamiento sustancialista especialmente en la noción de identidad referida al sujeto humano. Esto se debe a la falsa creencia de que se ha encontrado la más apropiada conceptualización onto-teo-antropológica (una máscara más) para interpretarse siempre, eterna y universalmente. Los animales humanos son movidos por la necesidad de edificar sus vidas singulares y comunitarias en suelos de sentido estables que garanticen incluso el paso más allá de la vida terrenal. Pero la finitud de la existencia, el no poder resguardar ni asegurar la vida completamente, se va volviendo algo completamente indominable, inaprensible, insujetable. La religión, la ciencia, la filosofía, el arte, orientarán todas sus producciones de creencia en pos de generar un vínculo con las cosas y con el mundo de un modo más seguro, más estable, más manejable. La modernidad alcanzará la relación de dominio aparentemente más objetiva y confiable: sujeto-objeto. Un mundo objetivado, cosificado e inventariado. La máscara de sujeto de cálculo tendrá la pretensión de dominar, controlar, calcular, maniatar todo lo existente, incluso su propia máscara. El sujeto moderno se ha apropiado de la máscara de la *ratio* socrática interpretando el mundo monótonamente desde ella. Se ha creado para sí su propia fábula y la ha vuelto verdad absoluta, eterna e inmutable. En la institucionalización de la fábula de la razón teo-científico-filosófica como verdad se agota todo tipo de posibilidad para nuevas y diferentes interpretaciones o fingimientos. Como

se ha expresado, en sus primeras obras¹¹³, Nietzsche dice que el hombre —entendido como animal inteligente— bajo la necesidad de conocer y explicar la naturaleza que lo rodea, incluso su propia naturaleza, utiliza el intelecto. Este intelecto en vista de su conservación organiza y desarrolla sus fuerzas principales fingiendo. Así es como la voluntad de verdad¹¹⁴ se identifica con la necesidad de fabulación. El arte de fingir planteado como algo connatural al ser humano permite que la realidad —en un sentido nietzscheano— pueda ser interpretada como el mundo de la ficción y de la máscara. En *Götzen-Dämmerung* queda expresado cómo este mundo que tuvimos por verdadero devino en fábula¹¹⁵. La concepción que el animal humano de su tiempo tiene de sí, para Nietzsche, se asemeja a la interpretación de la *ratio* socrática. Ambos responden a una misma máscara, por tanto, esta máscara se ha ido instituyendo como verdadera. La institución de una ficción como verdadera es parte de un lento y complejo proceso en que las fuerzas se configuran en tramas gramaticales o redes de metáforas que se van anquilosando en nudos conceptuales en que la voluntad de verdad va siendo dominada por los ideales ascéticos¹¹⁶. Así los animales humanos creen haber hallado la certeza por medio del disfraz del conocimiento conceptual del mundo. El concepto se convierte así en el medio a partir del cual se domina la realidad y se la controla. Esto permite mantener el orden frente a su existencia amenazada por el terror y el caos del sin-sentido y el devenir¹¹⁷. En este punto Nietzsche señala la máscara del hombre de la *ratio* socrática como decadente. Dicha decadencia consiste en la escisión que hay entre ser y parecer que lo lleva a la búsqueda de la unidad del ser, su cohesión y coherencia. El joven pensador entiende que dicha unidad es un supuesto fundamental del mundo socrático que hay que aniquilar. En *Die Geburt der Tragödie*, él mantiene sus intuiciones sobre la subjetividad humana en la

¹¹³ Cfr. *WL, KSA I*, p. 880 y ss.

¹¹⁴ Sobre la noción de voluntad de verdad se irá haciendo mención en distintas partes de la producción. Su tratamiento específico se profundizará en el capítulo 5.

¹¹⁵ Cfr. *GD*, “Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde”, *KSA 6*, pp. 80-81.

¹¹⁶ La cuestión de los ideales ascéticos de profundiza en el capítulo 7. Aquí es importante tener presente que las prácticas ascéticas estarán vinculadas a la relación de dominio que establecen los poderosos (que en realidad lo hacen por su debilidad) para dominar a los “supuestamente” más débiles. Es la relación que se va estableciendo en el pensamiento de Nietzsche como la moral de los señores y la moral de los esclavos. En ese sentido, la práctica ascética frente a una supuesta verdad absoluta será una práctica de sometimiento y debilitamiento de los espíritus más fuertes. Para Nietzsche una ontología, metafísica y moral, implican una política fisiológica.

¹¹⁷ En su artículo “Nietzsche y la experiencia trágica del absurdo. (Pensamiento y sistema de ficciones a la incertidumbre)”, Felipe Curcó realiza una analogía entre la búsqueda científica de la modernidad como lógica controladora y dominadora de la realidad, y la necesidad del error frente a la experiencia del absurdo de la realidad donde Nietzsche propone el sistema de creación de ficciones como saber provisorio que necesita ser destruido para nuevas creaciones (Cfr. *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, Barcelona, Editores Universidad de Barcelona, N°1, 2005)

tensión del espíritu dionisiaco (esencia caótica de la existencia: embriaguez y música) y el espíritu apolíneo (delimitación del horizonte en formas definidas, lo aparente: sueño y escultura). El hombre de la *ratio* se ha dejado atrapar por la ilusión del mundo de las formas donde todo goza de una ficcional armonía. En pos de huir de lo caótico que le mostraba a su existencia lo dionisiaco, liberándose de él, ha caído en una máscara decadente. Nietzsche no plantea la supresión de la apariencia y el retorno a lo uno, sino el reencontrar lo dionisiaco como *libre energía poetizante*. Esta identificación con lo dionisiaco significa ir asumiendo precisamente la máscara hasta el fondo, realizando una total salida de sí y una completa identificación. De ese modo, la máscara lo redime de todo elemento de mentira y engaño¹¹⁸. Y se transfiere a un mundo donde el ser continuamente distinto y el transformarse sin pausa no son ficción y disfraz, sino consecuencia e indicio de una recuperada vitalidad. El joven filólogo va a comenzar entendiendo lo dionisiaco como la libertad originaria para luego verlo como la posibilidad libremente poetizante que vive en el interior de las formas definidas. Así introduce lo apolíneo en la configuración de lo dionisiaco, en una tensión donde lo dionisiaco termina teniendo un lugar prioritario. Por tanto, hay que liberar lo dionisiaco desde la máscara decadente de la *ratio*. La máscara entendida como disfraz responde al mundo decadente de la *ratio* donde queda suprimido el espíritu dionisiaco. Es por ello que Nietzsche planteará la necesidad de liberación de esta máscara¹¹⁹.

¹¹⁸ Cfr. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, Ediciones Península, 1998, p. 37.

¹¹⁹ No abundan las investigaciones sobre o a partir de Nietzsche referida específicamente a la cuestión de la máscara. Desde una perspectiva literaria Jean-Pierre Mileur recupera la cuestión de la máscara en Nietzsche para analizar una práctica revisionista. Él comprende a la máscara como el modo interpretativo a partir del cual Nietzsche desenmascara, deconstruye y destruye con ironía y creatividad toda forma, todo modo y estilo, toda verdad. Lo interesante de este artículo es que de algún modo recupera la noción de máscara como recurso metodológico desde el cual emprender una tarea de investigación. Cfr. Jean-Pierre Mileur, "Revisionism, Irony, and the Mask of Sentiment", en: *New Literary History*, The Johns Hopkins University, Vol. 29, No. 2, 1998, pp. 197-233.

§3

La música como expresión metafísica

arriesgarse en aquel Mar que puede revelarse Archipiélago¹²⁰

En el primer párrafo de *Die Geburt der Tragödie* se señala que el desarrollo – generación– del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco. Del mismo modo, la generación depende de la dualidad de los sexos que se encuentran por lo general en lucha y, periódicamente reconciliados¹²¹. De dicha afirmación pareciera ser que Apolo y Dionysos asumen una sexualidad diferente: uno la masculina y otro la femenina. En la interpretación nietzscheana, dichas divinidades griegas no están identificadas con un sexo definido donde una es la dominada y la otra la dominante¹²². Según Nietzsche, con estas dos divinidades el mundo griego mostraba la subsistencia de una antítesis enorme en cuanto a origen y a metas. Cada divinidad es identificada con un arte diferente: Dionysos con el arte no-escultórico de la música y Apolo con el arte escultórico. Estos dos instintos –diferentes uno del otro– marchan juntos en abierta discordancia, excitándose mutuamente para dar frutos nuevos y vigorosos. Es en el perpetuo *polemos* de la antítesis que se tiende a través del arte donde sobreviene el “arte trágico” como obra común de su voluntad –helénica– en un apareamiento que acaba engendrando la obra de arte apolíneo-dionisiaca. Arte trágico que se constituye en la tensión de los dos elementos antitéticos¹²³. El arte trágico para Nietzsche es aquel en que intervienen tanto Apolo como Dionysos. En un primer momento lo apolíneo y lo dionisiaco se presentan como metáforas que expresan los instintos artísticos del griego-helénico en su antagonismo de figura y música respectivamente. En el desarrollo de la obra se puede percibir –y el mismo Nietzsche lo insinúa– cómo se mantiene la tensión apolíneo-dionisiaca pasando de ser una tensión

¹²⁰ Massimo Cacciari, *El Archipiélago*, trad. Mónica Cragolini, Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 149.

¹²¹ Cfr. *GdT §1, KSA I*, p. 25. *NdT*, p. 41.

¹²² Afirma Burgos Díaz que Apolo y Dionysos parecieran ser polisexuales. Cfr. Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993, p. 98.

¹²³ Como indica Barrios Casares: “Nietzsche define de muy diversas maneras a la tragedia [...] pero en todas sus definiciones parece constante un mismo esquema estructural, dentro del cual lo dionisiaco constituye el fondo de la tragedia, mientras que lo apolíneo constituye la forma”. Manuel Barrios Casares, *Voluntad de lo trágico*, Sevilla, Editorial A. Er, 1993, p. 67-68.

entre meras pulsiones estéticas, a pulsiones fisiológicas humanas, para luego terminar siendo pulsiones cósmicas.

En *Die Geburt der Tragödie* Apolo es la divinidad de la luz, dios de todas las fuerzas figurativas que domina la bella apariencia del mundo interno de la fantasía. La figura de Apolo se presenta libre de emociones salvajes y bañado en la solemnidad de la bella apariencia. Nietzsche asocia la figura de Apolo con el principio de individuación, con el orden natural, es la experiencia subjetiva de unidad. Cuando a ello se le añade el éxtasis delicioso y se rompe o comete la infracción del principio de individuación ascendiendo desde el fondo más íntimo del ser humano, de su naturaleza; aparece la esencia de lo dionisiaco. Se despiertan emociones que llevan al ser humano a identificarse y fundirse de tal modo que lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí. La experiencia humana ingresa en el ámbito de lo caótico, lo desmesurado e informe. En el §16 de *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche señala que las artes no surgen de un principio único considerado como fuente vital de la obra de arte; sino de dos divinidades artísticas: “representantes vivientes e intuitivos de *dos* mundos artísticos dispares en su esencia más honda y en sus metas más altas”¹²⁴.

Apolo es el dios de la apariencia individual y de la medida¹²⁵. Esto implica límite, claridad y calma. Apolo representa el modelo de arte que en la escultura inmóviliza la belleza y el ritmo (entendiendo por éste una arquitectura en sonidos). Él es el dios que se relaciona con la espiritualización del instinto en tanto tiene que ver con el concepto de cultura. Dionysos es el dios que se muestra como lo «general humano» y lo «universal-natural» que hace añicos el *principium individuationis*. Es la divinidad que devela el engaño de la apariencia. En lo dionisiaco se revela «el artista»; su género musical es el ditirámico. El artista (influido por Dionysos) crea, según Nietzsche, en una combinación esencial entre lo sobrio y la embriaguez – y no como entendía Platón en un estado de ebriedad. Su obra musical tiene que ver con la armonía, ya que ésta revela la *voluntad*. La armonía, no el ritmo, es lo que posibilita el sentimiento metaindividual: donde vuelve

¹²⁴ *GdT*, § 16, *KSA 1*, p. 103. *NdT*, p. 139.

¹²⁵ Aquí se tomaron como referencia para organizar la exposición algunos aportes de la detallada caracterización que ha realizado Quesada sobre la conceptualización de Apolo y Dionysos. Cfr. Julio Quesada, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 103-106.

a juntar a los individuos y los hace sentir una sola cosa. En lo dionisiaco se presenta lo placentero y lo espantoso.

Apolo es el transfigurador genio del principio de individuación (relacionado con el arte plástico). Él es quien puede guiar a los seres humanos a la redención a través de la apariencia. Dionysos deja abierto el camino hacia las Madres del ser, núcleo más íntimo de las cosas. Se relaciona con el arte musical que no es reflejo de la apariencia, sino de la voluntad misma. Es la divinidad que representa con respecto a toda apariencia, la cosa en sí. Es decir, respecto de todo lo físico del mundo entendido empíricamente, representa lo metafísico. Ello lo convierte en el conocimiento más importante de toda la estética¹²⁶. Nietzsche interpreta a la música como diferente a todas las artes porque no es reflejo de la apariencia, de la objetualidad adecuada de la voluntad, sino reflejo de la voluntad misma. La escisión metafísica de la realidad que aquí piensa Nietzsche evidencia la influencia de la filosofía schopenhaueriana. Para superar dicha posición, Nietzsche deberá transvalorar las representaciones que vincula a Apolo a Dionysos y desasirse de la lectura schopenhaueriana y wagneriana que sostiene en la publicación de este libro. En los escritos no publicados de la época se va evidenciando la conclusión futura respecto al desprendimiento de la noción de un fundamento onto-metafísico de la realidad. Pasa a primer plano la apariencia apolínea. De ese modo, desaparece la duplicidad y la figura de Dionysos termina incorporando dentro de su metaforización las caracterizaciones de la estética apolínea. Aquí se dejará expresado cómo ello empieza a leerse en forma muy incipiente en algunos párrafos de *Die Geburt der Tragödie*. En principio, de modo más explícito, al arte dionisiaco se lo asocia directamente con la música: “se podría llamar al mundo tanto música corporalizada como voluntad corporalizada”¹²⁷. La música aparece como voluntad – tomada esta palabra en sentido schopenhaueriano: como antítesis del estado de ánimo estético, puramente contemplativo– en el espejo de las imágenes y de los conceptos. La voluntad es lo no estético en sí. El concepto de la música en su esencia no es la voluntad, pero aparece como tal¹²⁸. La música se identifica con la voluntad, con el espíritu-instinto-fuerza de lo dionisiaco. La corporalización del mundo se asocia con el fondo dionisiaco como voluntad-música. Cuanto más análoga sea la melodía de la música

¹²⁶ Cfr. *GdT*, §16, *KSA I*, p. 104. Nietzsche hace aquí referencia explícita a su maestro Schopenhauer. Cfr. *Welt als Wille und Vorstellung*, III, §52.

¹²⁷ *Ibid*, p. 106. *NdT*, p. 142.

¹²⁸ Cfr. *Ibid*, §6, pp. 50-51.

al espíritu interno de la apariencia dada, logrará destacarse con más alta significatividad toda escena de la vida real y del mundo.

Entre la música y los conceptos universales, hay una importante relación. Aquello que la música expresa en la universalidad de la mera forma, los conceptos lo representan en la determinación de la realidad. Ambos son abstracciones de la realidad:

El mundo de las cosas individuales, es el que suministra lo intuitivo, lo particular e individual, el caso singular, tanto a la universalidad de los conceptos cuanto a la universalidad de las melodías, si bien estas dos universalidades se contraponen entre sí en cierto aspecto; en cuanto que los conceptos contienen tan sólo las formas primeramente abstraídas de la intuición, la corteza externa, por así decirlo, quitada de las cosas, y por tanto son, con toda propiedad, abstracciones; y la música, por el contrario, expresa el núcleo más íntimo, previo a toda configuración, o sea, el corazón de las cosas¹²⁹.

Tanto los conceptos como las melodías son expresiones de la esencia interna del mundo. Los conceptos son posteriores a la cosa; la música es anterior a la cosa y la realidad es en la cosa¹³⁰. A Apolo se lo identificaba con la fuerza figurativa que resalta las formas de lo aparente, por tanto, la corteza externa quitada de las cosas; y a Dionysos, con la expresión del núcleo más íntimo anterior a toda configuración, o sea, el corazón de las cosas. A pesar de esta distinción en la que pareciera mostrarse la escisión entre uno y otro, Nietzsche sigue manteniendo la comunicación entre la dupla Apolo-Dionysos: “bajo el influjo de una música verdaderamente adecuada la imagen y el concepto alcanzan una significatividad más alta”¹³¹. Son dos los efectos de la música dionisiaca sobre la facultad artística apolínea: Uno, incitar la intuición simbólica de la universalidad dionisiaca; el otro, hacer aparecer la imagen simbólica en una significatividad suprema. De aquí se desprende la aptitud de la música para hacer nacer al mito trágico. El mito trágico es el que habla en símbolos acerca del conocimiento dionisiaco. Es en la música *–trágica–* donde se puede encontrar la expresión simbólica de la auténtica sabiduría

¹²⁹ *Ibid*, §16, p. 106. *NdT*, p. 142.

¹³⁰ Cfr. *Ibid*, pp. 106-107

¹³¹ *Ibid*, p. 107. *NdT*, p. 143.

dionisiaca. Por tanto, esa expresión se debe buscar en la tragedia y, en general, en el concepto de lo trágico¹³².

Agrega Nietzsche que “lo trágico no es posible derivarlo honestamente en modo alguno de la esencia del arte, tal como se concibe comúnmente éste, según la categoría única de la apariencia y de la belleza; sólo partiendo del espíritu de la música comprendemos la alegría por la aniquilación del individuo”¹³³. En estos ejemplos de aniquilación se hace más comprensible el fenómeno del arte dionisiaco, el cual expresa la voluntad en su omnipotencia, detrás del principio de individuación, la vida eterna más allá de toda apariencia y a pesar de toda aniquilación. La alegría metafísica por lo trágico es una transposición de la sabiduría dionisiaca instintivamente inconsciente al lenguaje de la imagen. La tragedia exclama: «*Nosotros creemos en la vida eterna*», y la música es la que muestra la idea inmediata de esa vida¹³⁴.

§4

La tensión estético-fisiológica

El arte dionisiaco quiere convencernos del eterno placer de la existencia: sólo que ese placer no debemos buscarlo en las apariencias, sino detrás de ellas [...] Nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los horrores de la existencia individual [...] un consuelo metafísico nos arranca momentáneamente del engranaje de las figuras mudables. Nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir; la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias parécennos ahora necesarios, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo; somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el mismo instante en que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer primordial por la existencia

¹³² Cfr. *Ibid*, p. 108.

¹³³ *Idem. NdT*, p. 144.

¹³⁴ Cfr. *Idem*.

y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer. A pesar del miedo y de la compasión, somos los hombres que viven felices, no como individuos, sino como lo *único* viviente, con cuyo placer procreador estamos fundidos¹³⁵.

Es en esa unión que va contra la individuación donde realmente los humanos¹³⁶ pueden sentir la aunación con el ser primordial y donde se produce la unificación con el inmenso placer primordial en y por la existencia, presintiendo así lo indestructible y eterno de ese placer alcanzado en el éxtasis dionisiaco. “La tragedia se asienta en medio de ese desbordamiento de vida, sufrimiento y placer, en un éxtasis sublime, y escucha un canto lejano y melancólico – éste habla de las Madres del ser, cuyos nombres son: Ilusión, Voluntad, Dolor”¹³⁷.

Según Nietzsche, sólo de los griegos se puede aprender lo que significa la tragedia para el fondo vital más íntimo de un pueblo. El poder de la tragedia excita, purifica y descarga la vida entera del pueblo. La tragedia absorbe en sí el orgiasmo musical más alto, pues redime del ávido impulso hacia la existencia, recordando otro ser y otro placer superior. La fuerza apolínea se dirige al restablecimiento del casi triturado individuo, irrumpiendo aquí con el bálsamo saludable de un delicioso engaño. Y por muy violentamente que la compasión invada al humano, es ella la que en definitiva salva a el hombre del sufrimiento primordial del mundo. Son el pensamiento y la palabra los que le salvan de la efusión no refrenada de la voluntad inconsciente. Así lo apolíneo arranca al ser humano de la universalidad dionisiaca y hace que se extasíe con los individuos. Lo apolíneo le arrastra fuera de su autoaniquilación orgiástica, llevándole a la ilusión que hace que vea una sola imagen del mundo. Igualmente, aún cuando se mueva la figura de la manera más visible y se la vivifique e ilumine desde dentro, continuará siendo

¹³⁵ *Ibid*, §17, pp. 109-110. *NdT*, p. 146-147.

¹³⁶ En *Die Geburt der Tragödie*, y en general en toda su obra, Nietzsche utiliza la expresión *der Mensch* para referirse al animal humano. Su traducción al español es “el hombre”. Teniendo en cuenta que se está trabajando sobre una obra del siglo XIX ajena todavía a las discusiones de género contemporáneas, se ha optado por respetar en la traducción del termino alemán la referencia y utilización original del autor por el trasfondo metafísico que reviste al pensamiento del autor en esta época de su vida. Es decir, *der Mensch* no sólo es la expresión alemana habitual para referirse a lo humano sin advertir la hegemonía patriarcal que reviste el término, sino que asume la tradición metafísica que Nietzsche empieza a poner en discusión en uno de sus aspectos cuando critica al hombre de la *ratio* socrática, pero no llega a hacer en toda las dimensiones posibles y necesarias que hoy logramos advertir con mayor conciencia ética y política.

¹³⁷ *GdT*, §20, *KSA* 1, p. 132. *NdT*, p. 173.

apariencia desde la cual no hay ningún puente que conduzca a la realidad verdadera, al corazón del mundo. El principio dionisiaco y el principio apolíneo no agotan nunca la esencia de esta realidad, tan sólo son reflejos exteriorizados. El auténtico efecto dionisiaco es tan poderoso que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta la esfera donde comienza a hablar la sabiduría dionisiaca¹³⁸. Y aquí es en donde por fin se llega al núcleo de la duplicidad apolíneo-dionisiaca, a la alianza fraternal de las dos divinidades planteadas por Nietzsche: “Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso: con lo cual se ha alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general”¹³⁹.

Entre los efectos artísticos de la tragedia se destaca el engaño apolíneo como destinado a salvar al hombre de una unificación inmediata con la música dionisiaca. En esta alianza fraternal de Apolo y Dionysos, puede reconocerse la cúspide tanto de los propósitos artísticos apolíneos como de los dionisiacos. La nitidez clarísima de la imagen no alcanzaba, ya que parecía tanto revelar como encubrir algo. Mientras con su revelación simbólica parecía incitar a desgarrar el velo, a descubrir el trasfondo misterioso, precisamente aquella iluminada visibilidad mantenía hechizado a su vez el ojo y le impedía penetrar más hondo. En esa necesidad de desgarrar el velo, de descubrir el trasfondo misterioso, ese aspirar a lo infinito y desear ir más allá del mirar, más allá del oír, es en donde puede intuirse cómo en la consideración del mito trágico subsisten juntos y son sentidos juntos ambos procesos, tanto el de aspirar a lo infinito como el de desear ir más allá del mirar y del oír.¹⁴⁰

Nietzsche¹⁴¹ indica que el contenido del mito es un acontecimiento épico con la glorificación del héroe luchador que debe pasar por un sufrimiento que pareciera estar atado a su destino de héroe. Si detrás de ese sufrimiento, de ese dolor y de esas torturas que debe soportar el héroe no se percibe un placer superior; éste carece completamente de sentido. El sentido trágico se encuentra en esta dicotomía enigmática donde se opera la transfiguración del héroe. El mito trágico participa plenamente de ese propósito de transfiguración. “¿Qué es lo que el mito transfigura, sin embargo, cuando presenta el mundo aparential bajo la imagen del héroe que sufre? Lo que menos, la «realidad» de ese

¹³⁸ Cfr. *Ibid*, §21, pp. 132-140.

¹³⁹ *Ibid*, p. 140. *NdT*, p. 182.

¹⁴⁰ Cfr. F. *Ibid*, §24, pp. 149-150.

¹⁴¹ Cfr. F. *Ibid*, §24, pp. 150-151.

mundo aparential, pues precisamente dice: «¡Mirad! ¡Mirad bien! ¡Ésta es vuestra vida! ¡Ésta es la aguja del reloj de vuestra existencia!»¹⁴². Para entender y aclarar el mito trágico Nietzsche afirma que lo primero que exige éste es la búsqueda de su peculiar placer en la esfera de la estética pura. Esta búsqueda no debe invadir el terreno de la compasión, del miedo o de lo moralmente sublime. Esto motiva el interrogante de cómo el contenido del mito trágico puede suscitar un placer estético. Es decir, ¿qué placer se puede hallar en lo feo y lo disarmónico? La resolución hay que encontrarla en una metafísica del arte¹⁴³. Tanto la música como el mito trágico son de igual manera expresión de la aptitud dionisiaca de un pueblo e inseparables una de otro. Lo dionisiaco, comparado con lo apolíneo, se muestra como el poder artístico eterno y originario que hace existir al mundo entero de la apariencia. El propósito artístico de Apolo se encuentra en las innumerables ilusiones de la bella apariencia que en cada instante hacen digna de ser vivida la existencia e instan a vivir el instante siguiente en toda su plenitud¹⁴⁴.

Sin embargo, en la consciencia del individuo humano sólo es lícito penetrar a aquella parte del fundamento de toda la existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco del mundo que puede ser superada de nuevo por la fuerza apolínea transfiguradora, de tal modo que esos dos instintos artísticos están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa proporción recíproca, según la ley de la eterna justicia. Allí donde los poderes dionisiacos se alzan con tanto ímpetu como nosotros lo estamos viviendo, allí también Apolo tiene que haber descendido ya hasta nosotros, envuelto en una nube; sin duda una próxima generación contemplará sus abundantísimos efectos de belleza¹⁴⁵

Nietzsche plantea una relación de igualdad de poder entre Apolo y Dionysos. La tensión que se establece entre la dupla se desarrolla en fuerzas proporcionales y recíprocas. En este mundo se mantiene y pone el acento en la lucha entre Apolo y Dionysos, una lucha constante con momentos «periódicos» de «reconciliación». Justamente allí, en esa escisión, se percibe la existencia como algo trágico donde toda

¹⁴² *Ibid*, p. 151, *NdT*, p. 197.

¹⁴³ Cfr. *Ibid*, pp. 151-153.

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid*, §25, p. 154.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 155. *NdT*, p. 202.

experiencia es dual: placer-sufrimiento, creación-destrucción, verdad-apariencia, fondo-superficie. Y en esos momentos de reconciliación donde ambos instintos se aúnan, es donde surge la obra de arte como un juego de tensión; donde el mundo se halla en una constante destrucción-construcción de las apariencias que son esencialmente móviles, ellas se destruyen con el fin –no finalidad– de generar nuevas formas de vida. Por un lado, Apolo defiende la *realidad* de la apariencia, pero por otro, Dionysos no permite su anquilosamiento provocando siempre una movilidad de las apariencias. Ambos son necesario para la formación de la imagen trágica del mundo.

Nietzsche quiere destacar el momento singular en el que el conflicto entre las pulsiones apolíneas y dionisiacas de los griegos llega a un punto donde ninguna de las dos fuerzas es capaz de dominar a la otra y, en consecuencia, ambas deben ceder terreno y concertar un acuerdo para compartir desde ese instante su reinado sobre la voluntad helénica. Esto constituye ese movimiento creativo de las fuerzas activas. Esta relación de fuerzas es cambiante y modifica en cada caso el signo, a veces activo, a veces reactivo, de las mismas. La pareja apolíneo-dionisiaco constituye una *vis plástica* cuyo enfrentamiento incesante tiene como objetivo la creación de nuevas formas vitales y culturales¹⁴⁶.

Desde los primeros párrafos del texto, Nietzsche instala su concepción apolíneo-dionisiaca de la realidad vista desde la cosmovisión helénica del mundo. Es consciente de ello y así lo manifiesta al concluir el párrafo cuarto: “Hasta aquí he venido desarrollando ampliamente la observación hecha por mí al comienzo de este tratado: cómo lo dionisiaco y lo apolíneo, dando a luz sucesivas criaturas siempre nuevas, e intensificándose mutuamente, dominaron el ser helénico”¹⁴⁷. Al iniciar el párrafo quinto explicita el propósito de su trabajo intelectual: “Nos acercamos ahora a la auténtica meta de nuestra investigación, la cual está dirigida al conocimiento del genio dionisiaco-apolíneo y de su obra de arte, o al menos a la comprensión llena de presentimientos del misterio de esa unidad”¹⁴⁸. A esta altura de la exposición, hay condiciones para expresar dos cuestiones que son relevantes para el desarrollo de la presente tesis. Por un lado, como se expresó con anterioridad, en los últimos párrafos de *Die Geburt der Tragödie* se vislumbra desde una luz diferente la rivalidad entre Apolo y Dionysos como esencial para

¹⁴⁶ Esta línea interpretativa la sostiene y sintetiza Barrios Casares en: “Intelecto logificador y voluntad creadora en Friedrich Nietzsche”, en: *Daimon: Revista de Filosofía*, Murcia, Editores Universidad de Murcia, N° 18, 1999, p. 99-112.

¹⁴⁷ *GdT* §4, *KSA I*, p. 41. *NdT*, p. 62.

¹⁴⁸ *Ibid*, §5, p. 42. *NdT*, p. 63.

la comprensión de lo trágico de la existencia y del mundo. Estos elementos permiten ir construyendo la hipótesis interpretativa de que, en el itinerario identitario-escritural de Nietzsche, la clave de una transformación no se da en una lógica evolucionista-progresiva, sino más bien, en una lógica de desapropiación-transvalorativa que va dejando el campo abierto a la creatividad de un entrecruzamiento de las singularidades y lo plural. Por otro lado, aparece expresada la idea de un meta de investigación puesta en la figura del genio dionisiaco-apolíneo. En esta misma línea interpretativa, se buscará ver cómo se transforma en la figura del *Übermensch* que a su vez permite en la actualidad una lectura genealógica de una postura posthumana. Sin embargo, es correcto señalar que, desde la intencionalidad explicitada por Nietzsche mismo en su obra, pareciera no haber lugar para afirmaciones que contemplen que la dualidad planteada en lo *trágico* puede ser sintetizada en una única realidad: Dionysos. Si bien es cierto que en varios párrafos del texto el joven filósofo considera a Dionysos como el elemento primordial de la duplicidad, nunca termina de disipar completamente la necesidad que éste tiene de Apolo. Hay una escisión bien marcada entre los dos instintos, pero nunca se pierde de vista su unidad, su complementación. La implicación mutua de ambos instintos es para Nietzsche –hasta este momento de su madurez intelectual– algo vital para su concepción de lo trágico. Esto queda patentizado cuando con una gran contundencia afirma que la muerte de la tragedia no la opera ninguno de estos dos instintos sino un *demón* nuevo llamado Sócrates¹⁴⁹. La tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco, no se resuelve nunca. Está siempre en una relación de fuerzas que se expresa estéticamente en las distintas formas artísticas que intervienen en el orden fisiológico tanto del mundo como de los seres humanos. Allí danzan, pujan, juegan, se aman, las fuerzas cósmicas que dan sentido al sufrimiento, al dolor y al sin sentido que implica la existencia y el mundo.

¹⁴⁹ Cfr. *GdT*, §12, *KSA I*, p. 82.

§5

El sentido estético de la existencia

Otro de los puntos centrales en la obra de Nietzsche se encuentra en el vínculo que traza entre el arte y la vida. Para interpretar dicha relación es necesario mencionar a Schopenhauer y Wagner que de distinta manera marcaron el desarrollo de su pensamiento antes de la publicación de *Die Geburt der Tragödie*. Las huellas de Schopenhauer vinculadas a la cuestión del arte y la vida se encuentran principalmente en la afirmación de que el mundo es una representación que responde al principio de razón suficiente, en entender que éste está movido por la Voluntad¹⁵⁰ y en que el ser humano logra la redención a través del arte y de la ascesis. Todos estos temas son tópicos que atraviesan la interpretación nietzscheana a lo largo de toda su producción, no sólo durante esta etapa. Schopenhauer le ofrece los primeros argumentos filosóficos para posicionarse en una visión estética y metafísica (de la vida). Por otro lado, el célebre músico y escritor Richard Wagner lo influenció no sólo en la búsqueda estética (principalmente a través de la música), también logró captar el interés del joven filólogo en la búsqueda de una transformación y una superación cultural de Alemania. Estas influencias quedan claramente expresadas desde el comienzo de su vida académica. El 28 de mayo de 1869, en Basilea, Nietzsche da sus primeros pasos como profesor universitario con una lección inaugural sobre Homero. En dicha disertación aparece – es probable que sin una intencionalidad claramente mentada– una problemática que será de un interés especial para interpretar el derrotero de su pensar y que responde específicamente a la articulación entre vida y arte que se viene mencionando.

La filología se puede considerar como un poco de historia, un poco de ciencia natural y un poco de estética: historia, en la medida en que quiere comprender, en imágenes siempre nuevas, las manifestaciones de determinadas individualidades populares, captar la ley que domina en el flujo de los fenómenos; ciencia natural, en cuanto que trata de indagar en el instinto (*Instinkt*) más profundo del hombre, el

¹⁵⁰ Cfr. Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Leopoldo Palacios, Gredos, Madrid, 1998.

instinto (*Instinkt*) del lenguaje; finalmente estética, porque partiendo del ámbito de lo antiguo, estudia la llamada Antigüedad «clásica» con la pretensión y la intención de desenterrar un mundo ideal sepultado, y de presentar al mundo actual el espejo de lo clásico, de lo eternamente ejemplar. El hecho de que estos impulsos (*Triebe*) científicos y ético-estéticos, totalmente heterogéneos, se hayan agrupado bajo un nombre común, bajo una especie de monarquía aparente, se explica por el hecho de que la filología, desde sus orígenes y en todos los tiempos, ha sido también pedagogía.¹⁵¹

Este párrafo tiene varios elementos muy significativos que permiten advertir cómo los intereses del novel profesor ya están determinados. Hay ciertas fuerzas que mueven la vida, y con ella a todos los animales (incluidos los humanos), que condicionan el curso de ella e incluso las interpretaciones, las expresiones y las representaciones que se van tejiendo en torno a su naturaleza y esencia, también el modo de transmitir su tradición y regularla. Para desarrollar sus ideas utiliza los términos *Trieb*¹⁵² e *Instinkt*¹⁵³. El segundo por su origen latino y su frecuente utilización en el español suele traer consigo menos problemas, al menos en su traducción. No es la misma situación la que plantea el término alemán *Trieb* que suele traducírsele por pulsión, al menos a partir de la utilización psicoanalítica ya que su semántica es mucho más amplia y compleja. Dicho término es la sustantivación del verbo *treiben* que entre sus traducciones más específicas del alemán contemporáneo encontramos: “empujar”, “llevar”, “conducir”, pero en el ámbito de la botánica también se utiliza para “brotar”, “aflorar”. El psicoanalista Luiz Alberto Hanns, investigando la terminología alemana en la obra de Freud, ofrece algunas connotaciones interesantes para el tratamiento de dicha temática:

¹⁵¹ *HkP*, *KGW* II, p. 247; *HFc*, p. 220

¹⁵² La interpretación nietzscheana del impulso está atravesada desde un comienzo por la filosofía del devenir heraclíteo y por la metafísica schopenhaueriana. Sin embargo, a lo largo de su vida irá nutriendo dicha perspectiva con los aportes de Rée, Montaigne, Darwin, Roux, R. Mayer y Boscovich. Desde dichos aportes puede decirse que “consideró los impulsos como las fuerzas determinantes de la vida que ponen en movimiento el conjunto psicosomático del organismo e impelen desde adentro hacia afuera para descargar su fuerza fisiológica” (cfr. Christian Niemeyer (Ed.), *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, trad. Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 275)

¹⁵³ Nietzsche habla sobre el instinto aproximadamente en 1500 pasajes. Este es un concepto que hay que rastrearlo en casi toda su obra, desde el comienzo hasta sus últimos días. Una lectura que puede sostenerse es que lo interpreta como el placer de vivir y su antítesis como el cansancio de vivir. (cfr. Christian Niemeyer (Ed.), *trad. cit.*, p. 280).

La traducción de «*Trieb*» es una de las más polémicas debido a la extensa gama de significados y connotaciones del término en alemán, como así también a peculiaridades en el uso que Freud hace del término [...] Hace siglos, en los libros de medicina, prevalecía una equivalencia entre «*Trieb*» e «*Instinkt*».

No obstante, la traducción de «*Trieb*» por «instinto» sólo recubre parte de su sentido. En el artículo “¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?” (1926), Freud, indicando estar al tanto de las peculiaridades del término, menciona que «*Trieb*» es una palabra por la cual muchas lenguas modernas envidian al alemán [AE 20, 187].

«*Trieb*», tal como es usado en alemán, entrelaza cuatro momentos, que conducen de lo general a lo singular. Abarca un principio fundamental que rige a los seres vivientes, manifestándose como fuerza que coloca en acción a los seres de cada especie, que aparece fisiológicamente “en” el cuerpo somático del sujeto como si brotase de él o lo agujoneara y, por último, que se manifiesta “para” el sujeto, haciéndose representar a nivel interno e íntimo, como si fuese su voluntad o un imperativo personal.¹⁵⁴

Con estos aportes no se busca desentrañar filológicamente el significado de cada uno de estos términos, ni se trata de llegar a una correcta interpretación en el uso que Nietzsche le ha dado, tan sólo se ilustra la dificultad que enfrenta el lector de Nietzsche ante nociones tales como *Kunsttrieb*, *Erkenntnisstrieb*, tan frecuentes en su obra. Aquí se sostiene la idea de que el pensador alemán no utiliza dicha terminología en un sentido estrictamente académico, sino más bien en un sentido estético que implica un uso político en clave metafísica y epistemológica. *Kraft*, *Trieb* e *Instinkt* son expresiones que estarán en su obra fuertemente entrelazadas y vinculadas con la creación artística.

Para Nietzsche, así como para Freud, el instinto es efectivamente una presión que vale como fuerza surgida de una naturaleza dotada de sensibilidad y de irritabilidad con miras a la realización de una meta, en la cual se realiza su objetividad [...] Esta

¹⁵⁴ Luiz Alberto Hanns, *Diccionario de términos alemanes de Freud*, Lohlé-Lumen, México-Buenos Aires, 1996, pp. 381-400.

diferencia de naturaleza y de origen tiene una consecuencia importante: de entrada, el instinto en Nietzsche sirve para valorizar una realidad o para descalificarla, desde el punto de vista *ético-estético*. En Freud, el instinto connota mucho menos un valor y denota más bien una función. De ahí su contenido positivo, como requisito epistemológico.¹⁵⁵

Assoun señala cómo desde los escritos de 1872 Nietzsche vincula una interpretación fisiológica de la vida con el ámbito de la ética y de la estética¹⁵⁶. Según el psicoanalista francés, esta perspectiva no será abandonada por Nietzsche sino que luego de atravesar su trabajo sobre *Zur Genealogie der moral* dicha inspiración química¹⁵⁷ aparecerá explícitamente en su noción: *Wille zur Macht*. Estos señalamientos contribuyen a una lectura amplia de la obra de Nietzsche, sin embargo, para focalizarse en sus reflexiones sobre la tragedia griega es necesario sumergirse en algunas articulaciones que ayuden a comprender en dicha obra cómo está proponiendo la justificación de la existencia y del mundo tan sólo como fenómeno estético. En dicha obra se teje un nudo entre la noción de mundo y la concepción artística. La intérprete Burgos Díaz aporta la idea de que en *Die Geburt der Tragödie* el arte es el medio de acceso al mundo, por ello su lazo es indisoluble. Pero su fuente no solamente es el hombre, también la realidad cósmica¹⁵⁸. Lo apolíneo y lo dionisiaco hacen referencia no sólo a instintos artísticos, sino también al ser humano y al mundo. O mejor dicho, a instintos artísticos del hombre y de la naturaleza misma. La raíz del arte no se encuentra en el ser humano, sino más propiamente en el mundo. El mundo es artista, creador del arte. Él es el único sujeto verdaderamente existente. En el §12 escribe que el sujeto es artista y está redimido de su voluntad individual. Este sujeto artista se ha convertido en un *médium* a través del cual el único sujeto verdaderamente existente festeja su redención de apariencia. El hombre tampoco es el auténtico creador de ese mundo de arte. Lo que le es lícito suponer de sí es que para el verdadero creador de ese mundo el hombre es el resultado de imágenes y proyecciones

¹⁵⁵ P. L. Assoun, trad. cit., p. 102.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid*, p. 105

¹⁵⁷ Assoun está presuponiendo un vínculo de continuidad entre fisiología y química.

¹⁵⁸ Cfr. E. Burgos Díaz, *ed.cit.*, p. 106.

artísticas, y que su suprema dignidad la tiene en significar obras de arte – pues sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo¹⁵⁹.

El fenómeno trágico -para Nietzsche¹⁶⁰- expresa con mayor nitidez la verdadera naturaleza de la realidad. La dimensión estética de la existencia adquiere así un carácter onto-metafísico. El *subject* en el acto de creación artística se redime de su «voluntad individual»; es decir, «hace añicos su principio de individuación» liberándose de las apariencias instituidas y penetrando el fondo caótico y desmesurado del mundo. El sujeto-artista se sumerge y aúna con el «Uno Primordial», ahora sí escucha a las «Madres del ser» y logra identificarse con la totalidad de ese mundo que se encuentra tras los velos y festeja junto a Dionysos «su redención en la apariencia»: “El genio sabe algo acerca de

¹⁵⁹ Cfr. *GdT*, §5, *KSA 1*, pp. 47-48. Las reflexiones teóricas sobre el mundo griego que Nietzsche ha dedicado tantos años en su juventud no han dejado de despertar el interés incluso en las primeras décadas del actual milenio. La lectura del joven filólogo sobre el mundo como fenómeno estético tematizado a partir de las figuras clásicas de los dioses griegos Apolo y Dionysos sigue despertando el interés de investigadores/as de distinta procedencia disciplinar. Entra la vasta cantidad de artículos se destaca por ejemplo el trabajo de Antonio Pérez Estévez, “Del sujeto moderno al individuo artista en el joven Nietzsche”, en: *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Maracaibo, Editores Universidad del Zulia, año 9, N° 24, 2004, pp. 31-49. Allí parte de la crítica nietzscheana a la noción de sujeto moderno para explicar a partir de las figuras de Apolo y Dionysos el surgimiento del sujeto artista. La primera parte del artículo tiene una ajustada síntesis sobre la comprensión de dichas nociones particularmente trabajada desde la obra de *El nacimiento de la tragedia*. Luego, realiza un polémico intento de interpretar la relación entre Apolo y Dionysos en términos de “hermandad”. También, José Manuel Romero Cuevas en su artículo: “Estética e inmanencia en el pensamiento de Nietzsche” publicado en: *Philosophica*, Valparaíso, Editores Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, N° 27, 2004, pp. 247-265, trabaja desde la afirmación nietzscheana de que sólo como fenómeno estético tiene justificación la existencia en la etapa del joven Nietzsche, luego lo pone en perspectiva con el lugar del arte en el Nietzsche ilustrado para pasar por último a la recuperación del sentido estético de su última etapa. En sus conclusiones destaca la interpretación de Nietzsche sobre la estética moderna como una instancia que pretende consagrar el valor de lo inmanente y su irreductibilidad frente a toda postulación transmundana de un criterio de valoración ontológica o moral devaluadora. Marina Silenzi en su artículo: “El arte como un nuevo pensar: la concepción nietzscheana y heideggeriana”, publicado en: *Andamios: Revista de investigación social*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Volumen 2, número 4, junio, 2006, pp. 210-217. Recupera la noción de voluntad de poder desde una interpretación heideggeriana y, desde allí, busca rescatar desde las nociones de cuerpo y si-mismo en Nietzsche, el predominio del arte sobre la construcción de representaciones para interpretar el mundo. Rodrigo Páez Canosa en su artículo: “La constitución estética de la comunidad política en el joven Nietzsche. De la masa al pueblo a través del genio”, publicado en: *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, Buenos Aires, Editorial La Cebra, N° 4-5, 2007, pp. 83-102, comenta la dificultad de pensar la noción de comunidad política en el joven Nietzsche por la predominante fuerza de la idea de constitución estética de la subjetividad y de la comunidad como fuerza unificadora. Esta lectura la culmina con la figura de genio en las obras de Nietzsche. Franz Mauricio Castro Barahona desde una perspectiva literaria también recupera las reflexiones sobre la razón y la sensibilidad en Nietzsche como grandes fuerzas liberadoras de los procesos creativos, en su artículo: “Interpretación nietzscheana del fenómeno estético”, publicado en: *Folios, Revista de la Facultad de Humanidades*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Segunda época, N° 27, 2008, pp. 16-23. Gaëlle Jeanmart en su artículo “Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche” (Cfr. *Philosophique, Annales littéraires de l’Université de Franche-Comté*, n° 10, 2007, pp. 7-24) trabaja la dimensión práctica de la filosofía de Nietzsche, ya que considera que es la expresión y la afirmación de un arte de vivir y de una estética de la existencia, es decir de un conjunto de prácticas de sí.

¹⁶⁰ Cfr. M. Barrios Casares, *ed.cit.*, p. 62.

la esencia eterna del arte tan sólo en la medida en que, en su acto de procreación artística, se fusiona con aquel artista primordial del mundo”¹⁶¹. El genio¹⁶², sujeto-artista, es consciente que no es él quien crea –procreación–, por ello se fusiona con el «artista primordial». El sujeto-artista sabe que se sigue moviendo en otro plano de la realidad, el de las apariencias, las imágenes... lo que verdaderamente debería llamarse arte –y, por tanto, tarea del artista– es: “el redimir al ojo de penetrar con su mirada en el horror de la noche y el salvar al sujeto, mediante el saludable bálsamo de la apariencia, del espasmo de los movimientos de la voluntad”¹⁶³. Dionysos libera al sujeto de la individuación en el desgarramiento, pero Apolo lo salva de los movimientos de la voluntad con la bella apariencia. Forma y contenido vuelven a unirse y fusionarse manteniendo la realidad del mundo y de la existencia en tensión. Puede comenzar a avizorarse la dimensión salvífica de las dos divinidades desde instancias que son antagónicas pero que se complementan y necesitan mutuamente.

Nietzsche¹⁶⁴ caracteriza al verdadero Dionysos del mundo griego como aquel héroe sufriente de los Misterios, aquel dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación. Narran los mitos que Dionysos siendo niño fue despedazado por los titanes. De dicho despedazamiento surge el sufrimiento dionisiaco que representa la transformación en aire, agua, tierra y fuego. El estado de individuación es la fuente y razón primordial de todo sufrimiento. De la sonrisa de ese Dionysos surgieron los dioses olímpicos, de sus lágrimas, los seres humanos. Y sólo de la esperanza de los epoptos¹⁶⁵ en el renacimiento de Dionysos (que significa el final de la individuación) aparece un rayo de alegría en el rostro del mundo desgarrado, roto en individuos. Dionysos se presenta como la divinidad que abre la puerta al fondo más íntimo del mundo, a la verdadera esencia de la realidad, pero siendo él mismo esa realidad que se abre. Él expresa la unidad, el fondo de las cosas, el «Uno primordial». Dionysos es el símbolo divino de la voluntad. En el mito comentado por Nietzsche en el §10, se presenta el

¹⁶¹ *GdT*, §5, *KSA I*, p. 47. *NdT*, p. 69.

¹⁶² En el original Nietzsche utiliza el sustantivo alemán: *der Genius*. En la traducción al español se respetará el género masculino ya que la categoría de genio responde a una época romántico-ilustrada que tiene rasgos antropocéntricos, patriarcales y aristocráticos. En las obras siguientes deviene como otra figura de las sombras de dios.

¹⁶³ *GdT*, §19, *KSA I*, p. 126. *NdT*, p. 166.

¹⁶⁴ Cfr. *GdT*, §10, *KSA I*, pp. 72-73.

¹⁶⁵ Los epoptos son los iniciados en los misterios de Eleusis que consistían en ritos de iniciación anuales al culto a las diosas agrícolas Démeter y Perséfone. Estos se celebraban en Eleusis, situada muy cerca de Atenas. Eran considerados uno de los ritos más importantes de la Antigua Grecia.

despedazamiento de Dionysos como la ruptura de unidad en múltiples individuos. Ese desgarramiento se vincula con el sufrimiento de Dionysos, el sufrimiento del mundo. La individuación surge de la unidad primordial de Dionysos. Apolo, dios de la individuación, representa esa otra instancia de la realidad, en lo que todo se encuentra desgarrado en individuos, realidad de formas múltiples donde reina la escisión, la separación, la diferencia. Esta instancia de la realidad en la que se encuentra –mundo de la pluralidad– es donde el hombre habita y es la que en *Die Geburt der Tragödie* es llamada «apariencia» (*Erscheinung*). La «verdadera realidad», es aquella más profunda que Nietzsche ha llamado «dionisiaca»¹⁶⁶. De este modo, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca quedan separados entre sí por el abismo del olvido¹⁶⁷.

El estado dionisiaco de embriaguez metafísica en donde los individuos sienten la unidad del «todo» tiene una mala resaca pues, en realidad, lo que se ha conseguido con este momentáneo «elemento letárgico» es ahondar infinitamente la diferencia de dos realidades: la «cotidiana» y la «dionisiaca». Pero una vez que se ha tomado consciencia de la diferencia, la «realidad cotidiana» con su infinita gama de dolores y males no deja de capturar y hacer suyo el interés de la propia existencia; es entonces cuando ésta es sentida en cuanto tal con «náusea» [...] la fuerza «optimista-apolínea» es lo que hace que se supere la náusea que provoca la sabiduría de Sileno. Lo apolíneo y lo dionisiaco se unen para dar lugar a la «obra de arte trágica» y la «idea trágica».¹⁶⁸

En la sabiduría popular de Sileno se pueden ver claramente los presupuestos de los que parte Nietzsche en su concepción sobre el mundo. Haciendo referencia a esta sabiduría popular¹⁶⁹ el pensador alemán explicita que la existencia es despiadada y

¹⁶⁶ Cuando el mundo verdadero deviene fábula, es sabido que cae la verdad y, por ende, también la apariencia. Singularidad y pluralidad pasan a configurar la representación del mundo dionisiaco. En *Éperons*, cuando Derrida está comentando la interpretación heideggeriana sobre el término *Umdrehung*, afirma que la relación entre verdad y apariencia no es una simple inversión, no sólo se ha invertido la jerarquía de los mundos sensible e inteligible, se ha instituido una nueva jerarquía y una nueva posición de valor. La novedad de la trasvaloración nietzscheana no consiste en renovar el contenido de la jerarquía o la substancia de los valores, sino en transformar el valor mismo de jerarquía. (Cfr. Derrida, *Éperons*, ed.cit., p.80)

¹⁶⁷ Cfr. *GdT* §7, *KSA I*, p. 56.

¹⁶⁸ J. Quesada, *ed.cit.*, pp.108-109.

¹⁶⁹ Cfr. *GdT*, §3, *KSA I*, pp. 35-36.

cruel¹⁷⁰. Cuando se hace consciente este aspecto de la existencia se la experimenta con «náusea» (*Ekel*). La realidad apolínea, es decir, este mundo empírico-cotidiano, es fuente de dolor y sufrimiento. Dicho sufrimiento se inscribe en la misma esencia del mundo. No se halla en la realidad dionisiaca una posible escapatoria al dolor. Dice Nietzsche: “lo Uno primordial [...] es lo eternamente sufriente y contradictorio”¹⁷¹. La muerte, el sufrimiento, el dolor, el espanto de la existencia atraviesan las dos realidades, pero surgen del desgarramiento de Dionysos como previamente se ha sugerido. Hacer consciente este mal –metafísico– en su realidad cotidiana es lo que provoca la náusea que paraliza la voluntad de vivir, dejando al ser humano ante las orillas del sin-sentido de la existencia, ante el absurdo. El planteo nietzscheano manifiesta la necesidad de lograr una «redención» mediante la apariencia. El joven filólogo se siente empujado a llegar a la conjetura metafísica de que “lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita [...] para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera: nosotros, que estamos completamente presos en esa apariencia y que consistimos en ella, nos vemos obligados a sentirla como lo verdaderamente no existente [...] como la realidad empírica”¹⁷². Ese pesimismo existencial que pareciera presentarse ante la verdad de Sileno, se vuelve un optimismo. Apolo interviene en el momento de tensión de una forma curativa, liberadora, redentora. Su objetivo es transformar aquellos pensamientos de náuseas sobre lo espantoso y lo absurdo de la existencia en representaciones con las que se pueda vivir. Lo dionisiaco se redime en el reino de la apariencia, sin olvidar que en esta redención Apolo necesita de Dionysos. En el tercer párrafo de *Die Geburt der Tragödie* que trata sobre los dioses olímpicos, Nietzsche atribuye al arte apolíneo la capacidad curativa y salvadora para la vida. El arte no lleva al ser humano a huir de la vida sino a gozar de ella. Su acto salvador no es salvar al hombre de la vida, sino devolverlo a ella a través de su poder embellecedor, a través de la construcción apolínea de un mundo de belleza¹⁷³.

Fink, ya desde esta primera obra, ve una resignificación del término «redención»:

¹⁷⁰ A partir de *MA* comenzará a reconducir la idea de crueldad y separarla del sufrimiento. El sufrimiento seguirá teniendo un estatuto vital, pero la crueldad tomará un rostro exclusivamente humano, demasiado humano. Esto termina de clarificarse en *GM* y en *Ac*.

¹⁷¹ *GdT*, §4, *KSA I*, p. 39. *NdT*, p.59.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ Cfr. E. Burgos Díaz, *ed.cit.*, p. 68.

Para expresar esto Nietzsche emplea los conceptos de «redención» y de «justificación», que nos son familiares, ante todo, por la fe cristiana. En una concepción trágica del mundo no puede haber redención alguna. Nietzsche transforma el concepto de redención y justificación, y lo emplea para expresar un concepto perteneciente al mundo y que contribuye a formar su ser. El fondo primordial dionisiaco se proyecta constantemente en la apariencia, y tiene, en el fenómeno del arte, la transfiguración de su manifestación. El mundo de los fenómenos es, por así decirlo, el bello sueño que sueña la esencia del mundo. La forma eterna, la belleza de la figura estructurada, el resplandor luminoso de la gran escena, en la que la variedad de las cosas aparece en el ámbito abierto del espacio y el tiempo: esta luminosidad de la noche abismal es lo «redentor», «pues sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo»¹⁷⁴

La redención nietzscheana se vincula con el enfrentarse con una actitud afirmativa de la vida al espanto, al absurdo y a todo lo horroroso que pueda presentar la existencia¹⁷⁵. Hay que ser conscientes de que se está instalado en la superficie de la existencia plagada de múltiples formas individuales que no son más que representaciones aparentes de un mundo que guarda un fondo caótico bajo su suelo, donde se presenta lo verdadero (devenir), la realidad dionisiaca. En esa escisión de la realidad debe surgir el arte trágico para operar la redención estética y justificar al mundo y a la existencia. Lo único que puede salvar la existencia es el arte trágico, donde lo dionisiaco lleva a la unión con la totalidad de lo «Uno primordial», y a la vez lo apolíneo permite vivir en la individuación, transformando la realidad en un mundo-habitable. En este sentido, la misma creación de la tragedia tiene que ver con esa dualidad sufrimiento-creación y goce. El artista trágico conoce el terrible instinto de existir y a la vez la incesante muerte de todo lo que comienza a existir, por ello para vivir hay que crear y así transfigurar ese sufrimiento en obra de arte. En Nietzsche el arte es considerado como motor que impulsa a la vida a transfigurarse a sí misma para seguir viviendo. La tragedia posee esa dualidad de estilos que bajo los nombres de Apolo y de Dionysos encierra tanto el bello sueño como la embriaguez del

¹⁷⁴ E. Fink, *trad.cit.*, pp. 30-31.

¹⁷⁵ Esta idea luego será transvalorada en la figura del *ewige Wiederkunft des Gleichen* ya que el *amor fati* que busca afirmar el instante como aquello que debe ser querido eternamente, implica la afirmación de lo fáctico y mundano como la redención del devenir instante en un *ewige Wiederkunft des Gleichen* del querer.

sufrimiento. Dionysos y Apolo aunados en una tensión disonante que produce la obra de arte y esta obra de arte es el mundo y el ser humano. De este modo son justificados como fenómeno estético el mundo y la existencia.

La versión trágico-decimonónica del mundo y de la existencia que ofrece Nietzsche en su primera obra quizá sea un primer intento de distanciamiento de la interpretación metafísico-ontológica que se halla en la perspectiva platónico-cristiana. Sin embargo, todavía atrapado en una lectura kantiano-shopenhaueriana de la realidad ontológica, no puede desprenderse de la escisión metafísica de la realidad. Los elementos apolíneo y dionisiaco de la interpretación trágico-metafísica que enviste su pensamiento, si bien ponen en valor la dimensión estética sobre la metafísica, no superan la escisión mencionada¹⁷⁶.

El mundo no comprende dos esferas de la realidad diferentes, sino que dentro de la sola esfera existente se piensa la dualidad, por eso Apolo es parte de Dioniso, por eso la tragedia apolíneo-dionisiaca es el arte supremo que lleva a cabo el desvelamiento del mundo, por eso todo fenómeno, como la palabra, muestra en su interior la división, la tensión trágica, por eso también la esencia del mundo es sufrimiento, dolor y contradicción.¹⁷⁷

La constitución del mundo en *Die Geburt der Tragödie* puede interpretarse como la realidad dionisiaca del mundo asociada con el fondo de la realidad apolínea, y ésta asociada con la superficie de la otra. Ambas realidades se encuentran inseparablemente aunadas una con otra en permanente contradicción, punto central de la tensión trágica que se presenta en este único mundo existente: *Lo apolíneo se encuentra inserto en lo dionisiaco*, la individualidad en la universalidad-totalidad, la multiplicidad-pluralidad en la unidad, la apariencia en la «cosa en sí» o «corazón de las cosas».

¹⁷⁶ Es evidente la influencia de Schopenhauer en este punto. El mundo como representación es fenómeno, es un objeto para el sujeto. Debe entenderse al fenómeno como ilusión y apariencia; es decir, aquello de lo cual habla la representación. Aquí puede notarse la influencia del pensamiento indio en sus ideas filosóficas. Hay una esencia primigenia y auténtica de las cosas cubierta por “el velo de Maya” que oculta su verdadero rostro. Ideas y terminologías que pueden hallarse fácilmente en *Die Geburt der Tragödie*.

¹⁷⁷ E. Burgos Díaz, *ed.cit.*, p. 63.

§6

Subjetividad y Tragedia

Hacia el final del §1 de *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche señala que “Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre”¹⁷⁸. Dionysos con su magia liberadora vuelve al hombre hacia la naturaleza en busca de la reconciliación universal de éste con aquella. Decididamente aquí se está pensando en la liberación del hombre teórico-científico-técnico que, dentro de la concepción del mundo moderno de la *ratio socrática*, se había vuelto un sujeto de cálculo que busca dominar de la naturaleza en una relación de utilidad y profanación, donde el vínculo de unión se encontraba quebrantado.

...el hombre teórico, en cambio, goza y se satisface con el velo arrojado y tiene su más alta meta de placer en el proceso de un desvelamiento cada vez más afortunado por la propia fuerza [...] aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia...¹⁷⁹

El ser humano ya no se sentía uno con la naturaleza, sino que ésta se le presentaba ante sus ojos como algo otro, diferente de sí mismo, que él debía por su propia fuerza pensar, controlar, dominar. Nietzsche quiere reconciliar al ser humano por medio del espíritu dionisiaco y sacarlo de su situación de *esclavo enajenado*: “Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la «moda insolente» han establecido entre los hombres”¹⁸⁰. El ser humano se libera de las cadenas anquilosadas de la *ratio* para entrar en la dimensión dionisiaca

¹⁷⁸ *GdT*, §1, *KSA I*, p. 30. *NdT*, p. 46.

¹⁷⁹ *GdT*, §15, *KSA I*, p. 99. *NdT*, p. 133.

¹⁸⁰ *Idem*.

no-racional del mundo, en lo caótico. Dionysos coloca al hombre en una universalidad de corporalidad no-racional. Se comienza a sentir al mundo como una extensión apropiante, y en él, por tanto, es fácil perderse.

Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial. Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. Al igual que ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo camina ahora tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses.¹⁸¹

En el §7 de *Die Geburt der Tragödie*, se realiza una comparación entre el hombre dionisiaco y Hamlet: éste ve verdaderamente la esencia de las cosas, conoce y siente la náusea del obrar. Siente la náusea porque sabe que su acción no puede modificar la esencia eterna de las cosas. Siente que es «ridículo» o afrentoso el que se le exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio: “El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión [...] es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan el obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisiaco”¹⁸². El hombre dionisiaco ya no encuentra consuelo que le haga efecto, pues una vez consciente de esa verdad intuida, lo único que ve por todas partes es lo espantoso y absurdo del ser. Nietzsche reconoce que el tomar consciencia de la realidad dionisiaca, si bien reconcilia al hombre con la naturaleza, también lo lleva a la aniquilación propia, no puede soportar el desgarramiento, sus ojos se hastían de tanta luz y se paraliza la voluntad de vivir ante la espantosa existencia. “...el anhelo va más allá del mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada, junto con su resplandeciente reflejo en los

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² *GdT*, §7, *KSA I*, p. 56. *NdT*, p. 80.

dioses o en un más allá inmortal”¹⁸³. Pareciera ser que Nietzsche ha quedado atrapado en sus propias intuiciones, no puede encontrar salida en el laberinto de sus pensamientos por medio del espíritu dionisiaco como podría inferirse en los textos citados del primer párrafo. El joven filólogo intuye la disolución tanto del ser humano como de la naturaleza en general, en el «Uno primordial». Uno de los problemas que se le presenta aquí, es que el ser humano pierde su dimensión subjetiva individual en lo que se podría denominar la «subjetividad del mundo» de la realidad dionisiaca. Dice Nietzsche: “...despiértense aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar a un completo olvido de sí”¹⁸⁴. El joven pensador tiene que buscar una salida, y la encuentra en el arte, bajo la figura de Apolo:

Aquí, en este peligro supremo de la voluntad, aproxímase a él el *arte*, como un mago que salva y cura: únicamente él es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir: esas representaciones son lo *sublime*, sometimiento artístico de lo espantoso, y lo *cómico*, descarga artística de la náusea de lo absurdo.¹⁸⁵

Frente a la presencia de lo dionisiaco y su consecuente pérdida de la subjetividad, el que mantiene al individuo es Apolo. El mundo de las representaciones apolíneas le permite al ser humano sostenerse en la existencia como individuo con una voluntad de vivir optimista, pues se encuentra en un mundo donde las apariencias, las ilusiones, le permiten vivir. Ahora bien, esas representaciones lindan con lo *sublime* y lo *ridículo*. Al respecto Nietzsche en *Die dionysische Weltanschauung* señala:

Estos dos elementos, entreverados uno con otro, se unen para formar la obra de arte que recuerda la embriaguez, que juega con la embriaguez.

¹⁸³ *Ibid*, p. 57. *NdT*, p. 81.

¹⁸⁴ *GdT*, §1, *KSA I*, p. 28. *NdT*, p. 45.

¹⁸⁵ *GdT*, §7, *KSA I*, p. 57. *NdT*, p. 81.

Lo sublime y lo ridículo están un paso más allá del mundo de la bella apariencia, pues en ambos conceptos se siente una contradicción. Por otra parte, no coinciden en modo alguno con la verdad: son un velamiento de la verdad, velamiento que es, desde luego, más transparente que la belleza, pero que no deja de ser un velamiento. Tenemos, pues, en ellos un *mundo intermedio* entre la belleza y la verdad: en ese mundo es posible una unificación de Dioniso y Apolo [...] Apolo, el auténtico dios salvador y expiator, salvó al griego tanto del éxtasis *clarividente* como de la náusea producida por la existencia – mediante la obra de arte del pensamiento trágico-cómico.¹⁸⁶

Lo *sublime* y lo *ridículo* se unifican para dar lugar a la obra de arte del pensamiento trágico-cómico. Una especie de mundo intermedio entre la «verdad» y la «belleza». Allí se da la unificación de lo apolíneo y lo dionisiaco. No debe comprenderse esta unificación como una mezcla, sino como una síntesis adecuada como para que la embriaguez dionisiaca no acabe diluyendo al individuo. Así, la obra de arte trágico-cómica consigue mantener unidos a ambas aristas de la voluntad, pero sin confundirlas. La tragedia viene a expresar «la *unitaria* naturaleza de la voluntad», Apolo y Dionysos no son más que dos formas diferentes de expresarse la misma voluntad. Lo apolíneo es el medio de manifestación de lo dionisiaco. Apolo muestra que detrás de la apariencia se esconde otro ser, otro placer superior, y por tanto, permite a Dionysos expresarse en libertad para que éste, por último, le ofrezca una significatividad metafísica.

Bajo estas afirmaciones últimas, se presenta la concepción nietzscheana sobre la subjetividad en *Die Geburt der Tragödie*, como un punto de tensión trágico-afirmativa. El ser humano vive en un mundo de apariencias y lo afirma. Afirma sus máscaras, sus ficciones y sus engaños. Afirma todas las ilusiones apolíneas que constituyen su vida. Pero en esa afirmación rechaza todo aquello que se le presente como fijo. Quiere dejar en el olvido el afán de dominación del hombre teórico y sus pretensiones de eternidad y de universalidad. El ser humano identificado con la duplicidad apolíneo-dionisiaca se vuelve un creador de formas siempre nuevas y un destructor de todo lo configurado. Apolo habla

¹⁸⁶ DW, §3, KSA I, pp. 567-568. *Vdm*, en: *NdT*, pp. 260-261.

el lenguaje de Dionysos cuando el ser humano crea formas. Dionysos habla el lenguaje de Apolo cuando el ser humano las aniquila.

Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia —¿qué otra cosa es el ser humano?—, esa disonancia necesitaría, para poder vivir, una ilusión magnífica que extendiese el velo de belleza sobre su esencia propia. Ése es el verdadero propósito artístico de Apolo [...] Sin embargo, en la consciencia del individuo humano sólo es lícito penetrar a aquella parte del fundamento de toda existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco del mundo que puede ser superado de nuevo por la fuerza apolínea transfiguradora.¹⁸⁷

No puede negarse el trasfondo metafísico —ya sea schopenhaueriano como kantiano, incluso hegeliano como expresa el mismo Nietzsche— y romántico que atraviesa las páginas de *Die Geburt der Tragödie*. Sin embargo, la crítica que el filólogo realiza al hombre de la *ratio* socrática es una clara señal de la ruptura que terminará de producir en el desarrollo de su pensamiento con la tradición occidental. La mirada teo-onto-epistemológica que pone el centro hegemónico de su fundamento en la razón queda —a partir de esta obra— puesta en cuestión. Entender que “El ser humano no es ya artista, se ha convertido en una obra de arte”¹⁸⁸ es sin duda el inicio de un distanciamiento de toda concepción sustancialista que ya no tendrá retorno, a pesar del fondo de saber dionisiaco sobre el que continuamente está volviendo. La idea de lo trágico habilita un pensamiento sobre la subjetividad que hace primar el estético sobre el sentido onto-teológico, y abre el camino con la inminente ruptura especista que ya puede comenzar a verse con claridad en la obra ya citada en el capítulo anterior: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Con el objetivo de ir visualizando cómo va operando una tarea de desapropiación, la supuesta vuelta al Uno primordial y la vuelta romántica a un estado de naturaleza habilita la posibilidad a una puesta en cuestión de la diferencia onto-

¹⁸⁷ *GdT*, §25, *KSA I*, pp. 154-155. *NdT*, pp. 201-202.

¹⁸⁸ F. Nietzsche, *KSA I*, *GdT*, §1, p. 29. Traducción: F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad.cit., p. 46.

antropológica bajo la figura de la crítica al sujeto de la *ratio* que habilitará en las obras posteriores a reinscribir lo humano en lo animal.

Es conveniente mantener presente que Nietzsche interpretó siempre en estrecha relación vida y obra de arte. En el ocaso de su producción escrita afirmaba que “lo esencial de esta teoría (se refiere a la “metafísica de artista” de *Die Geburt der Tragödie*) es la concepción del arte en sus relaciones con la vida: es comprendido, tanto psicológica como fisiológicamente, como el gran estimulante, lo que impulsa eternamente a la vida, a la vida eterna...”¹⁸⁹

¹⁸⁹ F. Nietzsche, *KSA 13, NF (1887-1889)*, 14 [23], p. 228. Traducción: F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos Volumen IV (1885-1889)*, trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, p. 514.

LA CAÍDA DEL CAMELLO

CAPÍTULO 3

*Tengo a menudo la necesidad de rumiar el pasado,
para sazonar el presente y hacerlo digerible¹⁹⁰.*

§1

El desierto crece...

El nihilismo es invencible todo el tiempo en que, al someter el mundo al pensamiento del ser, acojamos y busquemos la verdad a partir de la luz de su sentido, pues es quizá en la luz misma en donde él se disimula¹⁹¹.

Según Nietzsche, la forma dominante del pensamiento europeo del siglo diecinueve sobre el hombre y todo lo creado es el nihilismo¹⁹². El aporte de su pensamiento no es el

¹⁹⁰ *BVN – 1868, eKGBW*, 565, en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/BVN-1868,565>. *C I*, p. 469.

¹⁹¹ M. Blanchot, *ed. cit.*, p. 208. Traducción: M. Blanchot, *La conversación infinita*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2008, p. 211.

¹⁹² En el punto 4 del primer capítulo: “La vida: el cuerpo y la salud” de su libro *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad.*, Jara muestra cómo Nietzsche vincula el problema del nihilismo a la interpretación antropológica dominante de occidente. El nihilismo es una enfermedad fisiológica que produce efectos desde la dimensión socio-cultural-comunitaria en lo psico-somático-singular: “El nihilismo que denuncia Nietzsche como resultado de aquel pensamiento y aquella moral se expresa en las «represiones, cansancios, empobrecimientos» en los que ha quedado preso el hombre, de una manera tal que el curso de su existencia queda marcado por la «decandencia». Es decir, por la renuncia a sí mismo que no puede sino debilitarlo, hasta el punto de que él ya no sienta amor ni respeto ni esperanza ni menos voluntad de sí mismo” (José Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 64-65). Para el desarrollo de esta temática, entre los muchos aportes que se han ido consultando, se ha trabajado sobre las producciones que se mencionan en la presente nota (también en la siguiente): Marco Parmeggiani, *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Ágora, 2002; Bernard Reginster, *The Affirmation of Life, Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Harvard University Press, 2006; Shane Weller, *Modernism and Nihilism*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2011; Remedios Ávila Crespo: *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad*

anuncio del nihilismo, sino evidenciar que éste es la enfermedad de la cultura de occidente¹⁹³. Para Nietzsche está problemática no sucederá solamente en el porvenir de

del pensar, Madrid, Editorial Trotta, 2005; Martín Hopenhayn, *Después del nihilismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1997; Vicente Sánchez Álvarez, “Origen y sentido del nihilismo en la filosofía de Nietzsche”. Tesis doctoral dirigida por Antonio Miguel López Molina, Madrid, 1998. Publicada: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4145/1/T22951.pdf>. La temática del nihilismo ha sido abordada en las últimas décadas desde múltiples enfoques y cruces tanto problemáticos como disciplinarios en diferentes revistas científicas tanto especializadas como más generales: Michael Cowan, “Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche”, en: *Nietzsche-Studien* 34, 2005, pp. 48-74; Ken Gemes, “Nihilism and the Affirmation of Life: A Review of and Dialogue with Bernard Reginster”, en: *European Journal of Philosophy*, 16 (3), 2008, pp. 459-466; Nadeem J.Z. Hussain, “Metaethics and Nihilism in Reginster’s The Affirmation of Life”, en: *Journal of Nietzsche Studies* 43 (1), 2012, pp. 99-117; Eva Strobel, “Nietzsches Nihilismuskritik im Licht seiner Philosophie der Bejahung”, en: *Nietzsche-Studien* 36, 2007, pp. 417-424; Leo Luks, “Philosophy and literature: two lines of fusion”, en: *Problemas*, nº 78, 2010 (<https://www.journals.vu.lt/problemos/article/view/1346/749>); Michele Borrelli, *Il nichilismo come destino della paideia occidentale*, en: *Topologik- Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, nº 13, Luigi Pellegrini Editore, I semestre – 2013 (https://www.topologik.net/Michele_Borrelli_Topologik_Issue_n.13_2013.pdf); James Magrini, “Truth, Art, and the «New Sensuousness»: Understanding Heidegger’s Metaphysical Reading of Nietzsche”, en: *Kritike*, volume III, Nº 1, 2009, p. 116-138 (http://www.kritike.org/journal/issue_5/magrini_june2009.pdf); Paulina Rivero Weber, “Locura y muerte de Dios en la filosofía de Nietzsche”, en: *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, Nº 10, México, UNAM, 2000, p. 107 y ss.; David Puche Díaz, “Notas sobre el «Catastrofismo cultural»: Nietzsche y la cultura de masas”, en: *Prometeica, Revista de Filosofía y Ciencias*. Nº 13, año IV, 2016 (<https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica/article/view/1620/953>); Jean-Luc Marion, “Genealogía de la «muerte de Dios». Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la «muerte de Dios» en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche”, en: *Escritos*, vol 19, nº 42, Medellín, 2011, pp. 161-189; Alberto Constante, “A propósito del Nietzsche de Heidegger”, en: *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, Nº 13, México, UNAM, 2002, p. 161 y ss.; Diego Alfonso Landinez Guio, “La superación del nihilismo en la búsqueda del eterno retorno”, en: *Cuestiones de Filosofía*, Vol 4, Nº 22, 2018, pp. 93-115; Juan Pablo Esperon, “Nihilismo y diferencia de fuerzas: la interpretación deleuziana de la filosofía de Nietzsche como modo alternativo al de la metafísica occidental para comprender la realidad”, en: *Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía*, Vol. 8, Nº 8, Resistencia, 2013, pp. 39-57 (<http://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/1729>); A. Pérez Trujillo, “Diagnósticos y pronósticos en el pensamiento de Nietzsche: Sócrates y el Nihilismo”, en: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, época II, Nº 5, 2010 (<https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3449>); Peter Pál Pelbart, “Biopolítica y contra-nihilismo”, en: *Nómadas*, Nº 25, Bogotá, 2006, pp. 8-19, entre otros.

¹⁹³ Son muchos los trabajos de investigación que sostienen esta perspectiva. Algunos se irán presentando a lo largo de producción, otros se indican en la presente nota sin pretensión de agotar ni destacar su selección sino a modo de ilustrar la variedad: Murray a lo largo de su libro *Nietzsche and the Dionysian: a compulsion to ethics* sostiene que Nietzsche defiende la superación de una religión antinatural y de la pasividad en la cultura occidental por el contexto del nihilismo pasivo que se encuentra (Cfr. Peter Durno Murray, *Nietzsche and the Dionysian: a compulsion to ethics*, Boston, Brill-Rodopi, 2018, p. 140, 204 y 301). También se destaca el reciente trabajo de Paul van Tongeren en el que realiza un mapeo de la cuestión no sólo en el obra de Nietzsche analizando los antecedentes de la temática sino también e la recepción futura, especialmente en Heidegger y Vattimo (Cfr. Paul van Tongeren, *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2018. Fueron de especial interés los capítulos 2 y 3). Bech en su artículo “Derivas sobre el nihilismo y la modernidad a partir de Nietzsche”, recorre la problemática del nihilismo en las tradiciones religiosas y filosóficas de occidente -e incluso más allá- evidenciando el vínculo entre nihilismo y metafísica desde la lógica teleológica que es común a ambos señalando la necesidad de superación indicada por Nietzsche (Cfr. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM), Vol 45, No 186, 2002, p. 81 y ss). Nolte circunscribe el problema del nihilismo europeo como enfermedad cuando presenta el contexto en que supuestamente fue proyecta la obra editada por Elizabeth bajo el título *Wille zur Macht* (cfr. Ernst Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 76 y ss). Remedios Ávila Crespo en “La ambivalente experiencia de la nada metafísica y nihilismo en Nietzsche” subraya la importancia del nihilismo en la filosofía nietzscheana centrandó su interpretación en la permanencia de la vida como el único valor eterno. (Cfr. Paulina Rivero Weber, (coord) *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, México, FCE, 2016, p. 66 y ss).

la cultura, la decadencia nihilista ya viene aconteciendo y se extiende por toda Europa. La interpretación nietzscheana del nihilismo se desarrolla a partir del pesimismo decimonónico¹⁹⁴. En este sentido, su filosofía es una respuesta afirmativa a la creciente voluntad de nada¹⁹⁵ en la que Nietzsche ve sumergirse cada vez más al espíritu cultural de su época. Es importante no confundir la dimensión profética que asume el filósofo ante la decadencia de su tiempo con la creación del nihilismo como rasgo característico de occidente en el devenir socio cultural de los últimos siglos. Escribe Blanchot refiriéndose al habla fragmentaria: “Y cuando Nietzsche dice: «*El desierto crece*», ella ocupa el lugar de ese desierto sin ruinas, con la única diferencia de que en ella la devastación siempre más vasta está encerrada siempre en la dispersión de los límites. Devenir de inmovilidad. Ella se cuida mucho de desmentir que pueda parecer que le está haciendo juego al nihilismo y que le presta, en su inconveniencia, la forma que le conviene”¹⁹⁶. Cuando parece que Nietzsche está repitiendo una forma para legitimarla, en realidad está buscando su superación. La idea de repetición que se vincula al «desierto que crece» debe perspectivarse con la idea de que no hay una dimensión profética, ni salvífica, ni escatológica, en dicha estrategia política. La repetición de lo mismo fragmenta la unidad

El trabajo de Laiseca “La determinación del nihilismo en el pensamiento de Nietzsche” (Cfr. Laura Laiseca, *El nihilismo europeo*, Buenos Aires, Biblos, 2001) donde la intérprete recorre todas las obras centrales del pensador para tratar dicha problemática, se circunscribe a leer el nihilismo en la clave específica de las categorías de «activo» y «pasivo». En esta misma línea quedan atrapadas lecturas de divulgación más recientes, por ejemplo el trabajo de Juan Carlos González Caldito donde el intérprete sigue trabajando a partir de las nociones de Deleuze: activo y reactivo, (Cfr. *La filosofía trágica de Nietzsche. Una ontología del espíritu libre*, Barcelona, Autoedición, 2017, p. 36 y ss.); el trabajo de Francisco Javier Benítez Rubio (Cfr. *Los encuentros de Zarathustra*, edición digital, 2017, p. 11º y ss.). El artículo “Nietzsche's Dionysian Pessimism” de Joshua Foa Dienstag examina la frase de Nietzsche "el pesimismo Dionisiaco". A partir de la misma el intérprete se propone describir a un Nietzsche crítico de los filósofos pesimistas de su época que intentó pensar su trabajo desde el pesimismo (nihilismo) pero en respuesta al mismo. El pesimismo dionisiaco de Nietzsche es una perspectiva sobre la vida que puede dibujar el sustento, más que el retroceso del desordenado y desencantado mundo legado a nosotros luego de la muerte de la metafísica. (Cfr. *The American Political Science Review*, American Political Science Association, Vol. 95, No. 4, Dec., 2001, pp. 923-937).

¹⁹⁴ Los aportes de Reginster en su libro *The Affirmation of Life* han resultado muy relevantes para pensar la relación entre pesimismo decimonónico y el nihilismo nietzscheano. Reginster utiliza los escritos de Nietzsche y un poderoso argumento filosófico para afirmar que para Nietzsche la forma más significativa de nihilismo es lo que el intérprete denomina bajo el nombre: nihilismo de la desesperación. Esto no implica la ausencia de valores últimos, sino la comprensión de que los valores últimos de uno no pueden realizarse. El argumento es básicamente el siguiente: según Nietzsche, el nihilismo implica un rechazo pesimista del mundo; implica el juicio de que el mundo no debería ser. Pero, si el nihilismo es la opinión de que no hay valores últimos, entonces no podría haber motivos para tal pesimismo y tal rechazo del mundo. Si bien su lectura ofrece una perspectiva original del caso, aquí se asociará el pesimismo a la interpretación decadente del nihilismo que luego será superada en las figuras del nihilismo integral y futuro. Cfr. Bernard Reginster, *The Affirmation of Life, Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

¹⁹⁵ Aquí se hace referencia a la expresión de Nietzsche que abre y cierra la tercera parte de *Zur Genealogie der Moral* donde se expresa la idea de que el hombre prefiere querer la nada a no querer. Esta problemática se desarrolla específicamente en los capítulos 7 y 8.

¹⁹⁶ M. Blanchot, ed. cit., pp. 204-205 y trad. cit., pp. 207- 208.

de sentido y la hace estallar. El desierto que parece ser el lugar de la devastación se convierte en el lugar del devenir que fluye en constantes mutaciones pero siempre es el mismo. No hay margen, no hay centro, no hay referencia estable, sólo caminar y trazar caminos que no dejarán ninguna huella.

En la segunda mitad del siglo XIX puede hallarse el uso del término «nihilismo» en tres sentidos diferentes: filosófico (específicamente en el ámbito de la metafísica), literario y político¹⁹⁷. Dicho término es traído de la teología cristiana del siglo XII por Jacobi¹⁹⁸. *Nihilianismus* deriva de la raíz latina *nihil*, la cual se traduce al español como «nada». En este sentido, nihilismo significaría la reducción a la nada. Dicho uso se remonta a la discusión teológica sobre la encarnación de Cristo que se produce en las disertaciones teológicas y cristológicas en las que participa Pedro Abelardo, en particular en el Concilio de Soissons¹⁹⁹ de 1121 d.C. en el cual se condenan algunas de sus tesis relativas al misterio de la Santísima Trinidad. En aquella época se origina la posición herética del *nihilianismus* donde Dios asume su cuerpo y su alma como entidades separadas. La controversia fundamental estaba dada en la concepción acerca de la unión de la naturaleza humana con la divina en la persona de Cristo. ¿Si el hombre es Dios, Dios es nada? Para Abelardo la expresión “Dios es hombre” no debía ser interpretada en su sentido literal ya que implicaba una identidad entre la criatura y el creador como sustancias equivalentes y en realidad son metafísicamente distintas. Como expresa Cragolini, el problema encerrado en la proposición *Deus est homo* se pueden indicar tres posiciones básicas con respecto al mismo en la *Cristología* de la época. Las dos primeras posiciones indicadas por Pedro Lombardo coinciden en aceptar que *homo* implica una predicación substancial y no meramente accidental. La tercera posición es la representada

¹⁹⁷ Cfr. M. B. Cragolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 15. El tratamiento de estos tres sentidos del nihilismo, Cragolini los trabaja en el primer capítulo de dicho libro. Aquí se sintetizarán algunas de las ideas principales que allí esboza solo con la intención de armar un mapeo del problema.

¹⁹⁸ Jacobi lo emplea en una carta dirigida a Fichte. Cfr. *Idem*.

¹⁹⁹ Por su doctrina sobre la Santísima Trinidad Abelardo fue convocado a presentarse ante un concilio en Soissons, en 1121, presidido por el legado papal, Kuno, obispo de Praeneste. Aunque no es fácil determinar exactamente lo que tuvo lugar en el Concilio, está claro que no hubo condena formal de las doctrinas de Abelardo, pero fue con todo condenado a recitar el Credo de Atanasio, y a quemar su libro sobre la Trinidad. Aparte, fue sentenciado a prisión en la abadía de St. Médard, a instancias, al parecer, de los monjes de St. Denis, cuya enemistad, especialmente la de su abad Adam, era implacable.[...] Años después, en 1140, se celebró un concilio en Sens. “En vísperas del concilio, se celebró una reunión de obispos, en la que estuvo presente Bernardo, pero no Abelardo, y en esa reunión se seleccionó un cierto número de proposiciones de los escritos de Abelardo y se las condenó. Cuando, a la mañana siguiente, esas proposiciones fueron leídas en solemne concilio, Abelardo, informado, según parece, de los hechos de la tarde anterior, rehusó defenderse, declarando que apelaba a Roma. Consiguientemente, las proposiciones fueron condenadas, pero Abelardo conservó su libertad”. Cfr: https://ec.aciprensa.com/wiki/Pedro_Abelardo

por el *nihilianismus*, corriente que sostiene la idea de que *homo* es solamente un *habitus*, y que lo correcto sería decir *Deus est humanatus*.

El término «nihilismo» empieza a instalarse hacia fines del siglo XVIII y en el transcurso del siglo XIX. Aparentemente, uno de sus primeros usos pertenece a J. H. Obereit y D. Jenisch²⁰⁰, quienes en 1796 caracterizaron al idealismo trascendental como “nihilismo” en su ensayo *Acerca del fundamento y valor de los descubrimientos del profesor Kant en Metafísica, Moral y Estética*. El término fue imponiéndose en distintos ámbitos y la lexicografía de la época se esforzó por encontrar la clave de su significado. Ejemplo de ello es la recopilación de Louis Sebastien Mercier, *Néologie: ou Vocabulaire des mots nouveaux á renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*. Allí el término «nihilista» (*rienniste*) es definido como la condición de “alguien que no cree en nada, que no se interesa por nada”²⁰¹. Ferrater Mora, en su reconocido *Diccionario de filosofía*²⁰², presenta a William Hamilton como el primer antecedente moderno en el uso del término. El filósofo irlandés, en el tomo I de su obra *Lectures on Metaphysics and Logik*²⁰³ publicada en 1858, afirmaba que el nihilismo es la negación de la realidad sustancial acusando a Hume de nihilista. Por otro lado, Cragnolini²⁰⁴ recupera la discusión entre Jacobi y Fichte, en la cual luego ingresa Hegel y finalmente Stirner²⁰⁵. Jacobi califica al idealismo de nihilista ya que la cosa construida por el sujeto es un *nihil*²⁰⁶. De hecho, Jacobi se define como ateo respecto del dios de la ilustración, pues es un producto del entendimiento humano. Hegel será el encargado de dar un giro de la connotación negativa de Jacobi a la positiva. Transforma al nihilismo en una corriente filosófica que es el punto de partida de un nuevo comienzo: de la nada absoluta al espíritu absoluto. Independientemente de quién haya sido el primero, de qué definición sea la más ajustada al término o la problemática de época, de lo que no hay dudas porque sobran las pruebas,

²⁰⁰ En su libro *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*, Vicente Serrano Marín analiza las raíces históricas del mismo trabajando especialmente el problema en el contexto de la ilustración y el idealismo. Cfr. V. Serrano Marín, *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*, Paiza y Valdez, México, 2005, p. 40 y ss.

²⁰¹ Cfr. Afirma Gabriel Sarando en *Nihilismo Occidental*, ver en: https://www.academia.edu/38590754/NIHILISMO_OCCIDENTAL

²⁰² Cfr. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía. Tomo III (K-P)*, Editorial Ariel, Barcelona, 1994, p. 2562. Voz: Nihilismo.

²⁰³ Cfr. <https://archive.org/details/lecturesonmet00hamiuoft/page/n6/mode/2up>

²⁰⁴ Cfr. M. B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 17.

²⁰⁵ Jean-Luc Marion incorporará entre Hegel y Stirner a Feuerbach. Cfr. (Jean-Luc Marion, “Genealogía de la «muerte de Dios»”, trad. cit., pp. 161-189)

²⁰⁶ Cragnolini afirma que: “la crítica de Nietzsche al nihilismo decadente asume algunos de los aspectos implícitos en el término tal como es utilizado por Jacobi” Cfr. *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 17.

es que Nietzsche no es el creador de ninguna corriente de pensamiento filosófico llamada nihilismo. Desde sus primeras intuiciones empezó a concebir que las ideas morales del cristianismo, sus prácticas ético-políticas, sus enseñanzas pastorales, sus concepciones teo-onto-metafísicas, fueron las causantes de una enfermedad cultural que desde el primer momento él denominó «decadencia». Nietzsche toma dicha categoría de los franceses: *décadence*²⁰⁷, y con ella dejará enmarcada la cuestión del nihilismo. Escribe en primavera de 1888:

Sobre el concepto de «*décadence*» --

1. el escepticismo es una consecuencia de la *décadence*: lo mismo que el *libertinage* del espíritu.
2. la corrupción de las costumbres es una consecuencia de la *décadence*: debilidad de la voluntad, necesidad de estimulantes fuertes...
3. los métodos de cura, los psicológicos, los morales, no modifican el curso de la *décadence*, no lo detienen, son fisiológicamente *nulos*
: intelección de la *gran nulidad* de esas arrogantes «reacciones»
: son formas de la narcotización contra ciertas derivaciones fatales, no expulsan el elemento morboso
: son a menudo tentativas heroicas de anular al ser humano de la *décadence*, de obtener un mínimo de su *nocividad*.
4. el nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la *décadence*
5. el «bueno» y el «malo» son únicamente dos tipos de *décadence*: están relacionados en todos los problemas fundamentales.
6. la CUESTIÓN *social* es una consecuencia de la *décadence*
7. las enfermedades, sobre todo las de nervios y las de cabeza, son indicios de que falta la fuerza *defensiva* propia de la naturaleza fuerte; también habla a favor de

²⁰⁷ Como aclara Cragolini (cfr. *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 29 y ss.) el termino *décadent* surge en el siglo XVI y es utilizado tanto por Baudelaire como por Gautier. Sin embargo, su uso recién se instalará después de mitad del siglo XIX asociado a la escuela decadente. Si bien es importante señalar que no se concibieron a sí mismos ni como una escuela ni como una corriente literaria. En el capítulo 1 ya se había aclarado la cuestión referida al uso del término y su tardía presencia en la obra del autor.

esto la irritabilidad, de tal modo que *placer* y *displacer* se convierten en problemas relevantes.²⁰⁸

En este párrafo de madurez, queda expresado cómo Nietzsche desde el comienzo hasta el final de su vida, interpretó el problema de la decadencia directamente vinculado a la cuestión del nihilismo²⁰⁹. Éste es la lógica inmanente de la decadencia, no es causa ni consecuencia, no es otra cosa. El desierto crece, se propaga, se extiende sobre la cultura en general: la moral, la religión, la creencia... en dicho avance corrompe las costumbres y debilita la voluntad. Las enfermedades mentales son la expresión resistente de las naturalezas fuertes²¹⁰ al crecimiento de *décadence* en el ámbito social. Además, Nietzsche no solamente atribuye el efecto narcotizador a los métodos de cura que ofrece la religión y la moral, también incluye a las terapias psicológicas²¹¹. En otros póstumos de esa misma época²¹², él afirma que la *décadence* es un fenómeno necesario como cualquier ascenso y avance de la vida, y por lo tanto, no está a nuestro alcance la posibilidad de eliminarla. El deshecho, la decadencia, el desperdicio, no son condenables; son inherentes a la vida, a su crecimiento. Todos aquellos filósofos que se empeñaron en luchar contra ella, consiguieron todo lo contrario: la promocionaron. La razón quiere que a la *décadence* se le otorgue su derecho. Se expande la debilidad de la voluntad y la corrupción de la moral. Empeñarse en querer que el vicio, la enfermedad, el crimen, la prostitución, la indigencia dejen de crecer en una sociedad, se traduce en una condena contra la vida. Cuando la vida se halla en medio de su mejor producción, necesariamente produce basura y materiales de desecho. Cuanto más enérgico y audaz sea su avance, tanto más cerca estará del hundimiento. La vejez, la enfermedad y el vicio no se eliminan con instituciones. El entrecruzamiento de fuerzas contrarias que implica la voluntad de poder, la vida; no pierde la dimensión trágica y la lucha de impulsos antagónicos que el filósofo ya señalaba

²⁰⁸ NF, 14 [86], KSA 13, pp. 264-265. FP IV, p. 537.

²⁰⁹ En la segunda parte del libro *El desafío del nihilismo*, Remedios Ávila Crespo se dedica a analizar principalmente el nihilismo nietzscheano evidenciando el lugar central que ocupa la problemática en toda su obra. Si bien sus aportes no serán explícitamente recuperados en el desarrollo de esta producción, su lectura acompaña la perspectiva que aquí se busca sostener sobre la temática en cuestión.

²¹⁰ Independientemente del sesgo aristocrático que vuelve a aparecer en los últimos años de Nietzsche, y sin detenerme en dicho punto aquí, es interesante notar la posición ante la psicología que adopta aquí y cómo en los últimos textos (*Der Fall Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*) sus aportes se enlazan con las posteriores afirmaciones de Sigmund Freud del ensayo de 1930: *Das Unbehagen in der Kultur*.

²¹¹ Este punto será profundizado cuando se trabaje la relación del *Ich* con el *Leib-Selbst*.

²¹² Cfr. NF, KSA 13, 14 [75], pp. 255-256.

en la relación entre Apolo y Dionysos. Aquí, hay multiplicidad de fuerzas en juego, pero ya no hay un trasfondo metafísico dual.

En su juventud Nietzsche creyó que la decadencia era una enfermedad que sólo había apestado a los alemanes, luego fue ampliando su mirada y entendió que era algo que crecía en toda Europa. En las fuentes del pensamiento clásico griego (la tragedia), él intentó encontrar el camino para reconducir al hombre hacia una nueva conversión. De la mano de Schopenhauer, Wagner, los materialismos y las teorías evolucionistas, Nietzsche irá abandonando dichos enfoques para sintetizar el fin de dicho escenario metafísico en la expresión: «Dios ha muerto».

Continuando con los antecedentes sobre la cuestión del uso del término «nihilismo» que permitieron ir generando una mirada de época, se deben mencionar los provenientes del mundo literario. Turgueniev y Dostoievski son dos claros representantes de la literatura rusa del siglo XIX en los cuales la temática del nihilismo aparecerá de forma explícita. Si bien la expresión aparentemente es utilizada por primera vez en 1800 por el poeta alemán Jean Paul Friedrich Richter —más conocido como Jean Paul²¹³— para referirse a Novalis y a Schlegel; el sentido más cercano al que se le dio en la filosofía aparece en la expresión de Turgueniev cuando en *Padres e Hijos*²¹⁴ señala a los intelectuales ateos como «nihilistas». La novela presentó posiciones muy disímiles frente a las verdaderas intenciones del escritor. Hubo quienes pensaron que era una obra maestra que desenmascaraba la barbarie del nihilismo, otros sostuvieron que era tendenciosa y lo acusaron de traidor, hubo quienes le agradecieron por dejar trazada la imagen del futuro de los jóvenes radicales y quienes simplemente entendieron que describía una situación de época. Basarov, bajo la figura del médico, encarna un nihilismo que asume la pérdida de sentido de las grandes verdades y realiza un crítica feroz a todos los ideales sacrosantos²¹⁵. Recién en el año 1883, Nietzsche toma contacto con la obra de Dostoievski. Si bien en la mayoría de las obras del autor ruso aparece retratando el ambiente nihilista del siglo XIX, no hay dudas de que en *Los demonios*²¹⁶ es donde el tema aparece con mayor fuerza y sarcasmo.

²¹³ En 1789, Jean Paul es quien señala la muerte de Dios.

²¹⁴ Título original: *Отцы и дети* (Ottsy i deti). Novela escrita en 1860 y publicada en 1862.

²¹⁵ Cragnolini desarrolla la temática de manera más específica: M. B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., pp. 19-23.

²¹⁶ Título original pre-reforma: *Бѣсы*; post-reforma: *Бесы*, (Bésy), publicado en 1971/2.

En *Los demonios* aparecen delineados los caracteres de distintos tipos de “nihilistas”. Por un lado, son nihilistas los jóvenes de la aristocracia a quienes “todo les aburre” y deciden, por ejemplo, ir a observar el cadáver de un suicida para experimentar alguna emoción que los saque de su apatía habitual.²¹⁷ [...] El alumno del Liceo, otro nihilista, considera que “no existe lo indecente y lo decente” como lo hacen otros personajes de otras obras de Dostoievski que deciden transgredir los límites de la “moral oficial”.²¹⁸

El término “nihilismo” aparece asociado en esta obra a elementos distintos: por un lado, es casi sinónimo de “incendios” y de la locura que anuncia la destrucción de iglesias e íconos, por otro, caracteriza una “moda” (por ejemplo, las mujeres “nihilistas” son las que llevan el cabello corto). Los nihilistas de esta novela son los que plantean, al igual que sus antecesores, las “malditas preguntas” (*proklyatye voprosy*) originadas por la opresión del régimen zarista, y que para ellos exigían una respuesta responsable.²¹⁹

Son incontables las referencias al nihilismo que aparecen en la obra de Dostoievski. Sirva como ejemplificación lo citado y mencionado. En sus escritos (ya sean cartas, manuscritos o publicaciones) Nietzsche sólo hace referencias a Turgueniev y a Dostoievski. Sin embargo, no son las formas más radicales ni los únicos referentes que aparecieron por aquellos años²²⁰. En líneas generales, en el ambiente artístico y cultural europeo del siglo XIX fue quedando expresada la sensación de una decadencia generalizada. La vida se torna vacía y sin sentido. El aburrimiento y la repugnancia irán cooptando el estado de ánimo de cada vez más pensadores y escritores que sentirán una irresistible “atracción por los abismos”²²¹.

El tercer territorio donde fue avanzando el nihilismo fue el político. Los anarquistas rusos de la segunda parte del siglo XIX fueron señalados como nihilistas. Alexander

²¹⁷ M. B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 24.

²¹⁸ *Ibid*, p. 25.

²¹⁹ *Ibid*, p. 27.

²²⁰ En la nota 51 del libro de Cragnolini: *Nietzsche, camino y demora*, la autora traza un mapa mucho más amplio de la temática aquí esbozada. No solamente hace referencia a la literatura sino, también, a la filosofía rusa de la época: Rozanov y Leontiev.

²²¹ M. B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 39.

Herzen es uno de los anarquistas destacados que es mencionado por Nietzsche. Entre ellos media Malwida von Meysenburg²²², amiga del filósofo e institutriz de las dos hijas de Herzen a partir del año de enviudar. Nietzsche lo menciona en algunas cartas de 1872. Por ejemplo, el 2 de agosto de ese año cuando le escribe a Carl von Gersdorff y a Erwin Rohde recomendándoles la lectura de *Aus den Memoiren eines Russen* de Alexander Herzen. También Nietzsche lo menciona en los fragmentos póstumos de los cuadernos de la primavera de 1888. Otro de los anarquistas leídos y discutidos por él fue Mijaíl Bakunin, compañero de armas de Wagner en la revuelta de 1848. Bakunin sintetiza el espíritu que se extendía desde Rusia hasta Alemania en su frase: «La pasión por la destrucción es una pasión creadora». Nietzsche va a considerar al nihilismo de Bakunin como decadente -al cual lo denominará: *filosofía del martillo*, pues es un nihilismo empeñado específicamente en destruir. La propuesta constructiva de Bakunin tiene un carácter socialista que no logra escapar de la lógica interna de la *décadence* y la despliega como plaga en la sociedad. Toda forma de socialismo no es más que un nuevo rostro del cristianismo pero secularizado.

Es admirable la falta de preocupación de la naturaleza por la cultura. Ella depende de muy pocos individuos.

Bakunin, que por odio contra el presente, quiere suprimir la historia y el pasado. Pero es cierto que para extinguir completamente el pasado sería necesario eliminar a los hombres: pero él quiere destruir solamente la *formación* que ha existido hasta ahora, continuidad de la vida espiritual. La nueva generación tiene que encontrar su nueva cultura:

El hombre es solamente digno del arte que él mismo crea.

La formación o se transmite simplemente a través de generaciones. Es mucho más arriesgada: puede ser realmente suprimida durante siglos.

Es posible *aniquilar la formación*.

²²² Dice Curt P. Janz que fue una de las amistades más valiosas que Nietzsche hizo en la etapa de Basilea. Ella tenía 28 años más que Nietzsche y su espíritu maternal claramente la llevo a ocuparse de él como una madre, especialmente en el viaje a Sorrento de octubre de 1876 cuando Nietzsche se toma un año de vacaciones. Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea 1869/1879*, trad. cit., pp. 324-338 y 371 y ss.

Arruinarla es incluso muy sencillo y es suficiente con la obra de pocos hombres y pocos años.

La naturaleza no ha encontrado tales medidas preventivas.

Pero *si la formación es tan inestable*, también es *fácil mejorarla*²²³.

Es importante no perder de vista que en la primavera de 1873 Nietzsche todavía no había desarrollado ni su «filosofía del martillo», ni las categorías de «espíritu libre», «voluntad de poder» o «ultrahombre». El profesor de Basilea está en la etapa de transición en la que todavía no terminó de abandonar la filosofía schopenhaueriana, ni la búsqueda del genio musical en Wagner. Todavía confía en la posibilidad de una transformación de la cultura a través de un replanteo de la formación. A su vez, sus escritos no publicados evidencian una transformación inminente que ya está llegando, pero todavía no acaba de madurar.

El filósofo alemán va a terminar proponiendo una superación constructiva del nihilismo para lo cual previamente tendrá que plantear una destrucción²²⁴ de las *archai* que sostienen las estructuras metafóricas de la realidad conocida. En un primer intento de superación del nihilismo, Nietzsche desarrolla su «filosofía del martillo» sugiriendo que ese martillar era preludeo de una futura construcción. Esto permite pensar que la noción de decadencia en esta primera etapa de su pensamiento es la que conduce a una liberación de los viejos presupuestos metafísicos que luego dejarán abierta la posibilidad de crear un nuevo modo de «ser-con».

²²³ NF, 26 [14], KSA 7, p. 580-581. FP I, p. 433.

²²⁴ Esta idea nietzscheana fue retomada por Heidegger en *Sein und Zeit: Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das »Heite« und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographische, geistesgeschichtlich oder roblemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenhiet in Nichtigkeit begraben, sie hat positive Absich; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirect.* (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, § 6, p. 31). La tarea de la *Destruktion* no es una empresa negativa, a pesar de lo que podría llegar a sugerir el término a vuelo de pájaro. Para Heidegger la *Destruktion* consiste en desmontar lo que encubre la tradición. La finalidad de dicha tarea es encontrar las fuentes originarias donde se modelaron las primigenias determinaciones del ser. Heidegger busca determinar las posibilidades que ofrece la tradición y la relación de éstas con sus cimientos en relación al presente vivido. En esta línea interpretativa Derrida comenzará a utilizar el término «deconstrucción» que en este trabajo será convocado en varias oportunidades.

§2

Contra la decadencia cultural

En sus primeras publicaciones se puede avizorar la presencia de los signos del nihilismo que olfatea Nietzsche sin nombrarlo como tal. La preocupación que manifiesta sobre la deriva del espíritu alemán es una evidencia de cómo este tema lo afectaba y ocupaba en sus manuscritos. Es sabido que el triunfo militar de Prusia sobre Francia en 1870 fue vivido por muchos contemporáneos como una manifestación de superioridad cultural de Alemania sobre Francia. Sin embargo, Nietzsche interpreta dicha victoria como una derrota en la que el espíritu alemán es extirpado a favor del «*deutschen Reich*»²²⁵. Escribe en sus cuadernos en la primavera de 1873:

A pesar de que se haya dicho: de todas las funestas consecuencias que se han seguido de la última guerra llevada a cabo con Francia, la peor es quizás la ilusión, que se difunde rápidamente y que es ya casi general, consistente en creer que la cultura alemana en aquella guerra haya vencido a una cultura extranjera y por eso se merece ante todo la corona de laurel que conviene a una guerra tan extraordinaria como ésta. Aún admitiendo que esas culturas hubiesen luchado una con otra, el criterio para la vencedora continuaría siendo un criterio relativo y, dadas las circunstancias, no justificaría incluso un júbilo de victoria o una autobiograficación; pues depende de qué valor hubiese tenido esa cultura subyugada, quizás muy poco, y en este caso la victoria, incluso en los pomposos éxitos militares, no justificaría para la cultura vencedora su pretensión de triunfalismo [...] Ahora la guerra ha tenido el funesto efecto de que también los escritores alemanes se vieron glorificados, y hoy han llegado a tener una tal confianza en sí mismo, que parece como si para la posteridad más severa les hubiese ya reconocido la inmortalidad.²²⁶

²²⁵ Cfr. *UB I*, §1, *KSA I*, p. 160.

²²⁶ *NF*, 26 [16], *KSA 7*, pp. 582-583. *FP I*, pp. 433-434.

Nietzsche considera que el genuino sentido del espíritu alemán ha sido derrotado por la nueva cultura burguesa que se ha generado con el enriquecimiento que ocasionó la industrialización y la modernización²²⁷. Una cultura presidida por el racionalismo económico, por la idolatría positivista de «los hechos», por la discursividad científica y por la opinión pública. Una cultura que se limita a respetar los hechos y a asumir como cierto lo que dice una mayoría. No crea, no construye. Se reduce lo culto a la información y al razonamiento deductivo. En dicho contexto, Nietzsche hace uso del término *Bildungsphilister* señalando que vive bajo la superstición, la creencia de ser un hombre culto, vive autoengañándose. En numerosos pasajes de su obra *Unzeitgemässe Betrachtungen I* hace referencia a los cultifilisteos (*Bildungsphilister*). Él mismo aclara que el vocablo lo toma de «filisteo» que designa la antítesis del hijo de las Musas, del artista, del auténtico hombre de la cultura; y especifica: “El cultifilisteo se hace la ilusión de ser él mismo un hijo de las Musas y un hombre de la cultura; ilusión inconcebible, de la que se desprende que él no sabe en absoluto ni lo que es un filisteo ni lo que es la antítesis de un filisteo”²²⁸. La figura del *Bildungsphilister* se puede vincular con la idea del hombre como rebaño, identificada con el pertenecer a la masa que tanto ha combatido Nietzsche a lo largo de toda su vida. El término «*Philister*» –como puede verse en el párrafo anteriormente citado– significa lo contrario de artista. En esta época, Nietzsche entiende que la cultura²²⁹ debe ser una unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo²³⁰. Es decir, el artista es quien tiene la capacidad de organizar el caos y la competencia necesaria para plasmar la multiplicidad caótica de impulsos y estímulos en figuras armónicas y estilizadas. El *Philister* elude dicha tarea

²²⁷ Está afirmación se apoya en el trabajo realizado por Diego Sánchez Meca. Cfr. D. Sánchez Meca, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, ed. cit., p. 55.

²²⁸ *UB I*, §2, *KSA I*, pp. 165-166. *CI I*, pp. 35-36.

²²⁹ Miguel Morey en su artículo “El joven Nietzsche y el filosofar” ofrece una contextualización de la noción de cultura que interpreta en su etapa juvenil y que ha sido utilizada como referencia interpretativa en este punto. (Cfr. *Er. Revista de Filosofía*, año II, N° 3, pp. 103-116). Es importante señalar también el aporte de Agustín Izquierdo, dirigido por José Luis Aranguren, que desarrolló en la década del 90 su tesis doctoral sobre la noción de cultura en Nietzsche. El recorrido que realiza en su trabajo evidencia cómo la preocupación por el problema cultural se sostiene a los largo de toda la vida del pensador y se vincula directamente con la problemática de la decadencia. (Cfr. Agustín Izquierdo Sánchez, *El concepto de cultura en Nietzsche*. Tesis doctoral dirigida por José Luis Aranguren. 1992. Ver: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/2291/1/AH2004101.pdf>)

²³⁰ Cfr. F. *UB I*, §1, *KSA I*, p. 163. Dicha interpretación también se encuentra en *Unzeitgemässe Betrachtungen II*: “La cultura de un pueblo como antítesis de esta barbarie ya ha sido definida alguna vez del modo que aquí vengo exponiendo con algún derecho como unidad de estilo artístico en todas las expresiones vitales de un pueblo” En esta oportunidad deja claro que no debe comprenderse esta distinción como una diferenciación entre la barbarie y lo bello: “El pueblo denominado «culto» debe ser en cualquier tipo de realidad una unidad viviente y no disociarse miserablemente entre un interior y un exterior, un contenido y una forma”. (Ambas citas se encuentran en: *UB II*, § 4, *KSA I*, p. 274. *CI II*, p. 71).

escondiéndose en la opinión pública, pues allí encuentra su lugar, se siente cómodo y está orgulloso de coincidir con todo lo que el mundo le presenta como aquello que debe pensarse y hacerse. Se vuelve un conformista, acepta el sentido que la cultura le inculca (impone), no lo cuestiona, ni siquiera se pregunta por su sentido. Es importante notar la conexión que hay entre la figura del *Bildungsphilister*, la decadencia, la lengua y la formación. Estos son los temas que están apareciendo en sus distintos escritos, tanto en los textos publicados²³¹, en los cursos dictados²³², como en los que quedaron en sus escritos póstumos sin conocer la luz hasta después de su muerte²³³.

En 1865, cuando todavía era estudiante de Teología en la Universidad de Bonn, Nietzsche lee la obra de David Friedrich Strauss: *Das Leben Jesu*. Ésta había sido publicada en 1835. En ella, Strauss pone en cuestión la verdad de los relatos evangélicos negando su literalidad y la veracidad de los milagros allí narrados. Él interpreta dichos escritos no como históricos sino como relatos mitológicos que expresan la fe de una comunidad. Jesús pasa a ser el nombre que sintetiza ciertas creencias, valores y aspiraciones de una época determinada. Pero dicha fe ya no da respuesta a las necesidades de la época moderna. El racionalismo y el positivismo necesitan otro modo de profesión de fe. Esta lectura quizá haya sido una de las primeras que ocasionaron un temblor en el pensamiento del joven estudiante y terminaron provocando un abandono completo de la fe de su infancia²³⁴.

Wagner²³⁵ pone a Nietzsche en la tarea de escribir una respuesta contra *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss*. de Strauss. Cosima Wagner, en una carta del 7 de febrero de 1873, le expresa a Nietzsche la decepción que se llevó junto a su esposo Richard por encontrar dicho escrito completamente superficial. Janz expresa que no queda claro del todo la intención de Wagner con este encargo. Quería sacarlo de los infructuosos análisis sobre los antiguos filósofos que seguramente volverían a enfrentarlo con sus colegas de filología, o simplemente quería guiarlo por un camino que le

²³¹ *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen I.*

²³² *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge, Darstellung der antiken Rhetorik.*

²³³ El más significativo al respecto: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.*

²³⁴ Esta idea está inspirada en las apreciaciones de Diego Sánchez Meca. Cfr. D. Sánchez Meca, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, ed. cit., p. 56. Si bien se acuerda con la importancia de esta lectura en la vida de Nietzsche, en el capítulo 1 se señaló el distanciamiento del cristianismo que comienza a visualizarse en *Fatum und Geschichte*.

²³⁵ Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea 1869/1879*, trad. cit., p. 210 y ss.

permitiera recuperar, al menos en Basilea, su consideración deteriorada. Si este último fue le verdadero cometido de Wagner, definitivamente lo consiguió: Carl Spitteler escribirá en sus recuerdos que “el nuevo profesor Nietzsche, a pesar de no ser él mismo creyente, había batido al viejo David Strauss hasta tal punto que ya no volvería a moverse”²³⁶.

Como le expresa a su amigo Rodhe en la carta del 5 de mayo²³⁷, el estilo de la obra es un gran montaje burlesco. No hay que perder de vista que se está ante el contexto en el que Nietzsche está realizando el viraje estético musical al estético retórico. Para criticar y transformar la cultura decadente que lo circundaba, Nietzsche no elige la pureza poética, sino que prefiere recurrir a la parodia, a la ironía y a la risa. Es pertinente contrastar las palabras que deja escritas en *Ecce homo*, pues permiten terminar de reconstruir la pluralidad de fuerzas que atravesaban por esa época el estado de ánimo del joven profesor de Basilea:

Otra cosa es la guerra. Por naturaleza soy belicoso. Atacar forma parte de mis instintos. *Poder* ser enemigo, ser enemigo - esto presupone tal vez una naturaleza fuerte, en caso es el que ocurre en toda naturaleza fuerte. Ésta necesita resistencias y, por lo tanto, *busca* la resistencia: el *pathos agresivo* forma parte de la fuerza con igual necesidad con que el sentimiento de venganza y de rencor forma parte de la debilidad [...]

Mi práctica bélica puede resumirse en cuatro principios. Primero: yo sólo ataco causas que triunfan [...] segundo: Yo sólo ataco causas cuando no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, - cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo... no he dado nunca un paso en público que no me comprometiese: Este es *mi* criterio del obrar justo. Tercero: Yo no ataco jamás a personas, - me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible. Así es como ataqué a David Strauss, o, más exactamente, el *éxito*, en la «cultura» alemana, de un libro de debilidad senil - a esta cultura la sorprendí en flagrante delito... Así es como ataqué a Wagner, o, más exactamente, la falsedad, la bastardía de instintos de nuestra «cultura», que confunde a los refinados con los ricos, a los

²³⁶ C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea 1869/1879*, trad. cit., p. 212

²³⁷ Cfr. *BVN – 1873, eKGWB*, 295. En: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1873,295>

epígonos con los grandes. Cuarto: Yo sólo ataco causas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencia penosa...²³⁸

Este párrafo encierra varias cuestiones interesantes para subrayar. En primer lugar, estas palabras no son solamente un intento de disimulo posibilitado por la distancia temporal²³⁹. El 11 de febrero de 1874, tras la muerte de Strauss, le escribe a Gersdorff: “Ayer enterraron a David Strauss en Ludwingsburg. Espero no haberle hecho difícil su último tiempo de vida, y que haya muerto sin saber nada de mí. -Esto me afecta algo”²⁴⁰. Nietzsche queda anímicamente capturado por ese cariño especial que le guarda a Strauss por haber sido uno de los pensadores que lo ayudó a poner en cuestión sus creencias cristianas de cuna²⁴¹. Esa pequeña esquelera que deja registrada en su carta, habilita a pensar que sus palabras autobiográficas²⁴² en *Ecce Homo* realmente fueron escritas «corazón en mano». No es solamente un ejercicio de autocrítica, es también un tensar las fuerzas²⁴³ interpretativas sobre las intenciones entredichas que deja apuntadas en sus escritos laberínticos. Hay una relación ambivalente con cada persona elegida como ejemplar metafórico de una causa. Hay un cruce de fuerzas contradictorio en cada relación, en cada vínculo que Nietzsche experimenta a fuego vivo y corazón en mano. Strauss, Schopenhauer, Wagner, cada uno de ellos es amado y odiado por él. Nietzsche escribe con sangre, no puede separar vida de pensar. Sin embargo, en cada uno de ellos expresa su admiración personal²⁴⁴ y la crítica al aspecto decadente de la cultura que Nietzsche metaforiza en sus figuras.

²³⁸ *EH*, “Warum ich so weise bin”, §7, *KSA* 6, pp. 274-275. *EHe*, pp. 35-36.

²³⁹ Esta afirmación se apoya en la línea interpretativa que desarrolla Janz. Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, trad. cit., p. 212.

²⁴⁰ *BVN – 1874, eKGWB*, 345. En: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1874,345>. *C II*, p. 446.

²⁴¹ Incluso en los *Nachgelassene Fragmente* de 1873 deja expresado -no sin cierta ironía- la importancia de *Das Leben Jesu* de Strauss aunque más no sea en su sentido histórico, Cfr. *NF I*, 27 [2], *KSA* 7, p. 588.

²⁴² Aquí se hace referencia a la última cita de *Ecce Homo* en la que Nietzsche expresa que no ataca personas, sino causas.

²⁴³ En los últimos capítulos de la tesis se profundiza esta estrategia de escritura empleada por Nietzsche en particular en los prólogos escritos en 1886 a la reedición de: *Die Geburt der Tragödie, Menschliches Allzumenschliches I y II, Morgenröte* y *Die Fröhliche Wissenschaft*.

²⁴⁴ Es pertinente la aclaración de que este comentario es válido para Schopenhauer y para Wagner, no para Strauss. Quizá con Strauss queda atrapado en el estado anímico de la compasión cristiana que claramente Nietzsche pondrá en cuestión en el *Zarathustra*.

El belicoso ataque a Strauss no es a la persona, es a todo lo implicado bajo la figura del *Bildungsphilister* que empuja a la cultura alemana a una profunda decadencia de la que cada vez será más difícil encontrar salida. Nietzsche en *Die Geburt der Tragödie* cosecha el sueño de un giro en el proyecto de un renacimiento de Alemania a partir de la época trágica de los griegos, Strauss va a representar la frustración de dicho sueño. No se puede retornar a lo trágico poniendo la fe en el progreso, aún menos desde la pasividad burguesa y la autocomplacencia en el presente. Nietzsche representará a Strauss como incoherente y superficial, un apóstol de un darwinismo reformado completamente atrapado en la teleología hegeliana²⁴⁵. Afirmar Nietzsche en un extenso fragmento:

Strauss no ve por ninguna parte dónde están los problemas. Considera siempre el cristianismo, el arte, en su forma atrofiada, más baja y democrática, y luego los refuta. Cree en la cultura moderna — pero la antigua era una cultura más grande y el cristianismo llegó sin embargo a dominar sobre ella. Él no es filósofo. No tiene sensibilidad para el estilo. No es un artista. Es un *magister*. Muestra el tipo de *magister* de la cultura de nuestra burguesía.

Su profesión de fe es ir *más allá* de sus límites: el erudito ha perecido porque él quería parecer filósofo. Y, sin embargo, sólo ha dado lugar a una manera de contemplar el mundo propia de un *magister*, sin libertad, pobre, limitada.

La estructura del escrito: finalmente dos nichos para la edificación.

Él es un mal estilista, y un autor insignificante, Además no está ni en su campo. Por lo demás, es un anciano. ¿Qué dice Goethe del *Systeme de la nature*?

En la p. 257 se encuentra la ridícula y banal matización de una enérgica frase de Proudhon.

En Strauss no hay coherencia, sólo jirones. Su darwinismo y su ética casan mal, él primero habría tenido que producir una ética del *bellum omnium* y de la utilidad y poder superiores. El concepto de la especie como regulador de la moral es

²⁴⁵ Este punto está claramente documentado en la crítica que plantea a la relación entre lo racional y lo real en el segundo párrafo. Cfr. *UB I, KSA I*: §2, p. 170 y § 7, p. 197. En esta línea complementan la visión las palabras de Fornari: “su fe en el progreso económico y científico, su «religión del porvenir» insensatamente optimista, muestran toda la incoherencia de un sistema capaz de pensar hasta el fondo el darwinismo y de asumir el peso de sus consecuencias”. M. C. Fornari, “Nietzsche y el Darwinismo”, en: *Estudios Nietzsche* N° 8, ed. cit. p. 93.

completamente insuficiente. Strauss piensa en el concepto ideal. Pero, ¿quién podría establecerlo, sin disponer todavía de la ética? Pues el concepto del ideal se hace decir en primer lugar desde la ética, por consiguiente no puede ser un criterio moral para los hombres.²⁴⁶

Desde la perspectiva nietzscheana, cuando Strauss no se preocupa por deducir seriamente los fenómenos de la bondad, de la Misericordia, del amor y de la abnegación de las premisas darwinistas, en realidad está evitando la explicación. Nietzsche comienza a entender cada vez con mayor claridad que si se quiere tener una comprensión más profunda de lo humano, se debe explorar la relación entre la vida y la verdad desde la perspectiva de la fuerza del instinto y el vínculo con la costumbre.

§3

El caminante de desiertos

Escribía Nietzsche el 25 de julio de 1875 a su hermana y a su madre: “Voy mucho de paseo por los bosques y me entretengo maravillosamente con ello, así que no he pasado una sola hora en que me aburriera; imaginando, reflexionando, esperando, confiando, tan pronto en el pasado como aún mucho más en el futuro, así vivo y con ello me recupero convenientemente”²⁴⁷. En contra de lo que en ocasiones pueda parecer, Janz opina que en el camino de Nietzsche como filósofo, no hay saltos ni rupturas súbitas; *todo* es evolución a partir de gérmenes ya largamente preexistentes²⁴⁸. Pero cada paso no implica una

²⁴⁶ *NF I*, 27 [2], *KSA* 7, p. 588. *FP I*, pp. 437-438.

²⁴⁷ F. Nietzsche, *eKGWB, BVN - 1975, 473*, en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1875,473>. Traducción: F. Nietzsche, *Correspondencia Volumen III (Enero 1975 – Diciembre 1879)*, trad. Andrés Rubio, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 99.

²⁴⁸ Cfr. Janz, *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, trad. cit., p. 277. Ya se ha expresado que desde la perspectiva que se asume en este trabajo no se sostiene la idea de una evolución en términos literalmente biologicistas. La idea de superación no se interpreta en dicha clave de progreso sino en su sentido desapropiador de ficciones que no afirmen la vida y la creación de ficciones que lo hagan.

evolución progresiva en términos positivistas. En Nietzsche hay un ir desligándose y desapegándose de ideas, formas de vida, creencias, maestros, amistades. El peregrinar hacia el desierto implicará un plano radical que comienza a gestarse en la época de las intempestivas. Simultáneamente a ello, avanza en forma subterránea el Nietzsche que hacia mediados de 1872 abandona casi definitivamente su preocupación estética por la música²⁴⁹ (a pesar de seguir vinculado a los maestros de su metafísica de artista: Schopenhauer y Wagner). El giro estético de la música a la retórica ya está aconteciendo y claramente es evidencia de ello el texto ya mencionado en el capítulo 1: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*²⁵⁰.

En el año 1872, Nietzsche pretende que la educación sea el camino para concretar materialmente la renovación política y cultural de Alemania que había plasmado en *Die Geburt der Tragödie*. Esto queda expresado en las cinco conferencias dictadas entre enero y marzo de dicho año: *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten Vortrag*²⁵¹. Su interés por la educación radica en la liberación del acontecimiento artístico-musical wagneriano de la recepción racional y crítica. Del mismo modo que fueron recibidas las tragedias griegas, los dramas musicales de Wagner deben ser experimentados bajo una vivencia de inconmensurabilidad. En algunos *Nachgelassene Fragmente* de la época²⁵², Nietzsche deja expresada su preocupación por el empeoramiento de la formación. Él entiende que la fábrica domina al hombre y éste se vuelve un tornillo, un engranaje más de la máquina productiva. El profesor de Basilea está convencido de que se debe ofrecer una formación integral por encima de la propuesta que están ofreciendo las escuelas de su época que claramente apuntan a la división del trabajo, por ello llama a un resurgimiento del *helenismo*; incluso detalla la necesidad de eliminar la enseñanza abstracta para la educación infantil y promover para la educación superior la posibilidad de una vida en

²⁴⁹ Las últimas referencias a la música se encuentran en los *Nachgelassene Fragmente* de 1872-73. El fragmento 19 [143]: “La música como suplemento del lenguaje: muchos estímulos y estados de total excitación, que no puede representar el lenguaje, los reproduce la música” en: *NF, KSA 7*, p. 465. *FP I*, p. 355. y el fragmento 19 [264]: “Es una suerte que la música no *hable* – aunque hoy parloteen mucho los músicos. Por eso, la música puede representar un germen de salvación” en: *NF, KSA 7*, p. 502. *FP I*, p. 379. Quizá lo interesante a notar aquí es que Nietzsche todavía plantea una tensión entre el lenguaje musical y la retórica. En la medida que vaya sumergiéndose en el lenguaje retórico como el camino para martillar los fundamentos-ideas que sostienen el andamiaje metafísico, irá abandonando la idea de una redención por medio de la música para abrazar la idea de que dicha redención sólo será posible por medio de la creación de metáforas que afirmen el amor por lo factico una y otra vez, cada vez.

²⁵⁰ Sobre este texto y la temática implicada en el mismo, se volverá en el capítulo 5.

²⁵¹ Dice Sánchez Meca que en el trasfondo de dichas conferencias late la preocupación filosófica de cómo pensar la reinención trágica de Alemania y de Europa para cambiar el curso de la historia. Cfr. D. Sánchez Meca, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, ed. cit., p. 45

²⁵² Cfr. F. Nietzsche, *KSA 7, NF 9 [64]*, p. 298.

común²⁵³. En *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Vortrag I*, a través de una narrativa ficcional entre un grupo de estudiantes, un filósofo y su aprendiz, Nietzsche pone en discusión «la naturaleza» de la formación de lingüistas y de profesores²⁵⁴, tensionando la idea de erudición y de finalidad de la formación de los profesorado. Allí el incipiente filósofo habla de una obesidad erudita que genera un cuerpo no sano²⁵⁵ e invita a leer a los antiguos para saborear el aprender. En la segunda conferencia, Nietzsche continúa la discusión sobre la democratización de la cultura y el lugar del saber en la sociedad, se pone en la escena la idea de que el Estado es el guardián de la cultura²⁵⁶. La preocupación de Nietzsche por la educación está directamente vinculada a la cuestión de la cultura y, por lo tanto, a la idea de decadencia que trabaja desde su primera obra. Sus expresiones respecto de una crítica a la expansión de la cultura y entorno al odio sobre el espíritu alemán aristocrático, es necesario ponerlas en perspectiva con los comentarios que hace en *Unzeitgemässe Betrachtungen I* sobre el espíritu alemán, los medios de comunicación y sobre el control de regulación del conocimiento por parte del Estado. La preocupación de Nietzsche aquí es el atontamiento y la mesetificación de la cultura²⁵⁷. Por ello, él establece una diferencia entre los fines y los intereses de una institución formativa: una cosa es la institución que tiene como fin formar en un oficio para el desarrollo de las necesidades de la vida social y otra debería ser la formación en las instituciones destinadas al fortalecimiento de la vida cultural²⁵⁸. La interpretación de Nietzsche en este punto está enmarcada en la idea de que los aspectos artísticos e intelectuales están vinculados a la vida cultural, es decir: lo culto. Sin embargo, es importante señalar, que independientemente de su concepción epocal y coyuntural de lo que debe interpretarse por cultura, el hilo conductor de estas conferencias es la preocupación que tiene por la decadencia de la cultura²⁵⁹. En ese sentido, Nietzsche ve

²⁵³ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 7, NF 14[25]*, pp. 384-385.

²⁵⁴ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 1, UZB, Vortrag III*, p. 693 y ss.

²⁵⁵ Cfr. *Idem*. Aquí se puede seguir la huella que derivará en la obra futura del pensador bajo la figura del docto.

²⁵⁶ Cfr. *UZB, Vortrag II, KSA 1*, p. 672 y ss.

²⁵⁷ Cfr. *Ibid, Vortrag III*, p. 693 y ss.

²⁵⁸ Cfr. *Ibid, Vortrag IV*, p. 712 y ss.

²⁵⁹ Quizá sea importante señalar que la preocupación tiene también un asidero en la necesidad (que entiende Nietzsche como muchos intelectuales de la época) de unificar políticamente a Alemania a través de un proceso de creación de una identidad cultural común en el que converja su diversificada historia a lo largo y ancho de su territorio. Éste ideal, como se verá en el capítulo 7, se ampliará a toda Europa pero transvalorado por la figura del *Übermensch*.

todavía en Schopenhauer y en Wagner a los referentes que necesita Alemania para ocupar el lugar de filósofo-sabio y de genio-artista.

§4

Un paso más allá de la historia

En *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, Nietzsche desarrolla una crítica al historicismo en pos de poner el estudio de la historia en la clave de la vida²⁶⁰; es decir, de la cultura. El pensador alemán entiende a la cultura como el dominio del arte de la vida²⁶¹. Él quiere hacer de la vida una obra de arte, interpretando que el desarrollo científico de la modernidad ha arruinado las posibilidades de realizar una recreación artística de la vida. Nietzsche retorna su mirada sobre el modelo griego, pero no con una mirada nostálgica ni buscando recordar los grandes valores y sentidos de la Grecia antigua. Él entiende que el pasado es pasado pero que puede ofrecer un modelo como arquetipo para pensar la construcción de la cultura alemana. En esta línea interpretativa, se puede ir construyendo la argumentación de que Nietzsche ve en el avance (tecno)científico de la

²⁶⁰ Para Assoun resulta revelador que Nietzsche presente a la vida como aquello que se opone al saber desde el comienzo de la reflexión filosófica. Ya en *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, queda expresada la idea de que una vida regentada por el saber es mucho menos vida. Ésta se descifra tempranamente en términos de intensidad y esto implica que se valoricen algunas de sus formas como manifestaciones de la verdadera vida. Es decir, aquella que debe interpretarse como «más vida». Evidentemente aquí anidará la idea de negación y afirmación de la vida. Además, Assoun recupera la idea de que la vida está vinculada a la ilusión: “La vida no es sino lo que «quiere la ilusión» (*Täuschung*). Esas dos características se combinan en la representación de un proceso vital en zigzag: «La vida consiste en momentos particulares de la mayor importancia y de numerosos intervalos». En otras palabras: «las épocas de la vida son esos breves periodos de latencia (*Stittstandes*) entre una elevación y una caída (*Aufsteigen* und *Absteigen*)»”. También, las especulaciones nietzscheanas sobre la vida la presentan con una insondable profusión: “Por una parte, en efecto, la vida se plantea como lo impenetrable (*Unergründliche*); por otra parte, el “aspecto global (*Gesamt-aspekt*) de la vida no es el estado de necesidad (*Notlage*), sino la riqueza”. De ahí la referencia al *Lebensgefühl*: “Lo pobre en vida la debilita, lo rico en vida la enriquece”. Se trata de una verdadera axio-ontología, pues “nuestro grado de sentimiento vital nos da la medida del ‘ser’”. O también: “Ser” como generalización del concepto “vida”. En último término, la noción de ser no es sino la metaforización de la vida: La vida no es más que el ser sin comillas” (Cfr. P. Assoun, *trad. cit.*, p. 130 y ss.). En definitiva, los aportes de Assoun permiten pensar el derrotero de las conceptualizaciones que se van organizando alrededor de dicha categoría para poder terminar entendiendo que aquello que se denomina «vida» es «una pluralidad de fuerzas» que se unen por un proceso de alimentación común que en los años 80 Nietzsche identificará con la noción: *Wille zur Macht*.

²⁶¹ Cfr. *NF*, 19 [310], *KSA* 7, p. 513.

modernidad una de las causas centrales de la decadencia occidental. El joven profesor de Basilea no queda atrapado en la configuración anímica del pesimismo decadente, busca respuestas desde una posición activa y creativa en pos de transformar su realidad social y cultural. En dicho camino, él irá modificando su perspectiva estético-metafísica, no su aspiración creativa. Para Nietzsche, la racionalidad científica está vinculada al derrotero de la *ratio socrática*. Es decir, es un problema de soberanía que también queda vinculado al lugar que ocupa el ser humano en el cosmos, en relación con las cosas, con la naturaleza. El dominio de la *ratio* no es más que una extensión de la idea de dominio que Dios otorga a su creatura más perfecta.

En el *Prefacio de Unzeitgemässe Betrachtungen II*, Nietzsche abre la problemática del tiempo y de la historia en relación con la vida humana. Las primeras palabras introducen una problemática que se irá acentuando cada vez más en los espectros que recorren la obra del autor: la diferencia entre el hombre y el animal. El hombre se vanagloria frente al animal justamente por su humanidad; pero, sin embargo, lo mira celosamente en aquello que tiene que ver con la felicidad del animal. Ya que él desea vivir sin hartazgo y sin dolores al igual que el animal, pero no del mismo modo. Pareciera ser que aquí Nietzsche hace referencia al modo de vida instintivo del animal que el hombre de cierta manera anhela, pero sin que ello implique una renuncia a la diferencia ontológica que ha conquistado con la racionalidad y que lo distancia de la (supuesta) brutalidad animal. La vida que acontece tan solo en ese instante presente que deviene y se escurre sin conciencia temporal: “Es un milagro: el instante, que en un suspiro viene y en un suspiro se va, surgiendo de la nada y desapareciendo en la nada, aún retoma, sin embargo, como fantasma y perturba el reposo de algún instante posterior”²⁶². Nietzsche entiende ese modo de vivir del animal como ahistórico, apartado del tiempo, sin pasado ni futuro. Éste es un modo de experimentar la existencia simplemente en el ahí del estar, vivir. “El ser humano, por el contrario, se resiste a la gran carga, cada vez mayor, del pasado”²⁶³. En algún momento de su existencia el hombre tuvo esta inconsciencia temporal. El niño juega en una confiada inconsciencia del instante que acontece sin las presiones de un «fue» y con un total desconocimiento de que su vida ya acontece entre las cercas del pasado y del futuro. Un día su juego será perturbado por el «fue» y desde ese momento recordará su existencia atravesada por la trama temporal de una memoria de luchas,

²⁶² *UB II*, § 1, *KSA I*, p. 248. *CI II*, p. 697.

²⁶³ *UB II*, § 1, *KSA I*, p. 249. *CI II*, p. 697.

sufrimientos, tedios, etc. El temple anímico schopenhaueriano atraviesa esta lectura, pero a su vez, va asomando un nuevo modo de interpretar la relación entre la existencia y el tiempo que a atraviesa a la subjetividad humana²⁶⁴: “Cuando la muerte aporta al fin el anhelado olvido, con él escamotea a la vez el presente y la existencia y, así, imprime su sello sobre aquel conocimiento, que la existencia no es sino un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a sí misma, de contradecirse a sí misma”²⁶⁵. Desde una perspectiva onto-metafísica, la lectura pareciera referirse específicamente a la dimensión biológica. Sin embargo, los elementos que irán apareciendo en este texto referido a la historia y a la cultura, permiten ingresar en un ámbito estético de la vida. Esta perspectiva no puede omitirse en ningún momento de la producción nietzscheana. En el §26 de *Die Fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche escribe que vivir significa rechazar continuamente de sí mismo algo que quiere morir. Vivir implica ser cruel e implacable con todo aquello que huele a viejo y a débil. En este sentido, la vida siempre implica un olvido²⁶⁶, un desapego, un desapehender. De ese modo, la felicidad y el gozo no estarían en aferrarnos a las riquezas, los honores, los recuerdos, las personas, los lugares que vienen con la vida. Refiriéndose a Aristóteles Nietzsche dice que si aquello que genera los estímulos que llevan a los seres humanos a aferrarse a la vida tienen que ver con la felicidad, probablemente los cínicos hayan sido los más acertados en su planteo filosófico

²⁶⁴ Al leer este texto de Nietzsche no es posible pasar por alto la relación con los planteos heideggerianos y sartreanos que cobrarán un lugar preponderante en la filosofía del siglo XX.

²⁶⁵ *UB II*, § 1, *KSA I*, p. 249. *CI II*, p. 698.

²⁶⁶ Lemm señala que la noción de olvido en Nietzsche puede ser interpretada desde dos perspectivas diferentes: “La primera subraya la diferencia entre la vida humana y la animal, estableciendo un contraste entre la memoria y la historicidad del ser humano y cierta ahistoricidad propia del olvido animal. La segunda vincula el olvido animal a la memoria humana centrándose en la continuidad existente entre vida humana y animal”. (V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. Diego Rossello, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, p. 209 y ss.). Luego afirma que “el olvido animal es el descubrimiento crucial que Nietzsche hace en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* y, en segundo lugar, que el retorno del olvido animal genera un abordaje artístico de la historia, se comenzará yendo al encuentro del olvido animal” (*Ibid.*, p. 212). La intérprete alemana ofrecerá una lectura en la segunda línea que aquí permite vincular la cuestión del olvido animal con la posibilidad del desasimiento. En palabras de Cragnolini, el asumir la animalidad que somos es lo que provoca el desasimiento de lo racional como elemento fundante de lo humano y permitirá la superación de sí predicada por Zarathustra. Entre los intérpretes que sostiene la primera posición respecto del olvido se encuentran los trabajos de Jörg Salaquarda (“Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung”, en: *Nietzsche-Studien* 13, 1984, pp. 1-45) y Herman W. Siemens (“Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought”, en: *Nietzsche-Studien* 30, 2001, pp. 80-106). La segunda posición respecto del olvido la sostienen Gilles Deleuze y Félix Guattari (*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2004, pp. 239-307), Philippe Lacoue-Labarthe (“History and Mimesis”, en: *Looking after Nietzsche*, ed. Laurence Rickels, Albany: State of New York University Press, 1990, pp. 209-231), Germán Cano (*Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Valencia, Pre textos, 2000, pp. 86-142), Catherine Zuckert (“Nature, History and the Self: Nietzsche's Untimely Considerations”, en: *Nietzsche-Studien* 5, 1976, pp. 55-82) y Achim Geisenhanslücke (“Der Mensch als Eintagswesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der zweiten Unzeitgemässen Betrachtung”, en: *Nietzsche-Studien* 28, 1999, pp. 125-140).

pues: “La mínima felicidad, si existe sin interrupción y hace feliz, es incomparablemente más felicidad que la máxima que se da tan sólo como episodio, diríase como capricho, como loca ocurrencia, en medio de desplacer, deseo y privación”²⁶⁷. Lo que permite la felicidad, sea grande o pequeña la dicha, es el olvido, el abstraerse de toda duración, sentir de un modo *ahistórico* (*Unhistorische*). Sin duda esta desconexión del pasado tiene que ver con las prescripciones morales. Si uno se desconecta de ellas y con ello se permite tocar ese fondo instintivo humano, sin duda se logra experimentar el goce, el placer, la dicha. El ser humano que vive de un modo *ahistórico* pierde el vínculo con su excelsa conciencia. “Quien no es capaz de tenderse, olvidando todo pasado, en el umbral del instante, quien no sabe estar ahí de pie en un punto, cual una diosa de la victoria, sin vértigo ni miedo, nunca sabrá lo que es la felicidad, y lo que es aún peor: nunca hará nada que pueda hacer felices a otros”²⁶⁸. Ahora bien, si se imagina a un ser humano desposeído de su capacidad de olvidar, éste estaría condenado a ver en todas partes devenir²⁶⁹.

En toda acción hay olvido [...] es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar. [...] hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura.

Para precisar este grado y, sobre su base, el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero de lo presente, habría que saber con exactitud el grado de fuerza plástica de un ser humano, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas.²⁷⁰

Nietzsche continúa haciendo referencia a la posesión que tienen los seres humanos de dicha fuerza, distinguiendo a aquellos que la tienen en un bajo grado como aquellos que la tienen en un grado mayor. Él entiende que estos últimos logran apropiarse del pasado

²⁶⁷ *Ibid*, p. 250. *Idem*.

²⁶⁸ *Idem*.

²⁶⁹ Aquí Nietzsche está haciendo referencia a Crátilo, discípulo de Heráclito.

²⁷⁰ *UB II*, § 1, *KSA I*, pp. 250-251. *CI II*, p. 698.

en mayor medida, motivo por el cual tendrían una mínima limitación histórica y, por ende, su historia no actuaría sobre ellos de un modo agobiante y perjudicial; ya que todo pasado, sea propio o ajeno, se lo apropiarían y transformarían. Y, aquello que no llegasen a dominar, lo olvidarían, dejando simplemente de existir. De este modo, el horizonte permanece cerrado, completamente en sí mismo. Todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte²⁷¹. Hasta este punto, parecía que Nietzsche subrayaba un especial interés de lo *ahistórico* por sobre lo histórico. Lo que podría interpretarse en una clave trágica como el interés sobre el instinto –identificado con lo dionisiaco, por sobre lo racional –identificado con lo apolíneo. Sin embargo, en los párrafos siguientes se puede empezar a visualizar una tensión entre ambos componentes:

La serenidad, la conciencia tranquila, la acción alegre, la confianza en lo por venir — todo esto depende, en el individuo no menos que en el pueblo, de que exista una línea que separe lo escrutable y claro de lo inescrutable y oscuro, de que se sepa olvidar y recordar oportunamente, de que se discierna con vigoroso instinto cuándo se necesita el sentir histórico y cuándo el sentir ahistórico. Tal es precisamente la tesis que el lector está invitado a considerar: *lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas.*²⁷²

Nietzsche interpreta la capacidad de poder sentir de manera no histórica como un elemento mucho más importante y originario de lo humano, auténticamente humano. Incluso sugiere que dicha capacidad constituye el fundamento sobre el que puede desarrollarse y crecer algo justo, sano y grande. Él propone pensar lo *ahistórico* como una atmósfera que envuelve la vida y permite su desarrollo. Exacerbar el aspecto histórico en lo humano termina situando al hombre fuera de la vida, abandonando su ser propio. En este sentido, las facultades de pensar, reflexionar, comparar, separar y sintetizar también definen al ser humano en cuanto tal, pero limitan el elemento *ahistórico*. El hombre histórico es el peldaño que une en su itinerario intelectual al hombre apolíneo con la figura del último hombre. Éstos tienen su mirada en el pasado, un pasado que los empuja al futuro. Los últimos hombres creen que el sentido de la existencia saldrá a luz

²⁷¹ Cfr. *Ibid*, p. 251.

²⁷² *Ibid*, pp. 251-252. *Ibid*, p. 699

en el transcurso de este proceso. Ellos miran hacia atrás para comprender el presente y para aprender a desear más el futuro con mayor intensidad.

En estas páginas comienza a asomar otra figura: el hombre suprahistórico (*des überhistorischen Menschen*). En este texto, Nietzsche –todavía capturado por la búsqueda del genio– está pensando en el lugar destinado a ciertos espíritus de grandeza, excelsos. Aquellos espíritus que logran mirar por encima de los hombros: más allá de lo prescripto, de lo aceptado, de lo dado; y que en su mirar, logran imponer una nueva perspectiva. ¿O acaso un nuevo sentido que i(nte)rrumpa la cooperación irrestricta de aquellos adoradores del progreso lineal de la historia?

...lo pasado y lo presente son una y la misma cosa, esto es, dentro de cualquier diversidad son típicamente idénticos y como omnipresencia de tipos indelebles representan una figura fija de valor invariable y significación eternamente idéntica. Del mismo modo que los centenares de lenguas distintas corresponden a idénticas necesidades típicas e inmutables de los seres humanos, así que quien comprendiera estas necesidades nada nuevo podría aprender de todos los idiomas existentes: del mismo modo el pensador suprahistórico esclarece desde dentro toda la Historia de los pueblos e individuos, adivinando con clarividencia el sentido originario de los distintos jeroglíficos y eludiendo poco a poco, cansado, hasta los signos escritos que en constante flujo se presentan ante él²⁷³.

La figura de los *überhistorischen Menschen* quizá pueda ser interpretada como un puente entre la concepción del hombre trágico (o quizá mejor: dionisiaco) y el *Übermensch*. En este texto, aparece la preposición de *über* indicando la idea de «sobre», «estar por encima»; pero en esta misma época, en *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, aparece la preposición *ausser* indicando un «por fuera» de lo moral. Además, en este texto, se puede comenzar a rumiar ese cruce casi circular entre el pasado y el presente, esa unión puntual en la que se muestran como lo mismo, lo uno. El «entre» en el instante, con toda la diversidad atravesada, donde termina rematando la idea

²⁷³ *Ibid*, p. 256. *Ibid*, pp. 701-702.

con la expresión de Leopardi: “Dolor y hastío es nuestra existencia, e inmundicia el mundo – nada más, sosiégate”²⁷⁴.

En el §2, Nietzsche desarrolla la idea de que la vida necesita de la historia en tres sentidos: como alguien que necesita actuar y esforzarse (historia monumental), como alguien que necesita conservar y venerar (historia anticuaria) y como alguien que sufre y necesita liberarse (historia crítica). Quizá, estas tres figuras puedan ser asociadas posteriormente con las tres transformaciones que son narradas al comienzo del *Zarathustra*. El camello que venera y conserva la tradición es el espíritu de pesadez. El león que sufre el mandato y la carga del «tú debes» y necesita liberarse de dicha carga en un santo decir «no» y transformar el «tú debes» en «yo quiero». Quizá sea osado pensar la historia monumental bajo la figura del niño. Tal vez sea más prudente y conveniente pensar en una figura de paso en el itinerario de su pensamiento, señalando a la figura del genio en esta interpretación de los sentidos de la historia. La categoría del *Übermensch* todavía no puede visualizarse²⁷⁵. Sin duda el genio-artista está en los peldaños previos, pero aún no ha dado el salto al abismo. Quizá esta búsqueda del genio permita ser asociada provisoriamente con la imagen monumental de la historia, aunque en realidad no va a terminar siendo posible identificarlas. Afirma Nietzsche²⁷⁶ que la historia pertenece principalmente a quienes tienen el impulso de actuar, a quienes se sumergen en modelos monumentales del pasado pensando que aquello que fue capaz una vez –dar una mayor dimensión y una realidad más hermosa al concepto de «ser humano»–, debería estar eternamente presente y ser posible eternamente. Lo más vivo, lo más claro y lo más grande, debe estar siempre disponible. Para Nietzsche, si algo fue posible en un tiempo pasado, podrá también serlo en un tiempo presente y futuro²⁷⁷. En este sentido hay un modo de hacer historia que se vuelve útil en cuanto que ofrece los modelos que permiten a una comunidad o a un individuo hacerse consciente(s) de su capacidad de

²⁷⁴ *Idem*.

²⁷⁵ Como expresa Vanessa Lemm: “La afinidad entre la figura del genio de la cultura en la obra del joven Nietzsche y la figura del sobrehumano en sus escritos tardíos se hace evidente, en primer lugar, porque ambos constituyen el objetivo de la cultura y, en segundo, porque ambos logran este objetivo a través de una superación de lo humano: “¡El objetivo es el sobrehumano, no la 'humanidad'!” (V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad.cit., p. 46) En este sentido puede sostenerse la idea de que la conceptualización sobre el genio en la tarea de liberación de dicha figura romántica quedará alojada en la posterior figura de los doctos que estarán entre los últimos hombres, y por otro lado será transvalorada en la figura del *Übermensch*. Dice Lemm que la superación de la civilización a través de la cultura se concretiza en la tarea de los *Umgekehrten* que es la *Umwertung*. De ese modo afirman y potencian la vida con sus giros, sus vueltas artísticas y acrobáticas (Cfr. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., pp. 66-67)

²⁷⁶ Cfr. *UB II*, § 2, *KSA I*, pp. 258-259.

²⁷⁷ Cfr. D. Sánchez Meca, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, ed. cit., p. 61

autotransformación para hacer de la vida una obra de arte. Sin embargo, se corre el peligro de disfrazar el presente con analogías y, en ello, terminar simulándolo con lo grande y lo poderoso de una época pasada. La historia monumental puede ser interpretada como un modo en que los muertos entierran a los vivos. Al cerrar este párrafo Nietzsche muestra cómo el hombre que quiere crear algo puede hacer uso del pasado. En definitiva, se puede afirmar que no defiende un modo de hacer historia en particular, su enfoque sigue siendo la búsqueda estético-política de interpretación sobre la vida y su transformación. La historia anticuaria tiene el valor de conservar la vida, pero no de engendrarla. La historia crítica es capaz de destruir ese pasado y liberarse, pero no de crear el futuro. En el contexto que Nietzsche analiza la fuerza destructiva de la historia en su sentido crítico, puede verse la fuerza dionisiaca de la vida. Es únicamente la vida quien aquí expresa ese poder oscuro e incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su sentencia es siempre implacable, siempre injusta, porque nunca a fluido de ninguna fuente pura de conocimiento. En la mayor parte de los casos, resultaría la sentencia igual aunque la pronunciara la misma justicia, porque «todo lo que nace merece perecer, por eso sería mejor que nada naciese». Se necesita mucha fuerza para poder vivir y poder olvidar en qué medida la vida y el hecho de la injusticia son una misma cosa. La misma vida que necesita el olvido exige también la destrucción temporal de este olvido. En la medida que el presente humano y cultural es el resultado de generaciones anteriores, también dicho resultado trae consigo sus aberraciones, sus pasiones y sus errores. No es tan sencillo liberarse completamente de esta cadena. Quizá se puede llegar a una lucha entre la naturaleza heredada y precedente y el conocimiento que se tiene sobre sí, tal vez frente a una lucha entre una nueva y rigurosa disciplina y lo heredado y aprendido del pasado; pueda plantarse una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza²⁷⁸.

Éstos son los servicios que la historia es capaz de prestar a la vida; cada individuo y cada pueblo requieren, según cuáles sean sus metas, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, bien sea como historia monumental, como historia anticuaria o como historia crítica: pero no como una cohorte de pensadores puros

²⁷⁸ Cfr. *UB II*, § 1, *KSA I*, pp. 269-270. En estos párrafos, Nietzsche deja expresada potencialmente la categoría de la *Wille zur Macht* en relación con la vida, también se puede entretejer la idea performativa que se va entramando en la gramática socio cultural. En los capítulos posteriores se retomarán estas ideas. Aquí se señala cierto mapa para una posible hermenéutica genealógica (quizá en un obediente sentido nietzscheano) dentro del itinerario de sus escritos.

que se limitan al papel de observadores de la vida, no como individuos ávidos de saber a quienes únicamente el saber puede satisfacer y para los cuales el aumento de conocimiento es la meta en sí misma, sino siempre tan sólo para los fines de la vida y, por lo tanto, bajo el señorío y la dirección suprema de estos fines. Que tal es la relación natural de cualquier época, cultura y pueblo con la historia — determinada por el hambre, regulada por el grado de necesidad y contenida por la immanente fuerza plástica —, que el conocimiento del pasado se desea en todos los tiempos exclusivamente al servicio del futuro y del presente, y no para debilitar el presente, ni para arrancar las raíces de un futuro pletórico de vitalidad: todo esto es bien simple, como es simple la verdad, y convence enseguida aun a aquel que para ello no se deja guiar en primer lugar por la demostración histórica.²⁷⁹

En el inicio del cuarto párrafo queda planteado el lugar que se le debe dar a la historia en la perspectiva de la vida. Desde la fuerza más poderosa del presente le es lícito al ser humano interpretar el pasado, pero siempre en vistas de la construcción de un futuro. Sólo quien se dedica a la construcción de un futuro, tiene derecho a emitir juicios sobre el pasado²⁸⁰. En estos párrafos centrales de la obra, Nietzsche irá realizando una descripción sobre el hombre moderno en la cual apuntará a criticar su aparente espiritualización –idealista– y sus objetivos formativos ilustrados que separan el contenido de la forma y se ocupan de cuestiones secundarias. Nietzsche ve en la propuesta formativa, un dominio de la reciente ciencia histórica que va en aumento²⁸¹ —además con la influencia y la legitimación de la filosofía idealista alemana— y va agenciándose

²⁷⁹ *UB II*, § 4, *KSA I*, p. 271. *CI II*, p. 711.

²⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, § 6, p. 293 y ss.

²⁸¹ Habermas afirma que Nietzsche ve en el desarrollo metódico de las ciencias contemporáneas del espíritu el verdadero peligro del avance científico de la época. El historicismo sería el modo en que las ciencias del espíritu se separan de la praxis y rompen el vínculo entre el conocimiento y el interés pero en un sentido vital (cfr. Jürgen Habermas, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en: J. Habermas, *Sobre Nietzsche y otros escritos*, trad. Carmen García Trevijano y Silverio Cerra, Tecnos, Madrid, 1982, p. 39). En su artículo Habermas critica y reduce el problema con un interés muy particular que es señalar que el discurso del método que nace junto con la modernidad sería la discusión de fondo en esta perspectiva que Nietzsche ofrece sobre la relación ciencia y vida. En este sentido, Habermas va a entender en dicho texto que *Unzeitgemässe Betrachtungen II* interpreta dicha relación en un sentido contrario que lo hacía Nietzsche en *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Aquí se ofrece una lectura integrada de ambas obras, interpretándolas como la construcción de los fundamentos de la propuesta nietzscheana ante el nihilismo, donde en definitiva la ciencia -en todas sus formas e interpretaciones posibles- no es más que un modo particular de interpretar el mundo y metaforizarlo estéticamente con una pretendida voluntad de verdad según la línea onto-epistemo-política que se adopte. En definitiva, la historia como ciencia construye un discurso dominante sobre los acontecimientos y desde ahí reproduce el sentido en el presente proyectándose al futuro. En palabras de Nietzsche: el ser humano teje su red sobre el pasado y lo domina (Cfr. *UB II*, §6, *KSA I*, p. 290).

con la acumulación de conocimiento enciclopédico, constituyendo el espíritu moderno. Un espíritu decadente que ha ido debilitando y destruyendo su instinto creativo convirtiéndose en un pusilánime, inseguro e incrédulo de sí mismo. La formación histórica y el traje universal del burgués dominan en forma simultánea. Los seres humanos se van cubriendo de dicha categoría universal perdiendo todo rasgo singular en su personalidad y en su libertad²⁸². En el §5, Nietzsche interpreta a la ciencia como el nuevo mito de la cultura moderna y en el §8 propone interpretar a la Historia como la nueva Teología. Es decir, la modernidad continúa siendo medieval, pero bajo otra máscara. El discurso religioso ha devenido discurso científico. El nuevo guardián de los valores morales, de las costumbres y de las tradiciones, es el discurso científico dominado por la historia universal y popularizado por la formación estatal²⁸³. Para el profesor de Basilea, en la pregunta sobre la finalidad y la meta de la existencia, reside la esperanza de la cultura. El exceso de historia está debilitando la fuerza plástica de la vida y es necesario liberarla de dichas cadenas. Los únicos antídotos posibles contra lo histórico (*Historische*) son las nociones iniciales: lo *ahistórico* (*Unhistorische*) y lo *suprahistórico* (*Überhistorische*)²⁸⁴: “Con el término «lo ahistórico» designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse dentro de un *horizonte* limitado; llamo «suprahistóricas» a las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el *arte* y la *religión*”²⁸⁵. Aquí Nietzsche interpreta a la vida como potencia superior y dominante. El instinto de vida es superior a todo, todo lo domina. Si se pone en perspectiva el cierre de *Unzeitgemässe Betrachtungen II* con la obra del Zaratustra, se puede evidenciar el hilo conductor que allí se encuentra en forma incipiente: La vida como *Wille zur Macht*. Por otro lado, la noción de *Unhistorische* se vinculaba al comienzo de la obra con el modo de habitar el mundo de los animales, y *Überhistorische* como la posibilidad de dar un paso más allá. Pensar al hombre como una cuerda tendida entre el animal y el *Übermensch*, en esta perspectiva histórica podría ser pensada como la liberación de la historia que luego irá abarcando a la

²⁸² Al iniciar este libro, Nietzsche ya había señalado esta vinculación sobre el hombre de su época bajo la figura del hombre histórico. En este párrafo realizará un detalle más exhaustivo al vincularlo con la figura del hombre moderno de su época. En dicha línea puede afirmarse que allí va adquiriendo forma la metáfora de los últimos hombres que luego presentará en el Zaratustra.

²⁸³ Esta afirmación aparece con mayor claridad en *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge*.

²⁸⁴ Cfr. *UB II*, §10, *KSA I*, p. 330

²⁸⁵ *Idem. CI II*, p. 746.

ciencia en general. Sirva como cierre del punto las palabras que el mismo Nietzsche expresa sobre la obra al final de sus años de producción teórica:

La *segunda Intempestiva* (1874) descubre lo que hay de peligroso, corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: –la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la «impersonalidad» del trabajador, de la falsa economía de la «división del trabajo». Se pierde la *finalidad*, esto es, la cultura: -el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza*... En este tratado el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia.²⁸⁶

²⁸⁶ *EH*, “Die Unzeitgemässen”, §1, *KSA* 6, p. 316. *EHe*, pp. 83-84.

LA GRAN SALUD²⁸⁷: *LOSLÖSUNG*

CAPÍTULO 4

Yo os convoco: ¡tan sólo por esta vez, no os escondáis en las cavernas de vuestro retiro y de vuestra desconfianza! ¡Sed cuando menos lectores de este libro, para más adelante, con vuestros hechos, acabar con él y hundirlo en el olvido! Comprended que este libro está destinado a ser vuestro heraldo: cuando vosotros mismos, con vuestras propias armas, os presentéis en la palestra, ¿quién querrá entonces mirar hacia atrás, hacia el heraldo que os llamó?²⁸⁸

§1

Desasir(se) a los maestros

En el primer párrafo de *Unzeitgemässe Betrachtungen III*, Nietzsche subraya la necesidad que tienen los seres humanos de liberarse de las cadenas de la comunidad en la que han crecido. De ella imitamos el hacer, el opinar, el desear... pero nada de esto tiene que ver con cada uno. Hay que escapar del entramado de la masa decadente y construir un puente por encima de sí. Superar el hombre que se es. Desde el período *intempestivo*

²⁸⁷ Es sabido que la noción de *Gran Salud* en el pensamiento de Nietzsche está vinculada con el concepto de transvaloración de todos los valores. Aquí se sostiene esa idea, pero se puntualiza en dicha lectura la necesidad de un paso previo: el desasimiento. No puede ser pensada la creación de nuevos valores sin el rompimiento de las cadenas que implica el desasimiento de los lugares, las personas, las ideas, tanto en el sentido (psico-)físico como en el sentido fisiológico.

²⁸⁸ *FV*, “Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten”, *eKGWB*, en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV2>. *CP*, p. 550. Es muy interesante la paradoja que presenta este escrito. Por un lado, Nietzsche quiere hundir el escrito en el olvido. (Este punto se retomará en los últimos capítulos). Sin embargo, a su vez, dice que será útil como heraldo. Lo que se debe hundir en el olvido y ser heraldo, nunca fue escrito. Sin ensayar ninguna hipótesis, este libro no podía ser escrito. Los lectores, los filósofos, los artistas que Nietzsche está convocando, están en el futuro y su única máxima no es una suerte de decálogo o recetas, más bien -como dice Zaratustra- «hacer su propio camino». Este escrito nunca escrito más allá de su anuncio, es el preludio de lo que se debe hacer con Nietzsche: seguirlo, es decir: olvidarlo.

Nietzsche se opone a la idea de que los seres humanos queden adheridos a la masa por comportarse cómodamente. Entiende al hombre como individuo único, irrepetible. Todo ser humano, por más que intente ocultarlo, sabe en el fondo de sí que gozará de su existencia por una única vez. Esto lo convierte en un ejemplar único sobre la tierra²⁸⁹. Este material singular y asombrosamente diverso que el azar ha unido no volverá a reunirse en una nueva unidad. Cada ser humano es el resultado irrepetible de una multiplicidad de factores y, justamente por ello, cada hombre es un misterio único²⁹⁰.

La época en que produjo este escrito ha sido denominada «metafísica del artista»²⁹¹. Aquí Nietzsche rescata la mirada del artista como la de quien puede salirse del sendero de lo común y descubrir su propio camino y hacerlo.

Pero ¿qué es lo que lleva al individuo a temer a su vecino, a pensar y obrar con el rebaño y a no estar contento de sí mismo? En algunos, pocos y raros, tal vez el pudor. En los más, la comodidad, la inercia, en una palabra, esa tendencia a la pereza de que hablaba el viajero. Tiene razón: los hombres son todavía más perezosos que medrosos y temen por lo común, ante todo, las fatigas que les causarían la sinceridad y la verdad absolutas. Tan sólo los artistas odian este indolente dejarse ir a la fuerza de convencionalismos y opiniones prestadas, y descubren el secreto, la mala conciencia de cada uno.²⁹²

Los verdaderos artistas tienen un *pathos* que los mueve a salirse de la homogeneización que produce pertenecer a un rebaño. Ellos son quienes descubren su *sí*

²⁸⁹ Expresa Remedios Ávila Crespo que Nietzsche avanzará críticamente sobre la santa autoridad de la razón ilustrada oponiéndole la concepción de una razón ligada a los intereses particulares, encarnada y arraigada en la singularidad pero que no perderá elemento romántico de lo individual. (Cfr. *Identidad y Tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, cap. 2). Aquí se sostiene que el ingreso transitorio en dicha figura termina siendo un paso necesario no más que para demorarse en dicha posición el tiempo necesario que implique poder distanciarse de las posiciones que se busca abandonar.

²⁹⁰ Cfr. *UB III*, §1, *KSA I*, p. 337.

²⁹¹ Nietzsche entiende que lo único que puede superar la realidad formativa actual de la cultura alemana es el arte. No tiene esperanza en la ciencia. Pues, solamente a través del arte el hombre podrá elevarse por encima de aquello que es. Hay una conexión entre el mundo académico y los medios periodísticos que a Nietzsche le produce un asco, una náusea... él quiere ir por encima de ello. Aquí, el filósofo alemán sigue buscando respuesta en los griegos (allí nace su crítica a Sócrates como origen de la perspectiva que interpreta al hombre como animal racional) y en los artistas y maestros de época: Schopenhauer y Wagner. Cfr. *NF*, 8 [13], *KSA 7*, p. 224.

²⁹² *UB III*, §1, *KSA I*, p. 337. *CI III*, p. 25.

mismo como *misterio único*. Agrega: “El hombre que no quiere pertenecer a la masa, sólo necesita dejar de comportarse cómodamente consigo mismo y obedecer a su conciencia, que le grita: «Se tú mismo». Cuanto ahora haces, opinas y deseas nada tiene que ver contigo”²⁹³. Nietzsche tiene una clara conciencia de que gran parte de lo que cada ser humano es, resulta de un proceso de socialización que vive cada individuo continuamente en el devenir de su vida y, por tanto, ve necesaria la liberación de todo aquello que se ha internalizado y atenta contra la vida. Por ello señala: “¡Y cuán desesperada y carente de sentido puede llegar a ser la vida sin esta liberación!”²⁹⁴. Así atribuye a quienes educan la tarea fundamental de la liberación, pues entiende que “la educación no es sino liberación”²⁹⁵. Es el educador quien tiene la tarea de enseñar a romper de un modo original y único las máscaras sociales asimiladas para llegar a ser el que es. Hay pulsiones que se manifiestan y agrupan de forma diferente en cada individuo. Éste es el motivo principal por el cual cada uno debe descubrir y abrir un nuevo sendero, el propio, y hacerse a sí mismo de un modo único, original²⁹⁶. Este es el significado de la máxima «sé tu mismo». Cada uno tiene que ser en este sentido un artista de sí mismo para poder liberarse de las diferentes cadenas socioculturales:

Nadie puede construirte el puente por el que has de caminar sobre la corriente de la vida. Nadie a excepción de ti. Hay, sin duda, innumerables senderos y puentes y semidioses que quieren llevarte a través del río; pero sólo al precio de ti mismo: tendrías que darte en prenda y perderte. En el mundo no hay más que un camino que sólo tú puedes recorrer: ¿A dónde conduce? No preguntes, síguelo. ¿Quién dijo que «un hombre jamás se eleva tan alto como cuando no sabe adónde puede llevarle su camino»?

Pero ¿cómo nos reencontramos a nosotros mismo? ¿Cómo le es dado al hombre conocerse? Es ésta una cuestión oscura y enigmática; y si la liebre tiene siete pieles, el hombre puede arrancarle la suya siete veces setenta veces, sin poder por ello decir

²⁹³ *Ibid*, p. 338. *Ibid*, p. 26.

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ *Ibid*, p. 341. *Ibid*, p. 29.

²⁹⁶ En la carta 111 dirigida a Carl von Gersdorff en Francia y la carta 113 dirigida a Erwin Rodhe en Hamburgo. Nietzsche no sólo explicita su preocupación por la educación científica y cultural, también propone ciertos criterios para pensar cómo ser un buen maestro: elevarse por encima del clima de época, ser un hombre sabio, ser los mejores hombres. Aquí Nietzsche todavía sueña con liberarse del yugo institucional para fundar una nueva academia. Cfr. *BVN – 1870, eKGWB*, en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1870>

aún: «éste eres tú verdaderamente, ya no se trata de un mero envoltorio». Además, ahondar así en uno mismo y descender brutalmente por el camino más corto al hondón del propio ser no deja de ser un comienzo terrible, peligroso. [...] Porque tu verdadera esencia no yace oculta en lo hondo de ti, sino inmensamente por encima de ti o, cuando menos, por encima de lo que usualmente consideras tu yo.²⁹⁷

Es claro que este pensador intempestivo emprende un proceso de liberación del individuo y entiende que el inicio de la «constitución de sí» solo depende de cada uno. En este punto es importante aclarar que esta apuesta de Nietzsche al individuo no debe ser interpretada como una valoración del individualismo en el sentido ético-político. El filósofo alemán no exalta al individuo como un fin en sí mismo²⁹⁸, sino que se refiere a una individualidad medida, siempre en relación y equilibrio con su comunidad. Si bien él no piensa directamente en una liberación social o de la sociedad, ella será una mera consecuencia de la liberación fundamental que debe ir necesariamente acompañada de una configuración de sí. En el eje de esta liberación se encuentra lo moral. De ahí que Nietzsche quiera colocarse por encima de todas las cosas, *más allá del bien y del mal*. El sentido extramoral que el filósofo se propone no es un quedarse sin bien y sin mal, es el necesario sendero que hay que transitar para la liberación del individuo, su singularidad.

Es casi inevitable no buscar las conexiones, los túneles y los puentes que deja trazados el filósofo errante a lo largo de su producción y que permiten conectar las ideas desarrolladas en esta *intempestiva* con la figura del *Übermensch* anunciado en el *Zaratustra*. Las palabras que Nietzsche deja documentadas en el primer párrafo pueden ser perspectivadas con lo expresado al comienzo de *Ecce Homo*. Cuando el filósofo sostiene la idea de que *Unzeitgemässe Betrachtungen III y IV* indican el camino a recorrer hacia un concepto *superior* de cultura, las presenta como dos imágenes del más duro egoísmo, de la más dura *cría de un ego*, llenos de soberano desprecio por todo lo que se llamaba «*Reich*», «cultura», «cristianismo», «Bismarck», «éxito». Y cierra diciendo: Schopenhauer y Wagner o, simplemente: Nietzsche²⁹⁹. En el tercer párrafo³⁰⁰ de la

²⁹⁷ *UB III*, §1, *KSA I*, pp. 340-341. *CI III*, pp. 28-29.

²⁹⁸ Señala M. Desiato que en la filosofía nietzscheana “la individualidad es seguramente un valor, pero un valor *para* la cultura”. M. Desiato, *ed. cit.*, p. 82.

²⁹⁹ Cfr. *EH*, “Die Unzeitgemässen”, §1, *KSA 6*, p. 317.

³⁰⁰ *Ibid*, §3, p. 319 y ss.

misma sección, Nietzsche señala que las dos últimas *Unzeitgemässe Betrachtungen* no sirven para delinear las ideas o personalidades de Schopenhauer y de Wagner, más bien permiten ver el uso que él hizo de estos para, en definitiva, hablar de sí³⁰¹. La *Unzeitgemässe Betrachtungen III* dedicada a Schopenhauer desarrolla su historia más íntima; la dedicada a Wagner³⁰², su mirada hacia el futuro. En 1889, el filósofo alemán siente que en aquellos años estaba muy lejos de lo que ha llegado a ser. He ahí una de las claves centrales desde la cual, tomando una perspectiva de águila, se puede seguir la huella del derrotero que ha transitado desde 1874 hasta sus últimos días de lucidez. Nietzsche necesita liberarse de todo aquello que le viene impuesto socio-culturalmente, incluso de las huellas identitarias que deja señaladas en las páginas de *Ecce Homo* bajo la premisa de «cómo se llega a ser el que se es». Allí señala cómo ha ido intentando desasirse de los elementos que se le imponían y despotenciaban la voluntad de vida, y cómo ha ido ficcionando ideas que le permitían potenciar y justificar estéticamente su vida y su existencia. En el marco intelectual de la *Unzeitgemässe Betrachtungen III*, lo que «se llega a ser» ya aparece como algo que debe construirse y no como algo que viene dado y que debe desplegarse. El joven Nietzsche todavía está adherido a la idea de que hay un «yo soberano» que decide autónomamente sobre su hacer y su ser³⁰³. Está será una de las tareas de desasimiento que deberá ser trabajada hasta llegar a una idea de constitución de sí más cercana a una línea interpretativa que permita ser pensada desde las actuales nociones de performatividad. La transformación de la metafísica del artista

³⁰¹ C. P. Janz señala que Nietzsche escribe el primer escrito sobre Wagner con mucha seriedad y siendo consciente de la importancia y el cuidado que debe tener al hacerlo, pues podría poner en riesgo su relación con la familia de Tribschen y los círculos que se abrían en Bayreuth. Sin embargo, 12 años después cambiaría de parecer y se daría cuenta de que tal escrito era el inicio de un distanciamiento preanunciado. De hecho, si bien Richard Wagner había apreciado dicho texto, las palabras de Nietzsche no terminarían de convencer a la Familia Wagner y sus ojos sobre el profesor de Basilea empezaban a despertar ciertas sospechas y preocupaciones. Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, trad. cit, cap. 18 y 19.

³⁰² Si bien los textos publicados por Nietzsche referidos específicamente a Wagner son tres: *IV: Unzeitgemässe Betrachtungen. Richard Wagner in Bayreuth* (1876), *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem* (1888) y *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen* (1888); son muchísimas las referencias que pueden encontrarse en sus manuscritos no publicados y en su epistolario que hacen referencia a este distinguido artista, ensayista y poeta. La importancia de su amistad con la familia Wagner y la impronta que ha dejado en su vida, son datos muy relevantes y significativos para entender el itinerario de su pensar como también las decisiones que toma en su vida. En este escrito solamente se trabaja su figura con respecto al vínculo estético y a su relación como maestro artista en referencia a la constitución subjetiva. En alemán existe una edición que compila todos los escritos de Nietzsche referidos a Wagner: *Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*, hg. v. Dieter Borchmeyer u. Jörg Salaquarda, 2 Bände, Frankfurt a. M., Leipzig, 1994. Actualmente, están disponibles en español todas las epístolas de Nietzsche desde 1850 a 1889, edición dirigida por Luis E. de Santiago Guervós y publicado por Trotta; y las *Obras Completas* (incluidos los *Fragmentos Postumos*) publicadas por Tecnos bajo la dirección de Diego Sánchez Meca.

³⁰³ Cfr. *UB III*, §1, *KSA I*, pp. 340-341.

en una filosofía del martillo implicará el tránsito del camello hacia la soledad del desierto para enfrentar su peor enfermedad (*nihilismo decadente*) y realizar allí la segunda transformación: debe surgir el león. Un camino sólo para espíritus libres. Para emprender dicho camino, Nietzsche tendrá que desasirse de las cadenas que lo aferran a la metafísica idealista y a la estética romántica de forma definitiva. Debe abandonar definitivamente a sus dos maestros: Schopenhauer y Wagner.

§2

Un paso más allá de la metafísica

En la *Unzeitgemässe Betrachtungen* dedicada a Schopenhauer, Nietzsche retoma dos ideas claves que lo mantienen inquieto en esta etapa de su vida: el filósofo como modelo y guía para la vida, y la importancia de la educación para la cultura. Jacobo Muñoz³⁰⁴ dice que en dicha obra Nietzsche ha logrado sintetizar con mucha claridad ciertas hipótesis sobre la cultura de su época:

...la crítica nietzscheana de la cultura moderna como hogar de caos y la fragmentación en todas sus vertientes –cultura lucrativa, cultura oficial, cultura decorativa, cultura erudita– que Nietzsche desarrolla en tres planos, desde la propia cultura entendida como Orden Simbólico, desde la vida entendida como Orden Instintivo y desde la historia, ha empapado de modo tan influyente como escasamente homogéneo el cuerpo del pensamiento crítico de nuestro siglo. [...] La denuncia, en fin, que cobró en seguida densidad teórica canónica en la Europa posnietzscheana, del mundo de lo mecánico, de las fuerzas automáticas ajenas a nosotros, de las instituciones y convenciones irreconciliables con el palpito singular de lo individual-humano, el mundo del aislamiento y de la radical escisión entre lo

³⁰⁴ Jacobo Muñoz realizó la traducción al español para Biblioteca Nueva en 1999. En la presentación a dicho trabajo se encuentra en forma más amplia lo que aquí se menciona.

interior y lo exterior, entre la subjetividad y el dominio de las grandes objetivaciones dotadas de una lógica propia e implacable, del mundo, en fin, de lo cuantitativo en trance de universalización y de la voracidad creciente del valor de cambio y de la razón meramente calculística...³⁰⁵.

En el segundo párrafo³⁰⁶, Nietzsche parte desde dos máximas pedagógicas de la época sobre la figura del educador: la primera expresa que el educador debe reconocer lo antes posible los dotes más significativos de sus discípulos para guiar y acompañar su desarrollo hasta la verdadera madurez y fecundidad. La segunda, el educador debe fomentar, cultivar y poner todas las fuerzas presentes en relación armoniosa entre sí. En principio Nietzsche cuestiona la idea de que haya que obligar a alguien a estudiar esto o aquello. Si alguien tiene una fuerte inclinación a la orfebrería, ¿por qué se le insistiría en estudiar música? La tarea principal de un educador es guiar a su discípulo. La guía implica señalar al discípulo los pasos que debe dar para liberarse de todo aquello que no le permite descubrir sus deseos e inclinaciones. Nietzsche sueña con un filósofo educador que no se contente con descubrir la fuerza central en su discípulo para potenciarla al máximo esplendor, sino que también evite ejercer una fuerza destructora sobre las otras fuerzas: “Conformar y transformar el hombre entero en un sistema solar y planetario vivo y móvil, reconociendo la ley de su mecánica superior, ésa era la tarea, tal como yo me la imaginaba, de su educación”³⁰⁷. Además, a Nietzsche le preocupa el empobrecimiento de la formación moral. Él sostiene que la moralidad moderna se encuentra en un vaivén entre la virtud antigua y la moral cristiana, pero que no logra aferrarse verdaderamente a ninguna. Además, se propone buscar un educador que sea honrado y sencillo, que su pensamiento y su vida estén siempre interrelacionados y, además, espera que tenga una perspectiva intempestiva.

No describo otra cosa que la primera impresión casi fisiológica, por así decirlo, que Schopenhauer produjo en mí: esa mágica irradiación, ese trasvase de la fuerza

³⁰⁵ Jacobo Muñoz, “Presentación”, en: F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, trad. cit., pp. 21-22.

³⁰⁶ Cfr. *UB III*, §2, *KSA I*, p. 342.

³⁰⁷ *Ibid*, §2, p. 343. *CI III*, p. 31.

más interna de un producto de la naturaleza a otro que tiene lugar ya el primero y más ligero de los contactos.³⁰⁸

Al analizar dicha impresión, Nietzsche concluye que es el resultado de la fusión de tres elementos: honradez, jovialidad y constancia. Por ello, él cree encontrar en Schopenhauer tanto a un gran filósofo como a un gran educador. En el tercer párrafo, el profesor de Basilea propone entender la educación como algo que no solo ocurre a través de la palabra o la escritura (libros), sino también con los gestos, el rostro, la actitud, el ropaje, los alimentos y las costumbres. El profesor de Basilea señala los peligros que puede correr un filósofo-maestro: estar aislado, desesperar de la verdad (se refiere a Kant como sabio silencioso), ser santo y genio. En ese sentido, Nietzsche hace referencia al desierto como la metáfora del aislamiento religioso (cristiano: en particular bajo la figura del Santo) y a la Caverna como la metáfora del aislamiento del filósofo (Platón) que en su genio se distancia y se separa en la *episteme*. Él entiende que todo filósofo debe estar relacionado con el presente cultural de su tiempo y que debe sopesarlo con el pasado, comparar y tratar de superarlo. Al filósofo le toca esa difícil tarea. Y en ese impulso a la verdad se debe sostener la pregunta por el valor de la vida.

En el cuarto párrafo, el profesor de Basilea instala la pregunta: ¿cómo se puede educar contra la propia época? Su mirada vuelve a presentar la tensión entre la desconfianza y el pesimismo de su época con esa pulsión de superación hacia el futuro que aparecía en la perspectiva *suprahistórica*. En este párrafo es fundamental comprender que lo importante no es ver qué sentimientos, qué perspectivas o qué miradas atraviesan su pensamiento coyunturalmente, pues es evidente la presencia fantasmática de los espíritus románticos de Goethe y de Schopenhauer³⁰⁹. Por un lado, es explícita la admiración que Nietzsche expresa por su gran maestro Schopenhauer. Sin dudas, se sigue allí el ideal platónico en el que pareciera ser que no hay mejor educador que un sabio, un filósofo. Por otro lado, la preocupación que lo (per)sigue aguijoneando es la decadencia de la cultura: se debe buscar el bienestar de la cultura. El pensador alemán deja señalada la necesidad de que el objetivo central de toda política estatal es la constitución de una

³⁰⁸ *Ibid*, p. 349. *CI III*, p. 38.

³⁰⁹ Las descripciones y las preguntas que recorren este escrito permiten empezar a pensar cómo en Nietzsche están temblando los cimientos de la mirada romántica e idealista que estas influencias le aportaron a su pensamiento juvenil.

cultura sana. La educación debe desarrollarse y ser repensada en pos de cumplir dicho objetivo. Es claro que en el pensamiento nietzscheano no es posible pensar la constitución de la subjetividad sin pensar su relación, su «*entre*», su lazo, con la constitución de la comunidad. Van quedando esbozadas las rupturas de su pensamiento con la perspectiva verticalista aristocrática en la cual fue formado, también con la posibilidad de un pensamiento horizontal socialista. Hay cruces, tensiones. Un tensar el arco para que la flecha pueda dispararse lejos³¹⁰, conquistando otros nuevos modos de vida: éticos, políticos, culturales. Estas entrelíneas son las que permiten «*seguir la huella*» para un pensamiento del «*entre*», de una hetero-pluralidad sin hegemonía singular-plural.

Es interesante subrayar la importancia de detenerse a pensar la función que cumplen los interrogantes que el filólogo alemán va dejando planteados en su obra. Incluso, aplicando metodológicamente una «*puesta entre paréntesis*» de las ideas específicas y coyunturales que el escritor pueda ofrecer a sus lectores a través de sus obras en cada una de sus épocas de producción. Para, desde esta deriva metodológica, poder pensar cómo cada interrogante³¹¹ ofrecido «suspende» el sentido y hace «temblar» las miradas hegemónicas, naturalizadas en dicho contexto: “¿dónde cesa el animal y dónde comienza el hombre?”³¹². Si bien Nietzsche en los años 70 todavía está atravesado por la interpretación tradicional de occidente, en el devenir histórico de su pensamiento fue poniendo en cuestión la diferencia ontológica entre los animales y los humanos – especialmente en la época moderna.

Depender tan ciega y locamente de la vida, sin esperar la menor recompensa, sin saber en modo alguno qué significa tal castigo ni menos su porqué, aspirando, por el contrario, a él como si se tratara de algo gratificante, con la estupidez de un deseo deprimente: eso es ser animal. Y si la naturaleza entera se agolpa alrededor del hombre, lo hace dando a entender así que precisa de él para redimirse de la maldición

³¹⁰ Esta imagen se repetirá en distintas partes de la producción y hace referencia a la expresión del arco tensado con que cierra el prólogo de *Jenseits von Gut und Böse*. Cfr. F. Nietzsche, *KSA 5, JGB* “Vorrede” y §206.

³¹¹ El interrogante como recurso metodológico será incorporado por Nietzsche en esta etapa de transición hacia la filosofía del martillo. Se irán sumando los aforismos, la utilización de *vielleicht*, etc. Es interesante notar aquí, cómo en estas obras que parecieran están dedicadas a la valoración de dos figuras centrales en su vida, la introducción de la pregunta funciona como un desestabilizador y resquebrajador de los propios fundamentos del escribiente. Más adelante se recuperará esta dimensión para evidenciar cómo la escritura en Nietzsche fue central en el proceso de desasimilamiento y constitución de sí.

³¹² *UB III, §5, KSA I*, p. 378. *CI III*, p. 69.

de la vida animal, y que, en definitiva, la naturaleza se mira en él como en un espejo en el que la imagen de vida le es devuelta cargada de significado metafísico y no reducida a mero sin sentido³¹³.

La pregunta hace temblar³¹⁴ el terreno metafísico en el cual se apoya. En este mismo contexto Nietzsche ya afirmaba que somos animales inteligentes que desarrollamos el conocimiento, la voluntad de verdad, como fuerza de dominio y supervivencia. Él entiende que los filósofos, los artistas, los santos, son los hombres veraces que han superado lo animal³¹⁵. Es decir, han logrado crear formas de vida que implican una superación de sí. Este espíritu optimista es el que lo lleva a mirar al pesimismo como un comienzo, no como una meta³¹⁶. Es decir, también es algo que debe ser superado³¹⁷. Es importante notar que estos textos están teñidos de sus lecturas sobre el evolucionismo. Esta idea de superación hace de algún modo «rizoma» con la idea evolucionista de la época. En el sexto párrafo, Nietzsche hace referencia a la dificultad de entender el fin de la evolución como el lugar donde una especie ha alcanzado su límite y comienza su transición hacia otra especie superior. En dicho punto, se detiene y hace una referencia puntual a la necesidad que tiene una cultura de definir y buscar producir esos hombres grandes que están llamados a redimir y liberar el sentido más profundo de la vida: los genios. Aquí llama la atención sobre aquellos que creen que dicha búsqueda debe estar definida por los intereses de la mayoría. Nietzsche realiza una exhortación a todos sus lectores a buscar estas definiciones no por el número, sino por el valor y el sentido. Si bien, en este texto todavía queda teñido de su búsqueda romántica y de su formación juvenil aristocrática, cabe señalar que continúa haciendo de modo explícito una crítica a toda forma de pertenencia a la masa (en Nietzsche suele aparecer dicha crítica bajo el

³¹³ *Ibid*, pp. 377-378. *Idem*.

³¹⁴ En su última conferencia: “¿Cómo no temblar?”, Jacques Derrida hace referencia a la sustracción del fundamento, de la seguridad, de lo inmanejable e impredecible, de lo inanticipable que aparece ante el temblor... el temblor del piso y el temblor del cuerpo. Entre otras cuestiones, lo que se pone en cuestión principalmente es el sentido, los sentidos, los diversos sentidos.

Cfr. <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/temblar.htm>

³¹⁵ Cfr. *UB III*, §5, *KSA I*, p. 380.

³¹⁶ Cfr. *Ibid*, p. 383.

³¹⁷ Es necesario señalar que esta idea de superación va siendo una y otra vez resignificada en el sentido y el uso que Nietzsche le va dando. Desde la perspectiva zaratustréana, el tema de la superación permitirá abrir una perspectiva posthumana e, incluso, más allá del principio antrópico; pero en esta obra todavía puede sentirse forzada dicha relación. Debe acontecer la etapa positiva, recién comienza a escucharse el rugido del león, de las palas y los picos de los sepultureros de dios y del resonar del martillo.

nombre de socialismo) y a una búsqueda moral utilitaria. La idea de utilidad que él propone para la vida, no se plantea en el sentido de un bien para la mayoría, sino que algo es útil porque potencia y afirma la vida, le da sentido y valor desde la lógica del *amor fati*.

§3

Adiós Bayreuth

Lo que no nos mata – lo matamos *nosotros*, nos hace más fuertes. *Il faut tuer le Wagnerisme* [Hay que matar el wagnerismo]³¹⁸.

Nietzsche se presenta no como maestro sino como discípulo que emprende su propia liberación y configuración de sí, que en definitiva se vuelve su enseñanza fundamental. No para andar o desandar sus senderos, sino para emprender la propia marcha, hacer su camino, que devendrá un «hacer camino». Su primer propósito es salir de la decadencia, poder liberarse de la enfermedad de su época, darle una respuesta al nihilismo en que el hombre moderno se encuentra sumergido. En *Der Fall Wagner*³¹⁹, Nietzsche afirma que lo primero y lo último que exige un filósofo de sí mismo es superar a su época en sí mismo y así volverse «intemporal». Para ello, cada quien ha de sostener el combate más duro contra aquello en lo que es precisamente un hijo de su tiempo. En esto Nietzsche se reconoce igual que Wagner, hijo de esta época, es decir, un *décadent*, pero diferenciándose de éste ya que él se dio cuenta de que lo era y se puso en contra, defendiéndose. Es por lo que Nietzsche emprende una tarea de *autoliberación* para la cual le fue necesaria implementar una autodisciplina:

³¹⁸ *NF*, 15 [118], *KSA* 13, p. 478. *FP IV*, p. 668.

³¹⁹ Cfr. *W*, “Vorwort”, *KSA* 6, pp. 11-12.

Tomar partido *contra* todo lo que había de enfermo en mí, incluido Wagner, incluido Schopenhauer, incluido todo el «humanitarismo» moderno. – Un profundo extrañamiento, enfriamiento y desencanto contra todo lo contemporáneo, contra lo que se adapta a lo actual: y, como deseo supremo, el ojo de *Zaratustra*, un ojo que a enorme distancia mira por encima de todo ese hecho denominado «el ser humano» – lo ve *debajo* de sí... Para una meta semejante – ¿qué sacrificio no estaría a su medida? ¡y qué «auto-superación» no lo estaría! ¡qué «auto-negación»!³²⁰.

Como se ha citado en el capítulo anterior, en abril de 1874³²¹, Nietzsche escribía que del pasado es posible liberarse condenándolo ya que sigue fluyendo por dentro en cientos de olas³²². Este pasado ha sido incorporado de tal forma a nuestras vidas que se ha hecho cuerpo, *es* nuestro cuerpo. Aquí se podría evocar la noción de Paul Ricoeur de «sedimentación». El filósofo francés entiende que en los procesos identitarios hay dos movimientos en la relación entre el *idem* y el *ipse*: «sedimentación» e «innovación»³²³. Todo proceso identitario es interpretado como una «narración de sí»³²⁴ en la que hay aspectos que se logran modificar y otros que no. En este sentido, esta etapa de su vida es un proceso de transformación en el cual los momentos de enfermedad y de salud que experimenta se irán implicando con el proceso afectivo-social que vive durante esos años.³²⁵

³²⁰ *Idem. CW*, p. 187.

³²¹ Cfr. F. Nietzsche, *KSA I, UB II*, p. 244 y ss.

³²² En este sentido dice Enguita que “Los hombres nacen dentro de una comunidad que tiene una lengua, una cultura y unas tradiciones, y son hombres en tanto en cuanto pertenecen a ella y comparten los rasgos que la caracterizan”. José Emilio Esteban Enguita, *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 269. El intérprete español trabaja la conflictiva relación de Nietzsche con su comunidad, tratando de responder la pregunta sobre la posibilidad de afirmar si el joven Nietzsche es nacionalista y planteando la relación entre el Estado y el individuo, y cómo la pertenencia a una comunidad cultural trae consigo tradiciones, costumbres, la lengua, etc.

³²³ Cfr. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, éditions du seuil, París, 1990, c. V.

³²⁴ Esta cuestión se trata en los últimos dos capítulos incorporando la problemática referida a la posibilidad de *desasirse* definitivamente de una huella identitaria.

³²⁵ Enguita describe de forma muy clara lo vivenciado por Nietzsche en dicha etapa: “El año 1876 significa para la vida de Nietzsche la irrupción de una aguda crisis que se estaba gestando al menos desde 1874. Ya no pudo por más tiempo mantener unidas las fuerzas antagónicas que pugnaban en su espíritu y éste se quebró bajo su presión. La enfermedad se adueñó de su cuerpo y la inauguración de Bayreuth fue el espejo cultural y filosófico que le reflejó los desórdenes de su espíritu. La necesidad de recuperar la salud y el imperativo de veracidad exigían una transformación de su vida y su pensamiento que en este filósofo siempre estuvieron íntimamente unidos”. J. E. E. Enguita, *ed. cit.*, pp. 263-264.

Para Nietzsche el cuerpo es un campo de expresión. Pensar la subjetividad no es posible sin a la vez pensar la comunidad. Toda singularidad se configura en el entramado metafórico de una comunidad. Jean-Luc Nancy ofrece la categoría de ser singular-plural³²⁶ a partir de la cual afirma que lo existente siempre existe en el modo del co-existir. El acto de existir supone una co-implicación que es la participación en el mundo. Toda corporalidad queda entramada singularmente en/con una pluralidad. En dicho entramado³²⁷ sedimenta la esencialidad -la sustancialidad-, y produce cuerpo, yo, sujeto. En este sentido hay que pensar que el cuerpo está formado por el pasado. Sus automatismos, sus vivencias, sus gestos, sus posturas, sus respuestas más inmediatas, su espontaneidad, se acciona y sólo se comprende en función de la temporalidad que lo cruza y lo sostiene. Los pensamientos y los sentimientos del ser humano pasan, habitan transitoriamente la conciencia y la hacen a ella misma pasajera, mientras que la corporalidad retiene mucho más que ésta.³²⁸ Aquí el filósofo alemán no busca simbolismos, ni alegorías, ni metáforas, el mensaje es bien explícito y claro: Europa y los europeos están enfermos en un sentido corporal, vital, fisiológico. Su enfermedad comienza llamándose Sócrates en *Die Geburt der Tragödie* y se vinculaba a la cuestión de la *ratio*. El entramado (*Metapherwelt*) que hace las veces de sustrato del «ser-con», está enfermo. Nietzsche lo hace cuerpo y agudiza su diagnóstico interpretando la decadencia cultural de occidente como un posicionamiento nihilista que debe ser superado. Eso implica terminar de asumirlo conscientemente para liberarse y poder crear por encima de dicho sentido existencial y vital, metáforas y ficciones afirmativas.

No se ha comprendido lo que salta a los ojos: que el pesimismo no es un problema, sino un síntoma, – que este nombre <tendría que> substituirse por el de *nihilismo*, –

³²⁶ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée, París, 1996, c. 6.

³²⁷ Aquí se propone interpretar la categoría de entramado desde el término *Metapherwelt* que Nietzsche utiliza tres veces en su juventud en sus escritos no publicados (*WL*, §1, *KSA I*, p. 883; NF 19 [228] y 19 [329], *KSA 7*). La traducción española de *Metapherwelt* es «mundo de metáforas». Sin embargo, es importante señalar que el término alemán habilita una idea de conjunto y por ello se propone aquí referirse a tal como entramado. En el capítulo 1 se desarrolló la idea nietzscheana de que la metáfora antecede al concepto; por lo tanto, se puede proponer la interpretación de que en las diferentes capas que se van armando en el cruce histórico cultural de la producción de lenguaje, se van sedimentando metáforas que constituyen el entramado desde el cual se performativizan las prácticas discursivas. Esta idea es la que se sostendrá de aquí en más en la noción de entramado (metafórico).

³²⁸ El tema de la corporalidad se profundiza en el cuerpo 6 y en el capítulo 7.

que la cuestión de si el no-ser es mejor que el ser ya es incluso una enfermedad, un declive, una idiosincrasia...

El movimiento pesimista no es sino la expresión de una *décadence* fisiológica³²⁹.

Como se dejó expresado en forma detallada en el capítulo anterior, el uso del término «nihilismo» aparece tardíamente en la obra de Nietzsche. En su juventud el término se encuentra en expresiones tales como: pesimismo, decadencia, degeneración vital, muerte de Dios, voluntad de nada³³⁰. Señala Nietzsche en sus últimos escritos: “Pobre es el mundo para quien nunca ha estado lo bastante enfermo para gozar de esa voluptuosidad del infierno”³³¹. Para el filósofo errante no se trata en absoluto del mejor o del peor de los mundos, su no o su sí. El instinto nihilista dice no; su más moderada afirmación es que no-ser es mejor que ser, que la voluntad de nada tiene más valor que la voluntad de vida; su más rigurosa afirmación es que, si la nada es la deseabilidad más alta, esta vida está desprovista de valor, deviene condenable...³³². El mundo es una obra de arte que se realiza constantemente a sí mismo y no puede ser despreciado. Nietzsche se irá oponiendo a todo aquello que aleje al hombre de la *vida* y, por tanto, busca asumir a fondo la enfermedad: el tomar conciencia será la clave para sanar o buscar respuestas alternativas en pos de una curación aún y a pesar de su provisoriedad. Él se propone como el psicólogo de la cultura. El mundo se muestra con toda su voluptuosidad y el goce al contemplarlo se vuelve eterno a los ojos de quienes han buscado la liberación y no se han conformado con las respuestas del rebaño, de la masa, del camello. Este asumir a fondo la enfermedad o, mejor dicho, este descubrirse enfermo es asumirse dentro de la figura del camello. Es el mismo Nietzsche quién debe transformarse en león abandonando el «yo debo» por el «yo quiero». Este camino lo llevará, en primer lugar, a realizar una férrea crítica sobre lo moral³³³. En los párrafos anteriores se ha hecho referencia a la noción de individuo. Desde

³²⁹ *NF*, 17 [8], *KSA* 13, p. 529. *FP IV*, p. 701.

³³⁰ Gonçal Mayos en la presentación del compilado de fragmentos póstumos sobre el nihilismo menciona las relaciones que se pueden encontrar entre es diversos modos de referenciar la problemática en los cuadernos de Nietzsche. Si bien, el intérprete pone el acento en el nihilismo, aquí se sostiene que la categoría que claramente va a ser el hilo conductor de todas estas temáticas es la de «decadencia». Cfr. Gonçal Mayos, “Presentación”, pp. 10-11. En: F. Nietzsche, *El nihilismo: Escritos póstumos*, trad.cit.

³³¹ *EH*, “Warum ich so klug bin”, §6, *KSA* 6, p. 290. *EHe*, p. 53.

³³² Cfr. *NF*, 17 [7], *KSA* 13, p. 528

³³³ Afirma Morey que si bien en *Morgenröthe* se inicia una batalla explícita contra la moral que no tendrá fin ni descanso a lo largo de su obra, se pueden encontrar indicios de ella en obras anteriores. Se refiere a: *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge* y a *Schopenhauer als Erzieher*.

el punto de vista ético-moral, esta categoría aparecerá como la contrapartida de la moral de rebaño. Es decir, la capacidad de individualizarse que logra un individuo se relaciona directamente con la posibilidad de un pensar que se distingue de la masa³³⁴. Probablemente contaminado de ciertos ideales aristocráticos, pero la filosofía del martillo está por llegar. Aquí comienza a ponerse la experiencia en el centro de sus valoraciones, ya que ella es la marca de la singularidad. Y el pensamiento a partir y sobre ella, es lo que permitirá un distanciamiento del rebaño.

Independientemente del vínculo afectivo que se fue generando entre ambas personalidades, hay tres cuestiones que habían unido a Wagner y a Nietzsche: la tragedia griega, la filosofía schopenhaueriana (especialmente su vertiente estética) y el convencimiento de que la cultura alemana necesitaba una renovación y un nuevo horizonte. Nietzsche se va distanciando del pensamiento trágico, abandona a la figura de Schopenhauer como representante de su concepción filosófica (pesimismo), se produce en él un giro estético y ya nada queda... se produce un proceso de desasimiento a lo largo de estos años que deja un *huella* importante en su constitución subjetiva³³⁵. Nietzsche seguirá entendiendo que lo estético es el camino de liberación para superar el nihilismo decadente, pero la errancia en la cual lentamente irá sumergiéndose necesita de un ropaje liviano. Antes, debe (intentar) soltar a su gran mentor: Wagner. Aunque el gran pensador y músico alemán seguirá resurgiendo como un oleaje constante en su vida y en su obra. Las nociones de «lo dionisiaco», su «antihegelianismo», la transvaloración de todos los valores, la voluntad de poder, están todas fuertemente emparentadas con la influencia que Wagner tuvo en su pensamiento. Aquí no solamente se ponen en juego la admiración que el joven filólogo demostró por el músico y poeta, y las posibilidades de proyección intelectual que esto podría implicar dentro de sus círculos; también están en juego los intereses del maestro sobre su discípulo³³⁶. La temprana inserción en el mundo

Nietzsche ya está empezando a armar el mapa mental sobre el cual seguirá trabajando. Lo que empieza a ser en su cabeza la proyección de trece trabajos denominados *Unzeitgemässe Betrachtungen*, luego se convierte en tres obras de quiebre que generalmente se conocen como la etapa positiva. Cfr. Miguel Morey, “Un fragmento de voz. Conjeturas sobre las categorías nietzscheanas”, en: *Enrahonar: Quaderns de Filosofia. Nietzsche. Centenari de la seva mort*, ed. cit., pp. 77-87.

³³⁴ Morey ve en ello un antecedente del *Übermensch* y su apreciación contribuye a las vinculaciones que se vienen señalando. Cfr. *Idem*.

³³⁵ C. P. Janz sostiene que en *Unzeitgemässe Betrachtungen IV* se halla el germen del distanciamiento definitivo del romanticismo. Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, trad. cit, p. 277.

³³⁶ de Santiago Guervós sugiere que los intereses de Nietzsche y de Wagner en dicha amistad son bien diversos independientemente de las conexiones que entre ambos existieron y que son bien conocidas. L. E de Santiago Guervós, “Cosima Wagner, el laberinto de Friedrich Nietzsche. Claves de interpretación”, p.

académico universitario y el conocimiento del mundo griego que tenía Nietzsche, son cuestiones que claramente Wagner intenta capitalizar. Y varias pruebas de ello hay en sus producciones. Las influencias de Wagner en la publicación de *Die Geburt der Tragödie* y la incitación que ya se ha mencionado a escribir en contra de David Strauss, evidentemente tienen que ver con la intimidación que se fue gestando en la casa de Tribschen³³⁷. En la medida que Nietzsche va alejándose de dicho derrotero intelectual y académico, ya sea por motivos de salud o por motivos de interés, la amistad va entrando en un callejón sin salida.

La última *Unzeitgemässe Betrachtungen* puede ser leída como el adiós de Nietzsche a su juventud. Esto queda documentado en sus apuntes póstumos, cuando Nietzsche redacta *Unzeitgemässe Betrachtungen IV* ya se encuentra en otro lugar. Los escritos no publicados de la época son una evidencia de las transformaciones que en el pensador fue experimentando durante esos años³³⁸. Nietzsche logra tomar distancia y mirar con lucidez la coyuntura que lo atraviesa. Consigue discernir con claridad qué escritos debe guardar y qué escritos publicar. El incipiente filósofo examina críticamente su situación, y resuelve apartar las contradicciones que se le presentan al interior de su pensamiento y de sus sentimientos; y sólo expone los resultados positivos que favorecen y resaltan a la figura homenajeadada de su maestro. Pero, en su interior sabe que se ha generado una distancia. En *Unzeitgemässe Betrachtungen IV* puede leerse entre líneas³³⁹ un cierto antagonismo soterrado que irá explicitándose en *Menschliches, Allzumenschliches*.

No se trata sólo de la última de las *Unzeitgemässe Betrachtungen*, sino del último presente amistoso a Richard Wagner, del último intento de conseguir una síntesis de las tareas filosóficas que con fuerza creciente le incitaban a tomar otros caminos y el empeño de hacerse un hueco en el programa cultural de Bayreuth. Algo estaba roto definitivamente y esto quedará patentizado en la dedicatoria especial a Voltaire con la

18. En: Cosima Wagner, *Cartas a Friedrich Nietzsche. Diarios y otros testimonios*, trad. Luis E. De Santiago Guervós, Editorial Trotta, Madrid, 2013.

³³⁷ Esto queda claramente patentizado en *Ecce Homo* (cfr. *EH*, “Warum ich so klug bin”, §5, *KSA* 6, p. 288) cuando Nietzsche recuerda la confianza, la jovialidad, los azares sublimes y los instantes profundos que vivió en los días de Tribschen y que por nada del mundo quisiera apartar de su vida. A pesar de la distancia y la ruptura, Nietzsche vuelve a poner en valor la influencia de Wagner en su vida.

³³⁸ Son evidencia de ello las notas que Nietzsche deja en sus cuadernos en 1874: *F. Nietzsche, KSA* 7, *NF* – 1874, 32 [20-22], p. 761.

³³⁹ Afirma Luis E. de Santiago Guervós que es posible que Cósima sí haya leído entre líneas y se haya dado cuenta que algo escondía el escrito, pues en sus diarios hay una fría recepción del escrito presentado como el «sermón bayreuthiano». Cfr. Luis Enrique de Santiago Guervós, “Cosima Wagner, el laberinto de Friedrich Nietzsche. Claves de interpretación”, p. 35. En: Cosima Wagner, trad. cit.

que Nietzsche publica *Menschliches, Allzumenschliches*. El mensaje enviado a Bayreuth fue claro y contundente, no hay retorno. Nietzsche rompe relaciones con todo el círculo Wagner. Es muy difícil saber cuáles eran las intenciones verdaderas del todavía profesor de Basilea. ¿Qué fantasmas lo acosaron en aquellos años? ¿Fue la atadura a Wagner la que produjo su enfermedad? ¿O fue la enfermedad la que ocasionó la ruptura? En sus escritos pueden encontrarse elementos para afirmar ambas hipótesis. ¿Paul Reé fue realmente una mala influencia en su vida como afirmará Cósima? Quizá poco importen estas teorizaciones sobre su vida. Quizá nunca se pueda saber si las palabras expresadas en *Ecce Homo* fueron tales en las últimas vivencias documentadas del pensador errante. Lo que sí se puede afirmar, es que la potencia crítica que despertó el distanciamiento de Richard Wagner dejó un legado invaluable para la cultura occidental. Quizá Nietzsche haya sido el mejor efecto de la obra wagneriana. El impulso que lo movió a salir de allí...

Aquí estoy parado, yo hombre *solitario* por siempre: entendiendo *parado* de forma metafórica ciertamente, pues estoy para arriba y para abajo desde la mañana hasta la noche y vivo momentos de verdadera felicidad en medio de tanto malestar — tú ya sabes que mis padecimientos físicos a menudo parecen confundirse con los «morales»; y aquel sentimiento de felicidad es por ello también algo *más* que ausencia de dolor de cabeza. Me parece como si con respecto a muchas cosas estuviera metido en *lios* — salud significa para mí *salir de ellos*. En ocasiones, anticipo esta felicidad cuando vago por las montañas, no conozco nada mejor («¡ya es triste!», dirás, ¡y con razón!).³⁴⁰

La expresión literal que escribe Nietzsche es “*Gesundheit heisst für mich, daraus zu kommen*”. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera prefieren traducir como: “por eso para mí la salud es ante todo salir *de ahí*”³⁴¹. Cualquiera de las expresiones refleja el sentido que se encuentra en la expresión alemana *daraus zu kommen*. Si bien, desde el punto de vista interpretativo parece más ajustada la expresión «salir de ahí», pues no es un escapar de los dolores solamente lo que allí se concibe como salud, sino más bien: salir de un estado físico, psíquico, anímico, moral, fisiológico para llegar a otro. El *ahí* es locativo y

³⁴⁰ BVN - 1976, eKGWB 515, en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1875,473>. C III, p. 141.

³⁴¹ Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, trad. cit, p. 285

fisiológico, es temporal y psico-anímico, es metafísico y artístico, es ético y teológico; por tanto, es político y vital³⁴².

³⁴² Enguita lo describe con las siguientes palabras: “Este viraje existencial y filosófico significó tanto un replanteamiento de su proyecto vital y de sus pensamientos como una ampliación de horizontes y perspectivas teóricas. Biográficamente, esta convulsión supuso tres cosas: su desvinculación de la universidad, su ruptura con la comunidad de amigos schopenhaueriano-wagneriana y con Wagner, y su nomadismo; sociológicamente, una: su desarraigo del entorno social y de la tradición intelectual que eran los elementos característicos del ambiente propicio de la ideología de la *Kultur*; y filosóficamente, otra: el abandono de la metafísica de artista, que trajo como consecuencias la independencia completa del andamiaje conceptual de Schopenhauer, el desmantelamiento del ideal de cultura trágica y el rechazo del culto al genio”. J. E. E. Enguita, *ed. cit.*, p. 264.

ANTE EL ABISMO: MARTILLO Y TEMBLOR

CAPÍTULO 5

El que ve el abismo, pero con ojos de águila, el que *aferra*
el abismo con garras de águila: ése tiene valor. —³⁴³

§1

Había una vez...

o cómo la Verdad devino fábula.

Verano de 1873. Universidad de Basilea. Nietzsche le dicta a Gersdorff: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*³⁴⁴. Pequeño escrito que no conocerá la luz hasta la publicación póstuma de sus obras³⁴⁵. Los temas principales que allí se exponen versan sobre una lectura crítica ante la posibilidad de alcanzar una verdad y un lenguaje objetivo. Desde el inicio del texto puede advertirse un estilo de escritura que comienza a desprenderse de las ataduras académicas asumiendo una forma más ensayística y libre. La transición estética está en marcha y su viraje va de la mano del abandono de la posición metafísica schopenhaueriana. Hay que pensar un proceso integral. Abandonar la filología y a Schopenhauer, abandonar a la música y a Wagner, virar hacia la retórica al mismo tiempo que abandona sus posiciones onto-teológico-metafísicas. Todo este movimiento puede comprenderse a la luz del anuncio del prólogo de *Menschliches, Allzumenschliches*: un terremoto, un temblor que sacude hasta los cimientos, incluso de la gramática.

³⁴³ Z, “Vom höheren Menschen”, §4, *KSA 4*, p. 358. *Za*, p. 392.

³⁴⁴ Cfr. *WL*, *KSA I*, p. 875 y ss. *VM*, p. 609 y ss.

³⁴⁵ de Santiago Guervós sostiene que el escrito comienza a evidenciar una postura crítica ante el pensamiento de Schopenhauer y que este motivo probablemente lo haya llevado a no socializarlo. Cfr. Luis E. de Santiago Guervós, “Prefacio”, en: F. Nietzsche, *Obras Completas, Tomo I: Escritos de Juventud*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011, p.479 y ss.

Iniciar con este breve texto para hablar de la muerte de Dios, permite dejar en evidencia un proceso de casi diez años que Nietzsche vive entre su vida académica y la soledad de Sils-María en la cual el espectro de Zarathustra comienza a habitar sus pensamientos. En *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Nietzsche -probablemente sin advertirlo- deja trazado un plan de trabajo para el desarrollo de sus ideas. Leer dicho ensayo a la luz de su producción madura, permite encontrarse con las huellas de buena parte de las ideas que luego profundizará y radicalizará aún más. La cuestión central es el problema de la verdad y del conocimiento. Recién en su trabajo futuro aparecerán las consecuencias que va encontrando entre estas concepciones acerca de la verdad y lo moral, también lo artístico.

El texto, desde la primera frase³⁴⁶, sitúa lo humano en una igualdad onto-teológica con los animales: “En un apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer”³⁴⁷. Esta igualdad no implica la equiparación de lo humano con lo animal³⁴⁸ sino más bien que se inscribe en la búsqueda de una salida frente a la concepción socrática del hombre de la *ratio* señalada desde *Die Geburt der Tragödie*. A lo largo de su producción intelectual podrá notarse como cobra importancia la tensión que propone entre las interpretaciones vigentes sobre lo humano y lo animal y la relación entre ambos³⁴⁹. Por otro lado, plantea la cuestión de que el animal hombre se inventó para sí el conocer y seguidamente vincula el conocimiento con la cuestión de la conservación.

El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción; pues la ficción es el medio por el cual se conservan los: individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha concedido, cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia. Ese arte de la ficción llega a su cima en el ser humano: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, las habladurías, la hipocresía, el vivir de lustres heredados, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, el teatro

³⁴⁶ Es importante aclarar que en el mismo texto deja en claro que esta introducción es una fábula que pudiera ser creíble, pero es una ficción. Sin embargo, no deja de patentizar cómo Nietzsche propone inscribir lo humano en lo animal o parafraseando a Cragolini: «asumir el animal que somos».

³⁴⁷ *WL*, §1, *KSA I*, p. 875. *VM*, p. 609.

³⁴⁸ La cuestión del animal en Nietzsche se remota en los capítulos siguientes.

³⁴⁹ En la Tercera Parte de *Zur Genealogie der Moral*, se refiere al hombre como animal hombre (*das Thier Mensch*) *GM, III*, §28, *KSA 5*, p. 411.

ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante en torno a la llama de la vanidad es hasta tal punto la regla y la ley, que casi no hay nada más inconcebible que el que haya podido surgir entre los humanos un impulso sincero y puro hacia la verdad. Están profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, su mirada se desliza tan sólo sobre la superficie de las cosas viendo «formas», sus sentidos no conducen por ninguna parte a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos jugando, por así decirlo, a tantear el dorso de las cosas³⁵⁰.

Releer una y otra vez estas frases, no puede dejar de asombrar al lector de Nietzsche. La voluntad de verdad aquí se hace presente y ya comienza a ofrecer el primer antecedente para pensar desde un ámbito exclusivamente filosófico la idea de un intelecto como respuesta al desarrollo de las fuerzas vitales para la conservación de la vida. A partir de dicha afirmación, la ficción (*Verstellung*) es afirmada como el medio a partir del cual sobrevivimos. “En un estado natural de las cosas el individuo [...] utilizaría el intelecto casi siempre sólo para la ficción”³⁵¹. Pero, dicha ficción, comenzará a estructurarse en palabras³⁵², luego en conceptos³⁵³ que terminaran derivándose en un complejo entramado de metáforas:

Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal. No sabemos todavía de dónde proviene el impulso hacia la verdad: pues hasta ahora solamente hemos hablado de la obligación que la sociedad establece para existir, la de ser veraz, es decir, emplear las metáforas usuales, así pues, dicho en términos morales: de la obligación de mentir según una convención fija, de mentir borreguilmente en un estilo obligatorio para todos. Ciertamente, el ser humano se olvida entonces de que ésa es su situación; por ello miente inconscientemente de la

³⁵⁰ *WL*, §1, *KSA I*, p. 876. *VM*, p. 610.

³⁵¹ *Ibid*, p. 877. *Idem*.

³⁵² Cfr. *Ibid*, p. 878.

³⁵³ Cfr. *Ibid*, p. 879.

manera que hemos indicado, siguiendo hábitos seculares — y justamente gracias a esa inconsciencia, gracias a ese olvido llega al sentimiento de la verdad³⁵⁴.

El joven filólogo deja señaladas dos cuestiones centrales para el desarrollo que se viene hilando desde sus pensamientos: hay una especie de trama metafórica³⁵⁵ que como diría Vattimo se anquilosa, se vuelve metal; pero debido a un fenómeno vital: el olvido. Agrega:

Sólo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa, sean una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto y, en particular, en cuanto sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y coherencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de la cárcel de esa creencia, se acabaría enseguida su «autoconciencia»³⁵⁶.

Este escrito permite iniciar la búsqueda de las huellas que permiten hilvanar la hipótesis de la íntima relación que Nietzsche ha ido trazando a lo largo de su fragmentaria escritura entre verdad, olvido y memoria. Estas nociones se vuelven claves para desentrañar genealógicamente un *pathos* que irá quedando asociado en su pensamiento a la *Wille zur Macht*, pero que por el momento es enunciado como impulso a la verdad (*der Trieb zur Wahrheit*). Al cerrar el primer párrafo, escribe Nietzsche:

³⁵⁴ *Ibid*, pp. 880-881. *Ibid*, p. 613.

³⁵⁵ El término utilizado por Nietzsche en este texto es: *Metapherwelt*. Se traduce como «mundo de metáforas», Sin embargo, es importante señalar que el termino alemán, habilita pensar en una idea de conjunto: entramado. Cfr. *WL*, §1, *KSA 1*, p. 883. Dicho término será utilizado 2 veces más en los *Nachgelassene Fragmente* de 1872: NF 19 [228] y 19 [329], *KSA 7*, en un sentido muy similar al mencionado. Aquí se utilizará la expresión de entramado metafórico para aludir a esta referencia pero también dejar evidenciada la perspectiva interpretativa de Cragnolini sobre el «entre» que se viene señalando desde el comienzo.

³⁵⁶ *WL*, §1, *KSA 1*, pp. 883-884. *VM*, p. 615.

De esto resulta, en efecto, que esa creación artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción presupone ya esas formas, es decir, se realiza en ellas; sólo partiendo de la firme persistencia de estas formas primordiales se explica la posibilidad de que, posteriormente, a partir de las metáforas mismas se constituyera el edificio de los conceptos. Pues éste es una imitación de las relaciones de tiempo, de espacio y de número sobre el suelo de las metáforas³⁵⁷.

Nietzsche expresa la idea³⁵⁸ de que es el lenguaje el que trabaja en forma originaria en la construcción de los conceptos y en un segundo momento aparece la ciencia. Para ejemplificarlo propone el modo en que la abeja construye las celdas y simultáneamente las llena de miel. Va construyendo continuamente plantas nuevas, más elevadas. Las apuntala, limpia y a su vez renueva celdas viejas. El animal hombre se esfuerza en llenar esa estructura elevada hasta la desmesura y va ordenando dentro de ella todo el mundo empírico (antropomórfico). Así ata su vida a la razón y a sus conceptos para no perderse ni sentirse desprotegido. Ese impulso hacia la formación de metáforas no puede eliminarse porque con ello se eliminaría al ser humano mismo, esa es su fortaleza, su refugio. En sus *Nachgelassene Fragmente* puede verse como dicha mirada se sostiene en el tiempo, obviamente con algunas transvaloraciones. En la primavera de 1888 Nietzsche escribirá en sus cuadernos³⁵⁹ acerca del desarrollo de la razón desde la perspectiva de la *Wille zur Macht*. Allí él afirma que el animal hombre necesita imponer al caos regularidad; es decir, ciertas formas suficientes que satisfagan su necesidad práctica. En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la necesidad ha sido determinante: la necesidad, no de «conocer», sino de subsumir, de esquematizar, con el objetivo de comprender, de calcular, de poner en orden, proyectar lo similar, lo igual. No hay una «idea» preexistente, hay utilidad. La *finalidad* en la razón no es una causa como muchas veces ha sido interpretada sino un efecto. Las categorías son «verdades» sólo en el sentido en que condicionan nuestra vida. “La imperiosa necesidad subjetiva de no poder contradecir en este punto es una necesidad biológica”³⁶⁰. El instinto de la utilidad de

³⁵⁷ *Ibid*, pp. 880-881. *Ibid*, p. 613.

³⁵⁸ Cfr. *Ibid*, p. 886.

³⁵⁹ Cfr. *NF*, *KSA* 13, 14 [152], pp. 333-334.

³⁶⁰ *Idem*. *FP IV*, p. 579.

razonar viene en el cuerpo, el animal humano es dicho instinto. Es una ingenuidad para Nietzsche creer que en dicha necesidad radica la prueba fehaciente de que hay una «verdad en sí» alcanzable. “El no-poder-contradecir demuestra una incapacidad, no una «verdad»”³⁶¹.

Las afirmaciones de *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* dejan trazados varios problemas que ocuparán el pensamiento del autor durante sus próximos 15 años de trabajo. El título de este escrito pone en cuestión no sólo la posibilidad de alcanzar un conocimiento y confirmarlo como verdadero o falso, sino también las implicancias morales del mismo. En este sentido es importante (in)tentar un análisis desde la diversas aristas que allí quedan expuestas. Una primera cuestión posible de trabajar es la influencia del evolucionismo en su visión antropológica, física y fisiológica. Una segunda cuestión que puede proponerse como relevante es la noción de conocimiento que necesariamente se conecta con la concepción sobre el lenguaje y con la de ciencia. A su vez, estas interpretaciones tendrán una arista relacionada tanto con lo moral como con lo artístico. Aquí se distinguen solo para darle un orden al tratamiento del tema.

§2

Un paso más allá del materialismo

En el año 1866, ya viviendo en Leipzig y alejado de sus estudios teológicos, Nietzsche toma contacto con el libro de Friedrich A. Lange: *Geschichte des Materialismus*³⁶² y con la obra *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus* de Eduard von Hartmann. Además, por esos años toma contacto con la filosofía de Schopenhauer. A su vez, a partir de las *Vidas de filósofos* de Diocles de Magnesia (una de las principales fuentes de Diógenes Laercio) comienza el estudio sobre Demócrito por el cual sentirá una

³⁶¹ *Idem.*

³⁶² F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1866. Versión en español: *Historia del materialismo (tomos I y II)*, trad. Vicente Colorado, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1903.

gran admiración. En esta etapa Nietzsche comienza no sólo a vincularse con el mundo filosófico schopenhaueriano y kantiano, también con el materialismo y el evolucionismo³⁶³. Entre el otoño del 67 y la primavera del 68, escribe en sus apuntes varias notas sobre Demócrito³⁶⁴, Schopenhauer y Kant. En ellas se nota la fuerte influencia que ejerció la lectura de Lange³⁶⁵. En este punto, se busca focalizar sobre el modo en que las tendencias científicas de la época fueron influyendo en su pensamiento y generando una lectura particular que le permitió no quedar adherido al materialismo, pero a su vez, cómo esta influencia ayudó a desasirse de la filosofía de Schopenhauer, de Kant y en definitiva de la teología cristiana.

Por un lado, Demócrito representa al hombre de la *ratio* que con su fuerza deductiva logra logicizar el mundo por medio de la ciencia y superar al mito; por otro lado, la ciencia termina siempre por probar el poderoso choque de algo desconocido, inexplicable, que ella no puede dominar y necesita de ficciones consoladoras que hallará en el arte o en el mito³⁶⁶. Afirma Nietzsche: “La lógica como construcción artística, se muerde la cola y deja abierto el mundo del mito. Mecanismo por el que la ciencia se convierte en arte por los límites del conocimiento, partiendo de la lógica.”³⁶⁷. Una vez más la mirada aguda del profesor de Basilea se encuentra tironeada entre dos concepciones inconciliables: o la ciencia es interpretada como un principio de vida ilimitada que somete la totalidad de lo real bajo el yugo de la razón (Parménides, Demócrito), o la pulsión científica amenaza a la vida y la hace volver a su insuperable finitud (Heráclito, Empédocles). En las lecciones de 1872 – inspirado por su maestro Schopenhauer –, Nietzsche señala que la equivocación de Demócrito pasa por inadvertir que todo está pasado por la maquinaria del cerebro para

³⁶³ Los estudios sobre Nietzsche y el darwinismo son muy numerosos. Para el desarrollo de la temática se han consultado principalmente: G. Moore y T.H. Brobjer, *Nietzsche and Science*, Ashgate, 2004; D. Henke, “Nietzsche Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung”, en *Nietzsche-Studien 13*, 1984; W. Stegmaier, “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”, en: *Nietzsche-Studien 16*, 1987; D.R. Johnson, “Nietzsche’s Early Darwinism: The David Strauss Essay of 1873”, en: *Nietzsche-Studien 30*, 2001; Antonio Dieguez, “Las bases evolucionistas del antirrealismo nietzscheano”, en: *Estudios Nietzsche 8*, 2008; María Cristina Fornari, “Nietzsche y el Darwinismo”, en: *Estudios Nietzsche 8*, 2008; G. Campioni, “«Gaya Ciencia» y «Gay Saber» en la filosofía de Nietzsche”, en: *Guía Comares de Nietzsche*, ed. cit., 2014.

³⁶⁴ Cfr. *Philosophische Notizen, BAW 3*, pp. 319-395.

³⁶⁵ Como expresa Sánchez Meca en los apuntes de Nietzsche pueden encontrarse las huellas de la lectura que realizó del texto de Lange y que influyo en la mirada que Nietzsche fue teniendo sobre estos autores. Cfr. D. Sánchez Meca, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, ed. cit., p. 23.

³⁶⁶ El artículo “El joven Nietzsche y la ciencia: el caso Demócrito” de Bárbara Stiegler analiza la relación contradictoria que tiene Nietzsche con la ciencia entre 1867 y 1872. El aporte de la interprete a facilitado una sistematización y organización para la exposición del tema. Cfr. *Estudios Nietzsche 8*, ed. cit., p. 119-131.

³⁶⁷ *NF*, 8 [13], *KSA* 7, p. 224. *FP I*, p. 212.

terminar bajo las formas del tiempo, del espacio y de la causalidad. Apenas un año después de publicar *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche reafirma los límites infranqueables de la razón discursiva y sostiene que Kant al mostrar el límite de la razón ante el conocimiento consume el principio trágico de la misma que no pudieron consumir los eleatas.

Hay que *demostrar* que todas las construcciones del mundo son antropomorfismos: más aún, lo son todas las ciencias, suponiendo que Kant tenga razón. Aquí se da, ciertamente, un círculo vicioso - si las ciencias tienen razón, entonces nosotros no podemos apoyarnos en los principios kantianos: si Kant tiene razón, entonces las ciencias no la tienen.

Por tanto, contra Kant se puede siempre objetar que, cuando se admiten todas sus proposiciones, persiste todavía la plena *posibilidad* de que el mundo sea tal y como se nos aparece. Personalmente esta posición global es, por lo demás inútil. En este escepticismo nadie puede vivir.

Nosotros debemos trascender este escepticismo, ¡tenemos que *olvidarlo!* ¡Cuántas cosas no debemos olvidar en este mundo! El arte, la forma ideal, el temperamento.

Nuestra salvación no está en el *conocer*, sino en el *crear*. Nuestra grandeza está en la apariencia suprema, en la emoción más noble. Si el universo no nos importa nada, tendremos el derecho a despreciarlo.³⁶⁸

En los cuadernos del verano de 1872 persiste la idea de la salvación a través del acto creador. Stiegler se pregunta por el motivo que lo lleva a Nietzsche a elegir en *Die Geburt der Tragödie* la figura de Sócrates y no la de Demócrito como el tipo puro del hombre teórico si al describirlo utiliza el retrato de Demócrito. Ella afirma que dicha elección se debe a que Sócrates da testimonio de un escrúpulo sobre los límites de la lógica. Sócrates escucha al final de su vida a su *demon* que le ordena que componga música³⁶⁹. Dicho

³⁶⁸ *NF*, 19 [125], *KSA* 7, p. 459. *FP I*, p. 372.

³⁶⁹ Cfr. B. Stiegler, "El joven Nietzsche y la ciencia: el caso de Demócrito", en: *Estudios Nietzsche* 8, ed. cit. p. 125.

escrúpulo estético operaría como *resto* en el sentido derridiano y daría lugar al consuelo metafísico. En definitiva, Sócrates, los eléatas y el mismo Demócrito conducen a la sabiduría griega hacia su destino trágico. El imperativo de componer música, será la razón lógica y científica que evidencia sus propios límites. La sed insaciable de Sócrates por el conocimiento, con ese ímpetu optimista termina convirtiéndose en una resignación trágica y necesitada del arte³⁷⁰.

Es sabido que en estos años Nietzsche todavía sostenía públicamente una admiración tanto por Wagner como por Schopenhauer. Esto claramente está patentizado en sus obras publicadas en estos años: *Die Geburt der Tragödie* y en las cuatro *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Sin embargo, en sus escritos no publicados, ha dejado una buena cantidad de elementos que permiten ver la transvaloración que silenciosamente ya está en camino. Al inicio de este capítulo se explicitaron las contradicciones que aparecen en *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, se suman a ello las notas y cursos sobre Demócrito que están inspirados en buena parte en la lectura del libro Lange y aportan un nuevo elemento más para sostener dicha tesis³⁷¹.

En la actualidad es sabido que Nietzsche no ha leído de primera mano a todos los autores que critica, o al menos no se tienen elementos suficientes para asegurarlo. La obra de Darwin no es una excepción en este punto. El acceso que ha tenido a la obra del

³⁷⁰ Cfr. F. Nietzsche, *BAW 3, Philosophische Notizen (Herbst 1867-Frühjahr 1868)*, p. 102. En este sentido afirma Stiegler: “Paradójicamente, es la ciencia de Kant (el conocimiento por representación sometido al concepto) más que la música de Schopenhauer (la manifestación pretendida inmediata de la cosa en sí) la que hará posible el «Sócrates músico»: «Sólo será posible esperar un renacimiento de la tragedia el día en que el espíritu científico haya alcanzado sus límites. [...] Es por esta forma de civilización por la que nos erigiremos de buena gana en símbolo del *Sócrates músico*». Es preciso haber demostrado hasta el final las hipótesis racionalistas para estar en condiciones de desvelar, al final solamente, sus «primeras mentiras», su aspiración fantasmática a coincidir con el ser en sí de las cosas por el hilo conductor de la causalidad. La refutación del racionalismo de Demócrito, de donde surgirá la sabiduría trágica de Kant, necesita que Demócrito haya existido. No es de extrañar, entonces, que Nietzsche vea en él una de las cimas del pensamiento griego. No hay contradicción con las tesis fundamentales de *El nacimiento de la tragedia*. Desde el punto de vista del «Sócrates músico», no hay ninguna contradicción en afirmar la finitud de la razón admirando la emergencia, con Demócrito, de una racionalidad poderosa e insaciable, puesto que ella será el crisol del descubrimiento trágico de los límites de la razón”. B. Stiegler, “El joven Nietzsche y la ciencia: el caso de Demócrito”, en: *Estudios Nietzsche 8*, ed. cit., p. 126.

³⁷¹ Fornari también sostiene estas hipótesis: “A mediados de los años setenta, como es sabido, Nietzsche está en proceso de dar un giro. Reconocida la impotencia de su proyecto de reforma cultural a través del mito trágico, redimensionada la fascinación schopenhaueriana, fracasada la fraternidad de Richard Wagner, siente la necesidad de emprender una seria indagación de nuestras construcciones gnoseológicas y morales, que desentascare el pretendido carácter absoluto de lo que, en realidad, es histórico, y que constituya las grandes e improbables síntesis metafísicas por los pequeños pero sólidos resultados de la ciencia. Desde este punto de vista, no podrá dejar de repensar el darwinismo, esta vez no tanto en sus conclusiones como en sus premisas metodológicas”. M. C. Fornari, “Nietzsche y el darwinismo”, en: *Estudios Nietzsche 8*, ed. cit. p. 94.

científico inglés fue bastante insuficiente ya que su contacto se dio a través de segundas manos³⁷². Estos primeros contactos con el darwinismo ocurren bajo el signo de la cultura del siglo XIX que se ve atravesada por teorías e hipótesis científicas que van erosionando y disolviendo la hegemonía del diseño religioso y antropocéntrico medieval³⁷³. Indudablemente la carga antimetafísica y subversiva que tienen estos discursos -en modo especial respecto de la moral tradicional de la época- logran captar la curiosidad y el interés del joven profesor de Basilea. Escribe en sus cuadernos en 1872:

Terribles consecuencias del darwinismo, al que yo considero por lo demás como verdadero. Toda nuestra veneración se refiere a cualidades que conservamos eternamente: morales, artísticas, religiosas, etc.

Con los instintos no se da un paso más para explicar el finalismo. Pues precisamente estos instintos son ya el producto de procesos infinitamente largos.

La voluntad no se objetiva *adecuadamente*, como dice Schopenhauer: así parece cuando se sale de las formas más perfectas.

Esta voluntad es también un elemento último sumamente complejo en la naturaleza. Presupone los *nervios*.

E incluso la fuerza de gravedad: no es un fenómeno simple, sino que es, a su vez, el efecto de un movimiento del sistema solar, del éter, etc.

Y el choque mecánico es también algo complejo.

*El éter cósmico como materia primordial.*³⁷⁴

Este fragmento conserva un entretejido de afirmaciones y contraafirmaciones que lo vuelven sumamente rico para pensar la compleja transformación que el caminante-Nietzsche está vivenciando. El darwinismo le permite desarrollar una mirada más crítica

³⁷² Dieguez lo atestigua en su trabajo. Cfr. Antonio Diéguez, “Las bases evolucionistas del antirrealismo nietzscheano”, en: *Estudios Nietzsche 8*, ed. cit., p. 74.

³⁷³ Estas apreciaciones las afirma Fornari en pos de evidenciar las posibles causas que provocaron el giro en el pensamiento de Nietzsche. Cfr. María Cristina Fornari, “Nietzsche y el darwinismo”, en: *Estudios Nietzsche 8*, ed. cit., p. 91 y ss.

³⁷⁴ *NF*, 19 [132], *KSA* 7, p. 461. *FP I*, p. 374.

aún sobre la metafísica; como también, profundizar la lectura teleológica sobre la interpretación de la realidad. En este pasaje intelectual, logra no quedar adherido al evolucionismo, pues será sólo una posición de tránsito³⁷⁵. Aquí es importante destacar la relación que sostiene con las posiciones de Darwin y de Spencer. Cabe señalar que las explícitas críticas que manifiesta, si bien se enuncian bajo el término «darwinismo», por lo general están más vinculadas a la idea de encontrar el fundamento moral en la historia evolutiva de las especies que específicamente desarrolla Spencer en su publicación de 1879: *The Data of Ethics*³⁷⁶. Cuando Nietzsche investiga en *Menschliches, Allzumenschliches* los conceptos de egoísmo y altruismo, los reconduce a la concreta realidad del hombre y a sus estrategias de conservación. Especialmente cuando aborda el problema del origen del sentimiento moral. Allí Nietzsche analiza la posibilidad de que el sentimiento moral se derive del instinto social. En ello se patentiza la huella de Darwin que en el capítulo dedicado a *El origen del hombre* también compara las facultades mentales humanas con las de los animales, lo propio había realizado Rée para fundar sus hipótesis. De igual modo que los animales, los seres humanos están impulsados a vivir juntos con vistas a la conservación mutua. En esta etapa pareciera ser que Nietzsche admite cierta tesis utilitarista para la definición de los valores morales: “La moral es ante todo un medio para conservar la comunidad en su conjunto y para impedir que perezca además es un medio para conservar la comunidad a cierto nivel y a cierta bondad”³⁷⁷. Sin embargo, como es sabido, la figura de los espíritus libres —entre otras cuestiones— implicará una liberación de los lazos que atan al individuo a la comunidad. Es decir, el profesor de Basilea sostiene una moral que consista en el desarrollo de lo que le es más propio y peculiar al individuo, más allá de su comunidad. La teoría evolucionista entiende al principio de selección natural como el núcleo central del progreso y afirma la evolución de las formas superiores de lo viviente. Nietzsche sostiene que esta superación se desarrolla bajo la innovación estética o, dicho de otro modo, a través de la invención de nuevas ficciones que signifiquen y le den sentido a la vida sin adquirir nunca una forma

³⁷⁵ S. Marton sostiene que Nietzsche advirtió que el gran equívoco de Darwin fue tomar la consecuencia como causa. La conservación es sólo una consecuencia pero que no equivale al querer propio de la voluntad. (Cfr. Scarlett Marton, *Nietzsche y “la nueva concepción del mundo”*, trad. de P. Olmedo, Brujas, Córdoba, 2017, I)

³⁷⁶ En los próximos párrafos se dejarán señaladas algunas de las implicaciones teóricas que esta afirmación reviste. Además, es importante tener presente que la relación con las teorías darwinistas se irá vinculando en el transcurso de los años 70 con la relación personal que va tejiendo Nietzsche con Paul Rée. El profesor de Basilea conoce al joven prusiano en 1873 y lo asocia con los ingleses por su adhesión al darwinismo y a las teorías científicas inglesas de la época.

³⁷⁷ *WS*, §44, *KSA* 2, p. 573. *CS*, p. 137.

fija y definitiva. Quizá pueda afirmarse que el darwinismo lo despierta a Nietzsche de su sueño dogmático conduciéndolo a replantearse el trasfondo onto-genético de la vida desde una perspectiva científica pero un paso más allá de la metafísica tradicional³⁷⁸. El impulso a un conocimiento sin mixtificaciones, la búsqueda de una verdad de presupuestos pragmáticos y sociales, el carácter «fluido» de nuestras experiencias; sin dudas atraviesan su *pathos* y lo conducen a romper definitivamente sus lazos con la tradición dominante de la metafísica occidental. “¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores?”³⁷⁹ se pregunta Nietzsche al comienzo de *Menschliches, Allzumenschliches*. Es evidente el rechazo al clásico dualismo metafísico entre un mundo real y uno trascendente, como también bajo la expresión una «química de las ideas y los sentimientos» la promoción de los fundamentos para una filosofía histórico-crítica que no podrá dejar de lado las contribuciones de las ciencias naturales. El aporte del análisis fisiológico de la realidad sin lugar a dudas es habilitado por estas lecturas. Poder pensar el instinto en su carácter evolutivo, abierto y desplegado en el devenir de la historia puede ser interpretado como la antesala del pensamiento genealógico y del surgimiento de la *Wille zur Macht*. En el pensamiento más maduro de Nietzsche se ve con claridad cómo el modo en que interpreta a la *Wille zur Macht* establecerá un punto de distancia definitivo con los ingleses. Por un lado, la idea evolucionista que eliminaba definitivamente el orgullo de ser humano de distinguirse ontológicamente de todos los restantes seres vivos lo atrapa y entusiasma:

Una sensación de fondo nueva: la de nuestra inapelable transitoriedad. —
Antaño el hombre intentaba lograr la sensación de grandeza apuntando a su *ascendencia* divina: hoy ese camino le está vedado, pues a la puerta, junto a otros bichos espantosos, se halla el mono a quien le rechinan los dientes, como diciendo

³⁷⁸ Como expresa Vanessa Lemm: “Nietzsche refuta la idea darwiniana de la “lucha por la vida” y defiende, en lugar de ello, que «la vida *no* es la situación menesterosa (*Nothlage*), la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda””. (Vanessa Lemm, “La filosofía vegetal de Friedrich Nietzsche”, en: Iván Darío Ávila Gaitán (compilador), *La cuestión animal(ista)*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2016, pp. 157-158). Además, afirma Lemm que “Nietzsche niega la creencia moderna en el progreso, pero no aboga por nada que se asemeje a un retorno a la naturaleza y descarta la añoranza romántica de un retorno hacia un origen más «elevado» y «humano»” (V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 43).

³⁷⁹ *MA I, §1, KSA 2*, p.23. *HdHI*, p. 43.

inteligentemente: «¡no sigas por ahí!» Por eso se intenta ahora ir en sentido contrario: la dirección *en la que* camina el hombre ha de servir de prueba de su grandeza y de su procedencia divina. Pero, ¡ay!, tampoco por ahí hay nada que hacer. Al término de dicho camino se halla la urna funeraria del *último* hombre, sepulturero (con la inscripción de «nihil humani a me alienum puto»). Por mucho que se eleve en su desarrollo la humanidad — ¡también puede que al final se encuentre más abajo que al principio! — no existe para ella manera alguna de saltar a un orden superior, así como tampoco la hormiga ni la cigarra van a alcanzar al final de su «paso por la Tierra» ni la eternidad ni la prosapia divina. El devenir arrastra tras de sí lo que ha sido: ¡por qué tendría que haber en ese espectáculo eterno una excepción para un astrejo cualquiera y además para una de las especiejas que en él vive! ¡Basta ya de sentimentalismos!³⁸⁰

La teoría evolucionista le permitirá a Nietzsche desarrollar una interpretación genealógica de la historia en la que el origen terminará siendo también una invención humana, demasiado humana. Él seguirá trabajando sobre la idea de un tipo superior de configuración de los animales humanos. No hay dudas de que la idea de superación está presente en el Zarathustra, también, en su obra en general. Uno de los puntos en que el profesor irá discrepando es en la involucración concienzuda con dicho destino. Pero antes de abordar ciertas conclusiones al respecto, es importante retomar el fragmento póstumo antes citado³⁸¹ para señalar tres nociones que allí aparecen: *Instinkt*, *Wille* y *Kraft*³⁸². Si bien son términos muy comunes en el vocabulario del pensador, la particularidad que aquí se da es la utilización conjunta en un texto tan breve. En dicho fragmento deja completamente desligado al instinto del finalismo porque plantea el lazo entre voluntad y naturaleza como buscando ampliar el ámbito de implicación de la voluntad. Es decir, no dependiente directamente de un sujeto que decide (sea este un dios, un animal o lo que fuere) sino vinculado con una suerte de fuerzas -incluso gravitatorias- que inciden y producen efecto. Pareciera ser que no solo la idea de *Wille zur Macht* asoma, sino también las futuras interpretaciones referidas al entrecruzamiento de fuerzas que atraviesan los cuerpos, el hacer-hacer que claramente manifiesta en *Zur Genealogie der Moral*³⁸³. Si

³⁸⁰ *M*, §49, *KSA* 3, pp. 319-320. *A*, p. 515.

³⁸¹ Cfr. *NF*, 19 [132], *KSA* 7, p. 461.

³⁸² El término utilizado por Nietzsche en el escrito es *Schwerkraft*.

³⁸³ Cfr. *GM*, I, §13, *KSA* 5, pp. 278-281.

bien en los textos nietzscheanos pueden encontrarse expresiones que parecieran defender posiciones mecanicistas ³⁸⁴, no hay que olvidar que en “«La ciencia» como prejuicio”³⁸⁵ Nietzsche le habla explícitamente a Spencer y a sus seguidores diciéndoles que su interpretación científica del mundo es una de las más estúpidas por ser la más pobre en sentidos de todas las interpretaciones posibles de mundo: “¡Pero un mundo esencialmente mecánico sería un mundo esencialmente *sin sentido!*”³⁸⁶. Nietzsche logra superar las nociones mecanicistas y materialistas para pensar la relación de fuerzas desde otro lugar: la estética³⁸⁷. Nietzsche logrará dejar trazada la diferencia a partir de entender que la ciencia es una interpretación del mundo y no una explicación.

§3

Creencia e ilusión

...esa voluntad *necesita una meta*
—y prefiere querer *la nada a no querer*³⁸⁸.

En el segundo párrafo de *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche profesa en forma clara y directa una fe evolucionista, pero a su vez exhorta a pensar el carácter provisional de toda afirmación teórica que de algún modo sintetiza lo expresado en los puntos anteriores:

³⁸⁴ En este mismo sentido afirma Conill: “Incluso en los fragmentos póstumos del verano de 1885, parece que el surgimiento de la concepción de la voluntad de poder se conecta con expresiones anteriores, a veces hasta de corte mecanicista” Cfr. Jesús Conill, “El significado de la ciencia y su poetización desde Nietzsche”, en: *Estudios Nietzsche* 8, ed. cit., p. 58.

³⁸⁵ Cfr. *FW*, §373, *KSA* 3, p. 624 y ss.

³⁸⁶ *Idem*. *CJ*, p. 245.

³⁸⁷ Como expresan Barbera y Campioni será decisivo superar el prejuicio cientificista y positivista de la época para poder desligarse de estas tendencias coyunturales. Cfr. S. Barbera y G. Campioni, “Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan”, en: *Nietzsche-Studien* 13, ed. cit., pp. 278-315.

³⁸⁸ *GM*, III, §1, *KSA* 5, p. 339. *GMe*, p. 114.

Pecado original de los filósofos. Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente «el hombre» se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido; mientras que algunos de ellos llegan incluso a derivar el mundo entero de esta facultad cognoscitiva. Ahora bien, todo lo *esencial* de la evolución humana sucedió en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos; en éstos el hombre no puede haber cambiado mucho. Pero entonces el filósofo percibe en el hombre actual «instintos» y supone que éstos forman parte de los datos inalterables del hombre y pueden, por tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general; toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno* al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio. Pero todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario *el filosofar histórico y con éste la virtud de la modestia*³⁸⁹.

Nietzsche señala el surgimiento de una nueva Fe, una nueva religión: la ciencia. Él ve un esoterismo en torno a la adquisición del conocimiento que se ha ido constituyendo a lo largo de la historia de la humanidad. Magos, alquimistas, astrólogos, brujas, son sin duda quienes han precedido la construcción científica moderna. Fueron construyendo con promesas y simulaciones la sed, el hambre y el sabor agradable por los poderes *ocultos y prohibidos*³⁹⁰.

³⁸⁹ *MA I*, §2, *KSA 2*, pp. 24-25. *HdH I*, p. 44.

³⁹⁰ Cfr. *FW*, §300, *KSA 3*, pp. 538-539.

La promesa de un saber verdadero comienza a construir su aparato de justificación a través del método. Uno de los aspectos más poderosos que atraviesa al discurso científico es su capacidad de encantamiento a través de la promesa de demostración del saber por la exactitud de sus cálculos y sus medidas. El hombre vuelve a ser la medida de todas las cosas, como expresará Heidegger³⁹¹. Afirmar Nietzsche³⁹² que los modernos buscan introducir la precisión y el rigor de la matemática en todas las ciencias, no porque crean que es el camino para conocer las cosas en su esencia, sino para determinar mediante él nuestra relación humana con las cosas. En este sentido el método matemático es el medio de conocimiento más universal y certero. En el §112³⁹³ él dice que más que la explicación, lo que caracteriza a los seres humanos desde los más antiguos períodos del conocimiento y de la ciencia es la descripción. Lo que mejor hace el animal humano es describir lo que percibe y ello luego lo convierte en verdad. Allí en donde el hombre ingenuo y el investigador de culturas más antiguas sólo veían una dualidad «causa» y «efecto»; en la actualidad se ha descubierto una múltiple sucesión. De ese modo, la imagen del devenir queda perfeccionada.

La serie de las «causas» se encuentra en cada caso mucho más completa ante nosotros, y así inferimos: esto y lo otro tiene que ir primero, para que le siga aquello —pero con esto no hemos *comprendido* nada. La cualidad aparece, por ejemplo, en cualquier cambio químico, e igual que antes, como un «milagro», y lo mismo sucede con cualquier movimiento continuo, pues nadie ha «explicado» el impulso, ¡Cómo podríamos además explicarlos! Operamos con puras cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos divisibles, espacios divisibles —¡cómo habría de ser posible la explicación, si nosotros todo lo transformamos primero en una *imagen*, en una imagen nuestra! Basta de considerar a la ciencia como la humanización más fiel posible de las cosas, aprendemos a describirnos cada vez más precisamente a nosotros mismos a medida que describimos las cosas y su sucesión.³⁹⁴

³⁹¹ Aquí se hace referencia a dos textos de Heidegger en los que termina de plasmar con mucha claridad la interpretación nietzscheana. “La frase de Protágoras” en el segundo tomo de *Nietzsche*, y “La época de la imagen del mundo” en: *Holzwege*.

³⁹² Cfr. *FW*, §246, *KSA* 3, pp. 514-515.

³⁹³ Cfr. *FW*, §112, *KSA* 3, pp. 472-473.

³⁹⁴ *Idem*. *CJ*, pp. 109-110.

Nietzsche entiende que cada ser humano tiene ante sí una continuidad de vivencias que aísla en su conciencia en fragmentos. Cuando un movimiento se percibe como puntos aislados, no es por lo visto, sino por el modo en que es inducido. En cada instante, si bien se destacan una serie de causas y de efectos, se produce una infinita cantidad de sucesos que al ojo humano se le escapan. En el caso de existir un intelecto que pueda percibir la causa y el efecto como una continuidad y no de la manera como la capta el ojo humano (como estando arbitrariamente divididos y fragmentados); lo percibido sería un fluir del acontecer que le llevaría a desechar toda idea de causa y efecto y, por tanto, negaría toda condicionalidad. El pensador errante no encuentra motivos convincentes para sostener la tesis de que lo percibido por el ojo-mente puede sostenerse sin advertir un proceso de humanización o antropomorfización del mundo de las cosas. En este sentido Nietzsche interpretará a la ciencia moderna como la última expresión del ideal ascético³⁹⁵; es decir, la ciencia como medio de autonarcosis, anestesia y distracción. Independientemente de los dioses que revistan a la verdad, pareciera ser que ésta sigue siendo divina. Y, consecuentemente, el animal humano, piadoso.

Se ve que también la ciencia descansa sobre una creencia, no existe ciencia «sin supuestos». La pregunta acerca de si la *verdad* es necesaria no sólo tiene que ser afirmada previamente, sino afirmada hasta el punto de que llegue a expresarse allí la proposición, la creencia, la convicción de que «*nada es más* necesario que la verdad, y en relación con ella todo lo demás tiene sólo un valor de segundo grado».³⁹⁶

Nietzsche continúa preguntándose³⁹⁷ ¿qué es esta incondicionada voluntad de verdad? ¿Acaso implica la voluntad de *no dejarse engañar* o de *no engañar*? Ahora bien, ¿por qué no engañar o no dejarse engañar? Si se parte de la observación de que «la voluntad de no dejarse engañar» obedece a un supuesto completamente naturalizado entre los animales racionales, puede concluirse que ser engañado es algo perjudicial, peligroso y funesto. Es decir, la verdad es más importante que cualquier otra cosa, incluso que

³⁹⁵ Cfr. *GM, III*, §23, *KSA 5*, p. 395 y ss. El artículo de Gabriel Zamosc, “La relación entre ciencia y el ideal ascético en la genealogía de Nietzsche” (en: *Bajo Palabra. Revista de filosofía II Época*, N° 12, 2016, pp.69-81) aborda esta cuestión en forma específica.

³⁹⁶ *FW*, §344, *KSA 3*, p. 575. *CJ*, p. 205.

³⁹⁷ Cfr. *Ibid*, p. 575 y ss.

cualquier otra convicción. En el §54 de *Menschliches, Allzumenschliches*, el caminante solitario escribe que el hombre tiene una inclinación a la verdad porque es más fácil decir la verdad, ya que la mentira implica invenciones y disimulos que luego hay que guardar en la memoria para poder sostener dicho relato en el tiempo. La conocida expresión de que la mentira tiene patas cortas es ella misma una mentira piadosa. También Nietzsche expresa en dicho párrafo que el niño tiene un manejo de la mentira más natural que el adulto. El niño miente con toda inocencia, casi involuntariamente. La tercera figura de las transformaciones del espíritu que señala al iniciar los discursos de Zaratustra³⁹⁸ es el niño -podría decirse que la mentira y el errar responden a la invención del niño. La mentira no oculta nada, no tapa nada, simplemente configura representaciones de la realidad para tornarla vivible, soportable. Mentir y errar quedarán transvalorados como ficciones de la invención desde una estética afirmativa.

Cuando Kant dice: «el entendimiento no extrae sus leyes de la naturaleza, sino que se las prescribe a ésta», esto es completamente verdadero respecto al *concepto de naturaleza* que estamos obligados a conectar con ella (naturaleza = mundo como representación, es decir, como error), pero que es la suma de una multitud de errores del entendimiento. A un mundo que *no* sea nuestra representación le son enteramente inaplicables las leyes de los números: éstas únicamente valen en el mundo del hombre³⁹⁹.

En el primer tomo de *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche deja señaladas diferentes invenciones sobre las que la cultura occidental ha ido construyendo sus creencias y supuestos humanos, demasiado humanos: la invención del culto y de la seriedad en desprecio de la ironía⁴⁰⁰; la invención de la idolatría que las mujeres practican con respecto del amor⁴⁰¹; la invención de un estado benefactor y democrático⁴⁰²; la invención del judío como lo más repugnante de la raza humana⁴⁰³; la invención

³⁹⁸ Z, “Von den drei Verwandlungen”, *KSA 4*, p. 29 y ss.

³⁹⁹ *MA I*, §19, *KSA 2*, p. 41. *HdHI*, p. 54

⁴⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, §240, p. 201.

⁴⁰¹ Cfr. *Ibid.*, §415, p. 274.

⁴⁰² Cfr. *Ibid.*, §472, p. 302 y ss.

⁴⁰³ Cfr. *Ibid.*, §475, p. 309 y ss.

wagneriana sobre la música moderna que quiebra la simetría matemática de tiempo y fuerza que obliga al alma a sumergirse nadando o flotando en ella, pero se distancia de la antigua música que invitaba a danzar en un vaivén delicado, solemne o fogoso, ya sea más rápido o más lento, exigiendo una constante circunspección al alma que la experimentaba⁴⁰⁴; la invención de la doctrina de la libertad por parte de las clases dominantes⁴⁰⁵; la invención de uno de los más violentos inventos que ha ofrecido la moral en pos de la conservación de la comunidad: el infierno eterno⁴⁰⁶; la invención de la oración como el modo de conversación con Dios y el camino de la santidad. Dice Nietzsche que en el mandato *ora et labora* el religioso se inventó la oración como trabajo y con ello la santidad –quizá uno de las más grandes invenciones⁴⁰⁷. Haciendo referencia a cómo se valora lo realizado por un conocido a diferencia de lo hecho por un desconocido, Nietzsche evidencia la invención del impuesto al respeto –quizá uno de los impuestos más fuertes que se haya inventado⁴⁰⁸. En definitiva, todas estas no son más que invenciones humanas, demasiado humanas. Nietzsche afirma que la invención siempre surge de una coerción⁴⁰⁹. En los §36 y §363 de *Morgenröthe* hace referencia a que la invención es un producto del azar y que no todos los hombres tienen la suerte de toparse con dicho azar. En el §43, él especifica que todas las fuerzas que deben confluír necesariamente en un pensador: imaginación, arrebató, abstracción, insensibilidad, inventiva, presentimiento, inducción, dialéctica, deducción, crítica, clasificación de materiales, pensamiento impersonal, contemplación, síntesis, espíritu de justicia y de amor por todo lo que existe. En este sentido es necesario precisar que la invención de un pensador no es un acto independiente y voluntario, sino producto de las fuerzas que entran azarosamente la vida que fluye en el mundo de metáforas que los animales humanos experimentan como realidad. Aquí ingresa la perspectiva histórico-genealógica como aporte clave para el análisis de la invención⁴¹⁰, pues rompe definitivamente el

⁴⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, §134, p. 128 y ss.

⁴⁰⁵ Cfr. *WS*, §9, *KSA* 2, p. 545.

⁴⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, §44, p. 573.

⁴⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, §74, p. 586.

⁴⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, §283, p. 677.

⁴⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, §140, p. 612.

⁴¹⁰ No debe olvidarse que en las páginas de *Morgenröthe* se pueden hallar todos los elementos que van a permitir que Nietzsche construya su mirada epistemológica que conocemos como *genealogía*. Su inicio remoto se puede encontrar en la fábula que abre *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, y cuyo comienzo efectivo está en los aforismos §9 y §26 de *Morgenröthe*, del mismo modo como su cumplimiento se lleva a cabo en el tratado II de *Zur Genealogie der moral*. Estas apreciaciones se apoyan en el trabajo de Miguel Morey donde desarrolla esta línea interpretativa: “Un fragmento de voz. Conjeturas sobre las categorías nietzscheanas”, en: *Enrahonar: Quaderns de Filosofia. Nietzsche. Centenari de la seva mort*, N° 35, Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filosofia, 2002, p. 80.

continuum naturaleza-cultura⁴¹¹. La invención del origen imposibilita definitivamente el acceso al ser de las cosas tal cual son. Tanto los aportes de las metafísicas, de las religiones y de las diversas ciencias, quedarán atrapados en el entramado metafórico humano, demasiado humano. Independientemente cuál sea la interpretación y el método de acceso a la verdad, toda afirmación deviene en creencia. Sin embargo, el siglo diecinueve se encuentra en la plena tensión de las creencias antiguo-medievales que entraman sus tradiciones y los modernos aportes que la ciencia viene ofreciendo en los últimos siglos de sus occidentales tendencias. La incondicionalidad por la voluntad de verdad se sigue mostrando inalterable, se ha ido cambiando el credo del discurso religioso por el discurso científico. Nietzsche subraya la confianza que se le tiene a las verdades profesadas por la ciencia. Hay una nueva Fe, una nueva creencia que también es incondicionada como los vetustos dogmas teológicos de la Fe cristiana. Sin embargo, él se pregunta de dónde surge dicha convicción; pues, como es sabido, la verdad y la no-verdad se han manifestado una y otra vez como algo útil. Esto implica que la indiscutible verdad en la ciencia no pudo haber tenido su origen en dicho cálculo utilitario.

Por consiguiente, «la voluntad de verdad» *no* significa «no quiero dejarme engañar», sino —no queda ninguna alternativa— «no quiero engañar, tampoco a mí mismo»: —y *con esto nos encontramos sobre el suelo de la moral*. Pues basta que uno se pregunte con radicalidad: «¿por qué no quieres engañar?», especialmente cuando existiría la apariencia —¡y existe la apariencia!— de que la vida se habría puesto de parte de la apariencia, quiero decir, del error, del engaño, de la simulación, del deslumbramiento, del autodeslumbramiento, y cuando en efecto, por otro lado, la forma más grande de la vida siempre se ha mostrado de parte de los más inescrupulosos *politropoi* [multiformes]. Un propósito semejante, interpretado con clemencia, podría ser tal vez una quijotada, una pequeña y exaltada locura; pero también podría ser aún algo peor, es decir, un principio destructor enemigo de la vida... «La voluntad de verdad» —eso podría ser una oculta voluntad de muerte.⁴¹²

⁴¹¹ Como dice Foucault en la primera conferencia de *A verdae e as formas jurídicas*, Nietzsche es quien genera la ruptura definitiva entre la teoría del conocimiento de la tradición occidental y la teología. Cfr. M. Foucault, *A verdae e as formas jurídicas*, Nau Editora, Río de Janeiro, 2002, p. 19.

⁴¹² *FW*, §344, *KSA* 3, p. 576. *CJ*, p. 206.

Ante la pregunta: ¿por qué la ciencia?, hay que retrotraerse al problema moral: ¿*para qué la moral*, si la vida, la naturaleza, la historia son «inmorales»? No hay duda, el que es veraz afirma otro mundo diferente al de la vida, la naturaleza y la historia. Afirmar «otro mundo», implica la negación de este mundo. En efecto, se sigue estando ante una creencia metafísica sobre la que reposa la mencionada creencia en la ciencia. La misma creencia de Platón y de todos los judeo-cristianos: Dios es la verdad, o dicho de otro modo: la verdad es divina. Nietzsche concluye el extenso párrafo diciendo: “¿Pero qué sucedería si precisamente esto se volviese cada vez más increíble, si ya nada más se mostrase como divino, a menos que lo sea el error, la ceguera, la mentira —si Dios mismo se mostrase como nuestra más larga mentira?”⁴¹³.

La muerte de Dios no trae para Nietzsche un mundo sin sentido, muy por el contrario deja abierta la posibilidad a una multiplicidad infinita de interpretaciones, de perspectivas, de sentidos —incluso inimaginables. El carácter perspectivístico de la existencia o de la vida no se convierte precisamente en un «sin sentido», pues no se limita a la capacidad interpretante del intelecto humano. E incluso, tampoco es el animal humano quien puede definir si su existencia interpretante es la única existencia interpretante o la que más aproxima su interpretación a la realidad, pues aunque se intente un minucioso y concienzudo análisis y examen del intelecto, siempre se realizará desde las condiciones de posibilidad del intelecto humano. Por lo tanto, éste no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivistas y ver sólo en y desde ellas. ¿Cómo puede saberse desde la propia perspectiva qué otros tipos de intelecto y de perspectivas podría haber?⁴¹⁴.

Pero pienso que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestro rincón, que sólo desde este rincón se *permite* tener perspectivas. El mundo se nos ha vuelto más bien «infinito» una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*. Una vez más nos coge el gran estremecimiento —¿pero quién tendría ganas de divinizar otra vez según el viejo estilo y de inmediato a *este* monstruo del mundo desconocido? ¿Y a adorar en lo sucesivo a *lo* desconocido como

⁴¹³ *FW*, §344, *KSA* 3, p. 577. *CJ*, p. 206.

⁴¹⁴ Cfr. *FW*, §374, *KSA* 3, pp. 626-627.

a «el desconocido»? Ah, existen demasiadas posibilidades *no divinas* de interpretación incluidas en esto desconocido, demasiadas diabluras, estupideces, locuras de la interpretación —incluida la nuestra propia, humana, demasiado humana, que conocemos...⁴¹⁵

§4

La verdad como atadura ascética

En el §23 de *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche señala que el ideal ascético ha ido corrompiendo todo y que es necesario develar el más terrible de los efectos que esconde la pregunta por su significado: ¿qué significa el *poder* de dicho ideal? También explicita que la ciencia se ha vuelto la expresión más reciente y más firme de dicho ideal. Su pretensión de verdad está atravesada por el poder del ideal ascético. En el siguiente párrafo explicita cuál es el error fundamental por el cual hasta ahora ningún científico ha podido desasirse del poder más silencioso y peligroso que oculta dicho ideal: creer en la verdad. No niega Nietzsche que la fe en algo es un bien y que otorga vigor y fortaleza a la vida, pero no por ello se vuelve una prueba de verosimilitud. La creencia en la verdad es lo que despotencializa la vida y la niega; pues en vez de afirmarla en múltiples e infinitas posibilidades, las reduce a una perspectiva y hace de esta algo inmodificable a la que todo lo real queda adherido hasta el fin de los tiempos.

Yo conozco todo esto tal vez demasiado de cerca: aquella loable continencia de filósofos a la que tal fe obliga, aquel estoicismo del intelecto que acaba por prohibirse tan rigurosamente el no como el sí, aquel querer-detenerse ante lo real, ante el *factum brutum* [hecho bruto], aquel fatalismo de los *petits faits* [hechos pequeños] (*ce petit faitlisme*, como yo lo llamo), en el cual la ciencia francesa busca ahora una especie de primacía moral sobre la alemana, aquel renunciar del todo a la interpretación (al

⁴¹⁵ *Idem. CJ*, p. 246.

violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la *esencia* del interpretar) —esto es, hablado a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud como de una de la sensualidad (en el fondo, es sólo un *modus* de esa negación). Peor lo que *fuerza* a esto, aquella incondicional voluntad de verdad, es *la fe en el ideal ascético* mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente, no nos engañemos sobre esto, —es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*, tal como sólo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado⁴¹⁶.

Como ya ha quedado expresado, no existe ninguna ciencia libre de supuestos. Aún más, no hay saber ni tampoco interpretación que no se construya sobre un cimiento que funcione como (pre)su-puesto. Desde el momento en que ha sido negada la fe en Dios, debe también ponerse en cuestión el valor de la verdad. Por ello, Nietzsche afirma que debe ser puesta a crítica la voluntad de verdad. La ciencia —que supone la posibilidad de hallar una verdad— junto con el ideal ascético constituyen un empobrecimiento de la vida; pues enfrían sus afectos poniendo a la dialéctica por encima del instinto, la seriedad por encima de la jovialidad, la demostración por encima de la interpretación. En este sentido, la ciencia es la última expresión y quizá la mejor aliada de dicho ideal. Así el hombre ha devenido un animal sin metáforas⁴¹⁷.

(In)tentando continuar el hilo de una lectura perspectivística y genealógica, y en pos de comprender mejor cómo Nietzsche ha (des)vinculado a la ciencia con el ideal ascético, es necesario recuperar dos párrafos: el §354 de *Die fröhliche Wissenschaft* y por otro el último párrafo de *Zur Genealogie der Moral*. A partir de lo cual se busca evidenciar la conexión entre el problema de la conciencia con la voluntad de nada y la culpa como motor de la vida.

En el primer capítulo se abordó la cuestión sobre el origen de la conciencia⁴¹⁸ sin llegar a una tesis conclusiva. A esta altura, es evidente que toda afirmación no será más que un

⁴¹⁶ *GM, III*, §24, *KSA 5*, pp. 399-400. *GMe*, pp. 173-174.

⁴¹⁷ Cfr. *GM, III*, §25, *KSA 5*, p. 402 y ss.

⁴¹⁸ Al iniciar *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche afirma que la conciencia es el último y el más tardío desarrollo de lo orgánico, por ello es el menos acabado y fuerte. Su interpretación ya se ha alejado lo suficiente de toda afirmación sustancialista. Quizá no pueda afirmarse nada acerca de su origen, pero sin dudas su aparición está ligada al efecto que fueron produciendo las fuerzas sobre ciertos cuerpos vivientes a lo largo del devenir de lo animal en eso llamado «humano». Cfr. *FW*, §11, *KSA 3*, p. 382

error que permita distanciarnos aún más de cualquier pretensión de verdad. Sin embargo, no por ello Nietzsche abandona dichos problemas. Muy por el contrario, vuelve a trazar posibles derroteros que permiten seguir desanudando tradiciones anquilosadas en el edificio conceptual de la gramática occidental. En la quinta parte de *Die fröhliche Wissenschaft*, él dedica un extenso párrafo a la cuestión de cómo el animal humano llega-a-ser-consciente-de-sí-mismo⁴¹⁹. El filósofo errante parte de la afirmación de que se podría seguir pensando, sintiendo, queriendo, recordando, incluso «actuando», prescindiendo completamente de dicha conciencia. La vida entera sería posible sin verse en el espejo. Nietzsche propone interpretar que “la sutileza y fuerza de la conciencia siempre está relacionada con la *capacidad de comunicación* de un hombre (o de un animal), y que a su vez la capacidad de comunicación está relacionada con la *menesterosidad de comunicación*”⁴²⁰. La conciencia es para Nietzsche una red de conexiones entre un hombre y otro hombre. Los animales humanos han necesitado desarrollarlo sólo en el ámbito de la vida en común. Ante el peligro éstos han necesitado de sus semejantes para protegerse. Esto hizo que los seres humanos requieran expresar su penuria y, por tanto, saber que se comprendían a sí mismos. Lo cual implicó un saber sobre sí para poder comunicarlo y corroborar que ello era lo que necesitaban: «saber» lo que le falta, «saber» cómo se sienten, «saber» lo que piensan.

... el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente pero no lo sabe; el pensar que se hace *consciente* sólo es la parte más pequeña de él, digamos: la parte más superficial, la peor —pues sólo este pensar consciente *acontece en palabras, es decir, en signos de comunicación* y con lo cual se descubre la procedencia misma de la conciencia. Dicho brevemente, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (*no* de la razón, sino exclusivamente del llegar-a-ser-consciente-de-sí-misma de la razón) van tomados de la mano. Agréguese a esto que no sólo el lenguaje sirve de puente entre los hombres, sino también la mirada, el énfasis, los gestos; el llegar a ser conscientes de nuestras impresiones sensoriales en nosotros mismos, la fuerza para poder fijarlas y, por así decirlo, para ponerlas fuera de nosotros, aumentó en la medida en que creció el apremio de transmitir las *a otros* mediante signos. El hombre inventor de signos es a la vez el hombre cada vez más agudamente

⁴¹⁹ Cfr. *FW*, §354, *KSA* 3, p. 590 y ss.

⁴²⁰ *Ibid*, p. 591. *CJ*, p. 217.

consciente de sí mismo; sólo como animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí mismo —él todavía hace eso, lo hace cada vez más.⁴²¹

El pensador errante deja claramente expresada la idea de que la conciencia es un efecto del sistema de comunicación constituido en el entramado social de los animales humanos y no una condición *a priori* onto-antropológica de su ser-existente. El «conocerse a sí mismo» siempre implicará lo que en sí mismo es no-individual, la perspectiva del rebaño (o dicho en otras palabras: el «genio de la especie» que es un «promedio» que el pensamiento mismo recibe continuamente de la mayoría de votos a través del carácter de la conciencia). Deja así desvinculada la menesterosidad de una conciencia para la vida. Esto sin dudas impacta sobre la concepción moral de la vida y de la existencia. Pues, no es necesario explicar el lazo constituido y afianzado que ha quedado como herencia socrática en la gramática occidental entre conciencia, vida y moral.

En el último párrafo de *Zur Genealogie der Moral*⁴²², Nietzsche inicia con un condicional en el que propone prescindir del ideal ascético y rápidamente concluye que la pregunta ¿para qué el hombre? evidenciaría al «animal hombre» que su existencia en el mundo carece absolutamente de objeto, también de sentido. La única respuesta posible de su para qué era un «¡para nada!». El ideal ascético viene a encubrir una ausencia, un vacío enorme en torno al hombre: la falta de sentido. El hombre sufría y era consciente de dicho sufrimiento, pero el problema no era sufrir, sino el para qué de dicho sufrimiento. El ideal ascético le ofreció un sentido al sufrimiento, el único sentido hasta ahora ofrecido para ocultar el sin sentido del sufrimiento. Pero éste recibía una interpretación y el inmenso vacío que agobiaba su existencia parecía quedar colmado. El problema que ve Nietzsche es que el sentido que le ofrece el ideal ascético trae consigo un nuevo sufrimiento que es más hondo, más íntimo, más venenoso y más corrosivo para la vida; pues pone todo sufrimiento en la perspectiva de la culpa. Es cierto que el ser humano en dicha operación lograba escapar de las garras del absurdo y que —en algún sentido— salvaba y justificaba su existencia; pero, además, quedaba preso de un querer más corrosivo. Su voluntad estaba a salvo; su existencia, condenada:

⁴²¹ *Ibid*, p. 592. *Ibid*, p. 218.

⁴²² Cfr. *GM, III*, §28, *KSA* 5, p. 411 y ss.

...ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo — ¡todo eso, atrevámonos a comprenderlo, una *voluntad de nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!*... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada* a no querer...⁴²³

Una vez que se hace consciente la idea de que los fenómenos morales no existen y que la moralización de los fenómenos es una obra humana, demasiado humana; la mirada queda preparada para enfrentar extramoralmente a la vida, a las cosas y al devenir del mundo. De ese modo, el hombre ha desligado la búsqueda de la verdad de la necesidad de darle un sentido al sufrimiento que inevitablemente implica la vida. Él ha comprendido que un error útil —un tener por verdadero— es una ficción regulativa necesaria para hacer soportable la existencia, pero ello no implica la moralización, ni la atadura absoluta a tal idea. Nietzsche guía su pensamiento hacia una voluntad de verdad que performative extramoralmente la vida. Esto significa la metaforización estética no conceptual de lo viviente y de todo lo existente. Para Nietzsche es un error seguir comprendiendo al arte y al conocimiento como categorías dispares o ámbitos culturales separados, entre ambos hay una continuidad donde sus márgenes varían y son completamente arbitrarios. Como el problema de la ciencia no puede ser dilucidado en el terreno mismo de la ciencia, Nietzsche propone la perspectiva alternativa del poder curativo del arte. En cuanto «médico de la cultura», el filósofo tiene que convertirse en un artista de la ciencia, un compositor de pensamiento reflexivo⁴²⁴. Debe rechazar los cálculos mecanicistas de la ciencia que provocan el apagamiento mortal de la «música» de la vida, de los sentidos⁴²⁵. En el transcurso de su formación como profesor, Nietzsche va forjando una mirada cada vez más libre. Desaprende el miedo a los sentidos y convierte su búsqueda del

⁴²³ *GM*, III, §28, *KSA* 5, p. 412. *GMe*, pp. 185-186.

⁴²⁴ Afirma Babich que Nietzsche desde sus primeros apuntes en los que aborda la conflictiva relación entre arte y conocimiento, ha sostenido que la tarea del filósofo es la poética tarea de un médico de la cultura. Cfr. B. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany, State University of New York Press, 1996, pp. 227-260.

⁴²⁵ Cfr. *FW*, §372 y 373, *KSA* 3, p. 623 y ss.

conocimiento como completa e intrínsecamente una «ciencia jovial». Una mirada científica que paso tras paso va transformando la justificación de las cosas, del mundo, de la verdad solo por su sentido estético. La epistemología, la política, el saber en general, adquieren valor y sentido en una resonancia estética. El problema de la ciencia ha devenido el problema del arte y de la vida. Al afirmar Nietzsche que: “Valor objetivo del conocimiento — el conocimiento no *mejora*. No tiene fines universales últimos. Su origen es casual. Valor de la veracidad. — ¡Sí mejora! Su meta es el ocaso. Ella sacrifica. Nuestro *arte* es un reflejo del conocimiento desesperado”⁴²⁶, pone al mismo nivel arte y conocimiento. Ello posibilita entender que ambos pueden ser usados o bien al servicio de la vida o bien contra ella.

Pero su tesis de que «mediante la ciencia puede promoverse tanto un objetivo como el otro», no supone una expresión positivista o ingenua de la célebre neutralidad de la ciencia. En cuanto proyecto lógico o teórico, la ciencia es el tipo de ilusión (o convención) que permanece inherentemente nihilista. Puesto que la ciencia como tal no es objetivamente neutral, tiene siempre que ser reexaminada críticamente, no sobre su propia base, sino más bien sobre el fundamento de lo que hace posible la ciencia, que es lo que Nietzsche llama la «luz» de la ciencia. Esta óptica —o prisma perspectivista, por aludir a la metáfora goethiana para la aproximación del mismo Nietzsche a la ciencia— es la vida en su complejidad y no aparte de su sentido trágico”⁴²⁷.

⁴²⁶ Cfr. *NF*, 19 [181], *KSA* 7, p. 476. *FP I*, p. 362.

⁴²⁷ B. Babich, “«Un problema con cuernos... »”, en: *Estudios Nietzsche* 8, ed. cit., p. 48.

§5

Devenir artista

La primera parte de *Also sprach Zarathustra* inicia con la metáfora de la transformación del camello al león⁴²⁸. Esta transformación implica el paso del «tú debes» (*Du-sollst*) al «yo quiero» (*Ich will*). Del «espíritu de pesadez» al «espíritu libre». Haciendo un paralelo con la vida de Nietzsche, podría ubicarse esta transformación con la transición que ocurre en la vida del pensador alemán durante sus años en Basilea. Ya se ha dejado esbozado el viraje estético que Nietzsche va realizando referido al lenguaje estético: de la música a la retórica, dejando atrás la figura de Wagner⁴²⁹. En este capítulo se ha dejado trazado el abandono definitivo de la metafísica tradicional que Nietzsche va realizando a lo largo de sus años como profesor universitario y que modifica completamente su posición personal respecto de la religión, de la ciencia y de la filosofía. El camino recorrido desde las *Unzeitgemässe Betrachtungen* hasta los escritos prezaratustreanos (*Menschliches, Allzumenschliches; Morgenröthe y Die Fröhliche Wissenschaft*) dejan marcadas las huellas de cómo el reinventor de Zarathustra ha tenido que ir abandonando las ataduras al «deber» del dragón para alcanzar el liberador «querer» del león. En *El sujeto y la máscara*, Vattimo define esta etapa como un desenmascaramiento del desenmascaramiento. En *Introducción a Nietzsche*, el filósofo italiano comenta la inversión que opera Nietzsche de la etapa anterior y cómo abandona la metafísica del artista para ponerse en sintonía con una etapa más ilustrada. E. Fink comenta cómo el filósofo alemán asume una etapa de ilustración para luego liberarse de ella. A lo largo de su niñez y su juventud, Nietzsche se apropia de la decadencia de la historia de la civilización europea hasta que toma conciencia y busca superarla⁴³⁰. Esta búsqueda, toma de conciencia y superación, él la realiza y queda materializada en la producción de su filosofía y de sus escritos. En su temprana formación, el joven filólogo ya había internalizado las visiones dominantes de la época. En *Menschliches, Allzumenschliches* comienza a tomar conciencia de la necesidad de liberarse de las

⁴²⁸ Z, “Von den drei Verwandlungen”, *KSA 4*, p. 29 y ss.

⁴²⁹ Aunque el fantasma Wagner nunca dejará de acecharlo.

⁴³⁰ Entre otros se pueden confrontar en este tema las visiones de: E. Fink, *trad.cit.*, parte 2; G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1985, parte 2; G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, trad.cit., segunda parte.

cadena que lo atan a esa historia de occidente que le han inculcado. En este camino de liberación que él emprende, puede evidenciarse fácilmente en su escritura la existencia de idas y de vueltas, de afirmaciones y de contra afirmaciones, además de múltiples contradicciones. Nietzsche se ensaya a sí mismo, pero aún lo está descubriendo o, mejor dicho: inventando.

[...] cuántas veces para aliviarme de mí mismo, dijérase para olvidarme de mí mismo por un tiempo, he intentado resguardarme en cualquier parte, en cualquier veneración, enemistad, científicidad, liviandad o estulticia; también por qué, cuando no he encontrado lo que necesitaba he tenido que procurármelo artificiosamente, falseando o inventando (¿y qué otra cosa han hecho siempre los poetas? ¿y para qué, si no, existiría todo el arte del mundo?). Pero lo que una y otra vez necesitaba más perentoriamente para mi curación y mi restablecimiento era la creencia de que no era el único en ser de este modo, en ver de este modo, una mágica sospecha de afinidad e igualdad de puntos de vista y de deseos, un descansar en la confianza de la amistad, una ceguera a dúo, sin recelo ni interrogantes, un goce en los primeros planos, superficies, lo cercano, vecino, en todo lo que tiene color, piel y apariencia. Quizá pudiera reprochárseme a este respecto no poco “arte”, no poca sutil acuñación falsa: por ejemplo por haber cerrado a sabiendas y voluntariamente los ojos ante la ciega voluntad de moral de Schopenhauer, en una época en que yo era bastante clarividente en materia de moral; también haberme engañado respecto al incurable romanticismo de Richard Wagner, como si fuese un comienzo y no un final; también con respecto a los griegos, y también por lo que a los alemanes y su futuro se refiere, y acaso quedará todavía una larga lista de tales -también-. Más, aun cuando todo esto fuese verdad y se me reprochara con fundamento, ¿qué sabéis vosotros, que podéis saber de cuánta astucia de autoconservación, de cuánta razón y superior precaución contiene tal autoengaño, y cuánta falsía ha todavía menester para poder una y otra vez permitirme el lujo de mi veracidad?... Basta, aún vivo; y la vida no es después de todo una invención de la moral: quiere ilusión, vive de la ilusión..., pero de nuevo vuelvo, ¿no es cierto?, a las andadas, y hago lo que, viejo immoralista y pajarero, siempre he hecho, y hablo immoral, extramoralmente, -más allá del bien y del mal-

431.

⁴³¹ *MA I*, “Vorrede” § 1, *KSA 2*, p. 13 y ss. *HdHI*, pp. 35-36.

El espíritu una vez transformado en camello debe sufrir la segunda transformación en la que el camello se convierte en león. Esta transformación se relaciona con la etapa crítica de la filosofía nietzscheana:

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.

[...] ¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? «Tú debes» se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice «yo quiero».

[...] «Todos los valores han sido ya creados, y yo soy -todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún 'Yo quiero!'». Así habla el dragón.

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 si es capaz de hacerlo el poder del león.

Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león.

Tomarse el derecho de nuevos valores -ése es el tomar más horrible para un espíritu paciente y respetuoso. En verdad, eso es para él robar, y cosa propia de un animal de rapiña.

En otro tiempo el espíritu amó el «tú debes» como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león⁴³².

⁴³² Z, "Von den drei Verwandlungen", *KSA 4*, p. 30. *Za*, pp. 54-55.

Quizá el objetivo primero de Nietzsche no haya sido romper con la tradición, la religión y la cultura de su tiempo, pero liberarse de las cadenas del camello –*tú debes*– trajo consigo dichos efectos. Desde su juventud, él no se quedó cómodamente inscripto en las representaciones y creencias que su contexto sociofamiliar y cultural le ofrecía: fue crítico y buscó una salida creativa para conquistar ficciones lógicas en donde se pueda respirar sanamente. Con dicho espíritu aventurero, Nietzsche abandonó su patria⁴³³ y se lanzó a la búsqueda de nuevos horizontes que terminaron implicando una ruptura con lo establecido y una separación de la comunidad. Él capta la necesidad de mirar por encima de lo considerado y de lo establecido como «*moral*», y se lanza a andar hacia lo «por venir», desconocidos senderos se le abren –o los abre– a su paso: (*über-*) más allá... que no es destino, sino destinación⁴³⁴. Es el animal humano que rompe con las cadenas del *Ich* que le impone la cultura y comienza a conectarse con su *Selbst* para hacerse-inventarse a sí mismo escuchando sus instintos, sus impulsos, los llamados más profundos y superficiales de su corporalidad. El espíritu libre representa al ser humano que ante el pasado que lo asecha lanza los dados al futuro. Ante lo racional, apuesta a su intuición rebelándose a toda tradición. Quizá el problema fundamental –o uno de ellos– es que tanto la comunidad como la tradición forman las bases para la identidad personal y mientras el espíritu libre las rechaza en cierta medida se rechaza a sí mismo. Es necesaria –o al menos pareciera serlo– una separación, un aislamiento o mejor dicho un camino de ida hacia la soledad con una posible vuelta desde la soledad hacia la comunidad, con la afirmación-liberación de la comunidad en la comunidad: son los continuos idas y vueltas a la montaña de Zaratustra. Nietzsche lo afirma en *Morgenröthe*⁴³⁵ cuando dice que asombrosamente el poder de la costumbre se ha ido debilitando junto con el sentido de la eticidad que se ha ido sutilizando y sublimando tanto que podría considerárselos volatilizados. Pues él asevera que: “en asuntos donde no manda la tradición, no hay eticidad; y cuanto menos determinada está la vida por la tradición, tanto menor es el círculo de la eticidad. El hombre libre es amoral, porque en todo *quiere* depender de sí mismo, y no de una tradición”⁴³⁶. Nietzsche se aventura osadamente –desde sus escritos– a un duro ataque a las estructuras morales de su época, al vincular el deber moral fundamentalmente con la tradición sociocultural y, por tanto, desacralizarlo y

⁴³³ Aquí se evoca la expresión con la que inicia el prólogo de Zaratustra.

⁴³⁴ Por destinación se interpreta el encadenamiento de los sucesos como consecuencia de la selección, elección, inclinación y proyección hacia el futuro tanto de un individuo como de una comunidad.

⁴³⁵ Cfr. *M*, §9, *KSA* 3, p. 21.

⁴³⁶ *Ibid.*

desdivinizarlo por completo, no deja margen para ninguna autoridad en el plano de lo moral. La delimitación de lo bueno y de lo malo deberá establecerse desde nuevos parámetros. Ello queda expresado –por ejemplo– en la intuición que él tiene sobre la internalización del deber como contenido-autoridad de la conciencia:

El contenido de nuestra conciencia es todo lo que en los años de la infancia fue sin razón *exigido* regularmente de nosotros por parte de personas que nosotros venerábamos o temíamos. Desde la conciencia es, pues, excitado ese sentimiento del deber («esto debo hacer, esto no debo hacer») que no pregunta: *¿por qué* debo? En todos los casos en que se hace una cosa con «porque» y «porqué» actúa el hombre *sin* conciencia; pero no por ello contra ésta. La creencia en las autoridades es la fuente de la conciencia: no es ésta, pues, la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre.⁴³⁷

Nietzsche interpreta genealógicamente la formación de la moral en los animales humanos dejando en evidencia la invención sociohistórica de una conciencia moral comunitaria. Por ello inicia un trabajo de desenmascaramiento de todo aquello que produce opresión y ejerce violencia sobre la vida. La estrategia nietzscheana parece ser la des-centralización de las miradas sobre lo moral, para ello se debe romper en forma tajante con la idea monoteísta de los judeocristianos a partir de la multiplicación de perspectivas. Esto puede ya percibirse en sus primeras obras, pues ¿cuáles son los motivos que mueven al joven filólogo a resucitar deidades olímpicas? Seguro que no hay trasfondos religiosos sino más bien estéticos que irán transvalorándose en anti-metafísicos⁴³⁸. En cierta medida es posible decir que en la obra nietzscheana los dioses olímpicos anticipan la perspectiva en términos que luego serán plurales. Apolo y Dionysos no vienen a sostener una vieja teodicea sino, más bien, a poner en cuestión la hegemonía monopólica del Dios judeocristiano. Esta descentralización de la mirada, en particular de lo moral, no busca dejar al hombre moderno sin un suelo o sin un fondo

⁴³⁷ *MA II*, §52, *KSA 2*, p. 402. *HdH II*, p. 139.

⁴³⁸ Como se ha dejado expresado, no corresponde hablar de una decisión antimetafísica consciente en el contexto en que escribió *Die Geburt der Tragödie* ya que la obra misma guarda un trasfondo metafísico, sólo es posible afirmar desde una perspectiva futura cómo inicia la tarea, aunque no de un modo consciente. Esto abona a la idea de deconstrucción derrideana de implementar una estrategia de intervención no teleológica.

(provisorio) de aquello que ha de tenerse por bueno y por malo dentro de un contexto socio cultural. No hay fundamento que pueda ser atribuido a una autoridad divina ya que la voz de algunos hombres o de toda una tradición no es la voz de ningún Dios. Por lo tanto, el fundamento del bien y del mal desde la autoridad divina ya no puede sostenerse como verdadero –éste quizá sea uno de los errores inútiles más corrosivos para la realización del animal humano según Nietzsche– y, por tanto, se abre la posibilidad para nuevas delimitaciones. En *Morgenröthe* quien rompe con las costumbres y tradiciones es el «loco» (*toll*), pues a éste la comunidad se lo permite. Por ello, Nietzsche afirma que “a todos esos hombres superiores que se veían irremisiblemente llamados a romper el yugo de cuales quiera costumbres y establecer leyes nuevas no les quedo otra opción, *si no estaban locos de verdad*, que hacerse los locos o volverse locos”⁴³⁹. Ahora bien, es necesario comprender que la ruptura con el deber que hostiga al animal humano desde la conciencia y su posterior liberación de las cadenas se da siempre primero en el ámbito de lo personal, de lo individual. No debe olvidarse que es una ruptura con los mandatos, las normas, los códigos que se han internalizado y asimilado desde la comunidad en que dicho individuo se ha subjetivado, por ello es necesario operar una ruptura con la comunidad. La ruptura romper con uno mismo conlleva simultáneamente una ruptura con la comunidad. En esto se fundamenta la necesidad que continuamente plantea Nietzsche de que los espíritus libres deben tener confianza en sí mismos si quieren liberarse de la mala conciencia y de la culpa. En esta liberación es esperable que el espíritu libre pase por un estado de angustia, pues nunca hay que olvidar que surge de la comunidad-rebaño. Desprenderse de lo conocido y dar el salto a lo desconocido, lanzarse al incierto futuro, al extraño abismo, puede ser una experiencia muy estimuladora y excitante; pero no deja de ser un salto a lo nuevo, a lo desconocido, un pasaje al otro lado... y como toda experiencia nueva, genera incertidumbre, inseguridad... angustia por lo perdido y lo abandonado, por más nocivo que fuera. Éste será uno de los motivos principales que mueve a los humanos a anquilosarse en las estructuras de lo conocido, aunque estas sean opresivas. Los espíritus más libres necesitan de una autodeterminación y un autodidactismo⁴⁴⁰ para no perecer en su martillar, pues esto los mantendrá siempre despiertos y ligeros; al igual que “la moderación, la justicia, la tranquilidad del alma, pues ya la máxima libertad del espíritu consciente lleva involuntariamente a ellas y además las

⁴³⁹ *M*, §14, *KSA* 3, p. 26. *A*, p. 497.

⁴⁴⁰ Cfr. *MA II*, §223, *KSA* 2, p. 477.

aconseja también como útiles”⁴⁴¹. El espíritu libre necesita de esta manera fortalecerse para enfrentar las duras luchas que implica la liberación de las cadenas: es decir de “esos errores graves y sensatos de las representaciones morales, religiosas y metafísicas”⁴⁴². El espíritu libre –dice M. Cragolini⁴⁴³– descubre que el mundo no es más que un conjunto múltiple de errores que nacieron poco a poco y se fueron entrelazando y enredando. Por ello, es necesaria la liberación de la enfermedad de las cadenas, sino el hombre no logrará la plena humanidad, pues cuando se haya superado dicha enfermedad “se alcanza enteramente la primera gran meta: la separación del hombre de los animales”⁴⁴⁴. Y éste será el punto de partida para comprender la «tradición» como la historia de una interpretación.

La liberación de las cadenas es uno de los ejes fundamentales respecto al tema de la constitución de la subjetividad y de la comunidad en el pensamiento nietzscheano. Es necesario que el hombre rompa con todas las cadenas para volver a construir algo genealógicamente nuevo. Para ello, será necesario que éste llegue a volverse señor de sí mismo⁴⁴⁵. En el señor de sí se encuentran reunidas tanto la capacidad de mandar como la de obedecer, estas dos virtudes deben mantenerse en equilibrio impidiendo que el autodomínio se convierta en autoviolencia. El planteo pasa por una relación de dominio que no sólo se plantea en el ámbito de la exterioridad del sujeto sino en relación consigo mismo. Afirma Cacciari que “la relación de dominio es siempre relación de intercambio, de interacción, «todos los que mandan son también mandados»”⁴⁴⁶. Nietzsche entiende que todo aquel que quiera mandar primero tiene que dejarse mandar⁴⁴⁷. En *Also sprach Zarathustra* varias veces hace alusión a la relación entre la obediencia y el mando explicitando la interrelación que es inherente a ambos: “«Tú debes» le suena a un buen guerrero más agradable que «yo quiero», y a todo lo que os es amado debéis dejarle que

⁴⁴¹ *MA II*, §212, *KSA 2*, p. 469. *HdH II*, p. 183.

⁴⁴² *MA II*, §350, *KSA 2*, p. 520. *HdH II*, p. 220.

⁴⁴³ Cfr. M. B. Cragolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 113.

⁴⁴⁴ *MA II*, §212, *KSA 2*, p. 469. *HdH II*, p. 183.

⁴⁴⁵ Desiato afirma que: “El espíritu libre pretende ser «señor de sí» y esta figura implica saber obedecer y, sobre todo, saber mandar”. M. Desiato, *ed. cit.*, p. 130. Esta temática se profundizará en los próximos capítulos y se pondrá en tensión con la expresión zarastreana de que no hay que obedecer ni mandar.

⁴⁴⁶ M. Cacciari, *El Archipiélago*, trad.cit., p.120.

⁴⁴⁷ Sostiene Patrick Wotling que Nietzsche no hace un criterio teórico de la evaluación en términos de obediencia y de mando. Más bien, otorga esta exigencia a la perspectiva práctica que gobierna su reflexión. Nietzsche determina la relación consigo mismo dejando señalado el objetivo de la formación de sí. La aptitud para el mando –junto con la independencia de la cual es su condición– abarca el problema de «cría» (*Züchtung*). Esto Nietzsche lo ha dejado expresado en el §41 de *JGB*. (Cfr. Patrick Wotling, “Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder”, en: *Guía Comares de Nietzsche*, ed.cit, p. 144).

primero os mande”⁴⁴⁸. El autodomínio que debe acompañar a los espíritus libres no se cultiva sino desde la capacidad de obedecer, es necesario aprender a obedecer para llegar algún día a mandar, incluso en uno mismo. Este es el modo en que el espíritu libre llega a ser señor de sí mismo⁴⁴⁹, modo que en definitiva le permitirá alcanzar los grados supremos de libertad: “*Corazón sujeto, espíritu libre*. – Cuando sujetamos con dureza nuestro corazón y lo encarcamos, podemos dar muchas libertades a nuestro espíritu: ya lo he dicho una vez. Pero no se me cree, suponiendo que no se lo sepa ya...”⁴⁵⁰.

Señala Cragolini⁴⁵¹ que es importante no olvidar que la figura del espíritu libre es una figura de tránsito ya que presenta dos peligros fundamentales: en primer lugar, la errancia constante, es decir, el peligro de caer en una fe mucho más estrecha. En segundo lugar, el no reconocimiento de la necesidad de la mediación en el amor desmesurado de lo inmediato. “De allí que el espíritu libre sea considerado como «figura de tránsito», porque el mayor peligro en el escepticismo consiste en llegar a ese *Nein-thut* (No-hacer), horrible de ser pensado”⁴⁵². Nietzsche entiende que el escepticismo es la expresión espiritual de una cierta constitución psicológica compleja a la que se le da el nombre de debilidad nerviosa y constitución enfermiza; esta debilidad lleva al escéptico a horrorizarse con facilidad pues su conciencia está amaestrada para sobresaltarse y sentir algo así como una mordedura cuando oye cualquier no, e incluso cuando oye un sí duro y decidido. ¡Sí! y ¡no!⁴⁵³. Cragolini aclara que este «Nein thut» –mencionado por Nietzsche en el mismo párrafo- es el horror del espíritu libre que va a hacer necesario el paso a la creación de valores, paso decisivo del “nihilismo decadente” al “nihilismo futuro”⁴⁵⁴. La verdad absoluta del nihilismo decadente queda desenmascarada como pseudo-verdad y, por tanto, provisoria, esto termina de mostrar la transitoriedad del espíritu libre⁴⁵⁵. El espíritu libre ha percibido el acontecimiento de la muerte de Dios y todas las consecuencias que

⁴⁴⁸ Z, “Vom Krieg und Kriegsvolke”, *KSA* 4, pp. 59-60. *Za*, p. 85.

⁴⁴⁹ La referencia a expresiones tales como *señor de sí mismo* o *dueño de sí* no hay que comprenderlas en el sentido moderno de un sujeto soberano y autónomo, es necesario perspectivarlas desde la idea de *Wille zur Macht*. No existe tal soberanía sobre sí al modo de un yo, un alma, una razón que ordena, controla, organiza y regula el entramado de fuerzas que se entrecruzan en posibles aglomeraciones. Este tema se terminará de explicitar cuando se trabaje las nociones de *Selbst* y de *Übermensch* en el próximo capítulo.

⁴⁵⁰ *JGB*, §87, *KSA* 5, p. 89, *MBM*, p. 94.

⁴⁵¹ Cfr. M. Cragolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., pp. 113-120.

⁴⁵² *Ibid*, p.114.

⁴⁵³ Cfr. *JGB*, §208, *KSA* 5, p. 138.

⁴⁵⁴ Cfr. M. Cragolini, *Nietzsche camino y demora*, ed.cit., p. 114. En la nota al pie n° 79, la intérprete aclara que “este *Nein thut* es el «horror» del espíritu libre que va a hacer necesario el paso a la creación de valores, en lo que Nietzsche llama el «nihilismo futuro»”.

⁴⁵⁵ Cfr. *Ibid*, p. 122.

éste trae consigo; así se le abre un horizonte de múltiples e infinitas posibilidades, pues en este mundo sin Dios todo vuelve a ser posible: no hay prescripción entre lo bueno y lo malo, todo vuelve a fundarse desde ningún *arkhé*⁴⁵⁶. Al destruir la moral –teniendo en cuenta todo lo que esta destrucción arrastra– el espíritu libre logra ser *libre de...* (figura del «león») para poder pasar a la tercera transformación cumpliendo con aquello que Zaratustra vino a anunciar: «*Übermensch*», que será un *libre para...* (figura del «niño»)⁴⁵⁷. Aquí el «yo quiero del león que conquista la libertad –momento de liberación, pero aún no es capaz de crear valores, aunque sí de crear libertad para un nuevo crear⁴⁵⁸, y es en ese punto, que necesitará del niño que será el momento de la creación de valores:

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.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.

Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño --.⁴⁵⁹

El espíritu libre percibe lo difícil de mantenerse en la errancia «eterna» dentro del mundo, poniendo la propia muerte ante los ojos y situándose en el horrendo devenir de la existencia. Esto es consecuencia directa de quedarse sin fundamentos, sin fondo de sentido, sin suelo de creencias. Es necesario crear sentidos y, en ello, metaforizar (una vez más) el mundo. El espíritu libre andaba errante por la tierra entre las estructuras anquilosadas de la moral, del arte, de la metafísica, de la ciencia, que no le dejaban margen para ser libre. Y sin libertad, no hay verdadera creación. De aquí que Nietzsche acepte ciertas verdades provisorias o –mejorando la expresión– «errores útiles» tales

⁴⁵⁶ Cfr. *Ibid*, p. 121-122.

⁴⁵⁷ La idea de “libre de...” y “libre para...” lo señalan tanto Cragnolini como Desiato. Cfr. M. B. Cragnolini, *Nietzsche camino y demora*, ed. cit., p. 124 y p. 141; M. Desiato, ed. cit, p. 149.

⁴⁵⁸ Cfr. Z, “Von den drei Verwandlungen”, *KSA 4*, p. 30.

⁴⁵⁹ *Ibid*, p. 31. *Za*, p. 55.

como la ciencia o la conciencia. Ahora bien, todo error útil debe utilizarse en la necesidad justa sin anteponerlo jamás como verdad ni principio absoluto. Conceptos tales como «la ciencia» y «la conciencia» deben ser utilizados como «errores útiles» cuando sean necesarios, y abandonados o desmitificados a su vez, sobre todo en la medida en que puedan resultar sobrevalorados como «perspectiva única»⁴⁶⁰. El espíritu, ahora *libre de...* El rebaño se anima a enfrentarse cara a cara con la muerte de Dios sin miedo al abismo, al sin-fondo... se abren ante él nuevos horizontes de posibilidad, ahora sí se ha liberado del único sentido que le oprimía la conciencia en un movimiento desde la comunidad hacia su *Selbst*. Ha logrado sostenerse desde la fe en sí mismo, desde su propia voluntad, ésta es la gran salud que deberá conseguir una y otra vez⁴⁶¹.

[...] sería pensable un placer y una fuerza de la autodeterminación, una *libertad* de la voluntad, en la que un espíritu dice adiós a toda creencia, a todo deseo por la certeza, ejercitado, como está, para poder sostenerse sobre cuerdas flojas y débiles posibilidades y a bailar incluso al borde de abismos. Tal espíritu sería el *espíritu libre par excellence* [por excelencia]”⁴⁶².

En este sentido se puede hablar del espíritu libre como deconstructor (en términos nietzscheanos «destruir con el martillo»⁴⁶³) crítico de los valores y de la cultura. El espíritu libre necesita de esa ligereza moral para bailar por encima de todas las cosas, incluso de los abismos... de la des-fundamentación total. Enfrentarse a los abismos... es ir más allá del bien y del mal, más allá de los fundamentos, de las *arkhai*, de las normas, de las reglas, de los parámetros, de las convenciones es en definitiva –como lo expresa Cragnolini: “la *nada* absoluta de la valoración, el *nihil de los nihil* en tanto *nada* es fundamento –y nada puede serlo– [...] secreto que sólo Dionysos conoce”⁴⁶⁴. Y por ello, “se hace necesaria la *creación de sentidos* desde una postura perspectivística”⁴⁶⁵. De esta manera el espíritu libre se manifiesta como creador de valores y de la cultura. Ahora bien,

⁴⁶⁰ Cfr. M. B. Cragnolini, *Nietzsche camino y demora*, ed.cit., p. 119.

⁴⁶¹ Cfr. Z, “Von den Hinterweltlern”, *KSA 4*, p. 35 y ss.

⁴⁶² Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, ed.cit., §347, p. 211.

⁴⁶³ Cfr. M. B. Cragnolini, “Pensar, expresar y obrar después del nihilismo”, en: *Perspectivas Nietzscheanas*, Buenos Aires, año I, n° 1, 1992, p. 22.

⁴⁶⁴ M. B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed.cit., p. 123.

⁴⁶⁵ *Idem*.

si se intenta pensar al espíritu libre dentro de una comunidad, *siendo-con-otros, siendo-entre-otros...* quizá sería mejor hablar de co-creadores y por qué no a la vez de co-deconstructores.

Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada –*alguna vez tiene que llegar...*⁴⁶⁶.

*Zaratustra el ateo...*⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ GM, II, § 24, KSA 5, p. 336. GMe, p. 110.

⁴⁶⁷ GM, II, §25, KSA 5, p. 337. Idem.

ZARATUSTRA, EL MAESTRO QUE HACE REGALOS

CAPÍTULO 6

Pero quien da es *más* feliz que quien *tiene*; ¡y qué es el más rico en la soledad de un desierto!⁴⁶⁸

El aprender nos transforma, hace lo que hace todo alimento, el cual no se limita tampoco a «mantener»⁴⁶⁹

Desde las obras juveniles, Nietzsche ha dejado documentado un particular interés por las cuestiones referidas a la educación. Tanto en su estada en Bonn como en Leipzig, el joven muestra una preocupación especial por la formación cultural y artística que luego irá profundizando durante sus diez años de docencia en Basilea. En dicha etapa, dedicará dos escritos destinados específicamente a dicha temática: *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge* y *Unzeitgemässe Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher*. En las conferencias evidencia su disconformidad con el sistema formador de la época y su preocupación por la calidad y la validez de saber que se transmite. Algunas de estas cuestiones son retomadas en *Unzeitgemässe Betrachtungen III* en la que –a partir de la figura de Schopenhauer– busca modelizar cierta imagen del maestro, el sabio y el genio que espera para el futuro de la cultura. Las temáticas allí desarrolladas no se circunscriben exclusivamente en dichos escritos. La preocupación por la formación del espíritu (alemán) será una constante que dejará expresada desde *Die Geburt der Tragödie* hasta *Ecce Homo*. El interrogante sobre la voluntad de verdad que expresa en *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, la preocupación por el efecto de mesitificación de la cultura que expresa a partir de la figura de Strauss en *Unzeitgemässe Betrachtungen I*, la crítica a la historia como ciencia en *Unzeitgemässe*

⁴⁶⁸ *MA II*, §320, *KSA 2*, p. 694. *HdH II*, p. 214.

⁴⁶⁹ *JGB*, §231, *KSA 5*, p. 170. *MBM*, p. 181.

Betrachtungen II, la crítica constante al saber de los doctos –entre tantos otros señalamientos– son expresiones diferentes de la misma preocupación. De diversas maneras, Nietzsche va dejando las huellas de un pensamiento que intenta volver a pensar los fundamentos, las formas y los contenidos que se legitiman y distribuyen en la cultura de su tiempo. Aquí la interpretación se focaliza en la figura de Zarathustra ya que en dicho personaje Nietzsche hace converger todas estas temáticas haciéndolas pasar por su martillo deconstructor afirmativo. El profeta despierto no solo trae entre sus manos al *Übermensch* y al *ewige Wiederkunft des Gleichen*⁴⁷⁰, también ofrece elementos para pensar un nuevo modo de educación que habilite la conformación de una *Kultur* que no se edifique sobre los principios teo-onto-antropológicos del cristianismo y del humanismo en general –ya sea socrático-aristotélico, romano, renacentista o ilustrado. Para ello, ya desde el primer párrafo del prólogo, el filósofo deja trazadas una serie de imágenes que permiten visualizar la importancia que le otorga a temas tales como la otredad, la dación de sí, lo viviente y la comunidad.

Antes de focalizar la lectura en las prácticas que aquí se entienden como propuestas nietzscheanas que vienen a tensionar e intentar destruir y transvalorar el *ethos* dominante, se recuperarán algunos relatos de *Also sprach Zarathustra* en pos de explicitar la perspectiva interpretativa en la cual se inscribe la presente lectura.

El relato⁴⁷¹ comienza narrando el momento en que el profeta –teniendo treinta años– abandonó su patria y el lago de su patria y se fue a vivir a la montaña durante diez años⁴⁷².

⁴⁷⁰ Es importante tener presente que el pensamiento del *ewige Wiederkunft des Gleichen* se lo considera como póstumo debido a que en la obras publicadas por Nietzsche no se puede hallar una exposición teórica y sistemática del mismo. Zarathustra expone públicamente dicho pensamiento pero los argumentos que permiten entender su sentido se encuentran principalmente en los *Nachgelassene Fragmente* del verano de 1881 en el que Nietzsche se hallaba en Sils-María realizando los apuntes que serán la base de *Die fröhliche Wissenschaft* (Cfr. *NF, KSA 9*, 11, p. 440-575). Para la temática de Zarathustra como maestro del *ewige Wiederkunft* se han consultado particularmente los trabajos de Marco Brusotti (M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlín-New York, De Gruyter, 1997, p. 703 y ss.) y de Paolo D'Iorio (“Cosmologie de l’eternel retour”, en: *Nietzsche-Studien*, 24, 1995, pp. 62-123).

⁴⁷¹ Cfr. Z, “Vorrede”, §1, *KSA 4*, p. 11.

⁴⁷² Carl G. Jung en la sesión del 2 de mayo de 1934 de su seminario sobre el Zarathustra de Nietzsche hace notar que en ese párrafo hay un pasaje del lago al mar. Desde su interpretación psicoanalítica entiende que dicho movimiento significaría el tránsito de la conciencia al inconsciente colectivo: “El lago está limitado y rodeado, en oposición al mar, que se supone que es ilimitado. Por lo tanto, el mar sería un símbolo de lo inconsciente colectivo que no tiene fronteras en ninguna parte, mientras el lago sería como estar encerrado en *terra firma*, lo que simboliza la conciencia”. C. G. Jung, *El Zarathustra de Nietzsche. Notas del seminario impartido en 1934-1939. Volumen I*, Trad. Antonio Fernández Díez, Editorial Trota, Madrid, 2019, p. 43 y ss. Esta idea de Jung ha sugerido la posibilidad de pensar que ya desde las primeras palabras del prólogo, Nietzsche señala la idea de tránsito vinculada a la de «salir de ahí». Además, ese salir de ahí implicaría el pasaje de la casa paterna al *Selbst*. Jung señala que pasa de la conciencia individual al

Estas primeras expresiones instalan dos ideas que aquí son fundamentales para interpretar el modelo pedagógico que Nietzsche propone en la figura de Zaratustra. La idea de tránsito señalada en el pasaje de un lugar a otro, que también implicará una transformación en Zaratustra. Y la idea de «salir de ahí» que implica el abandono de su patria y del lago de su patria. Es sabido que la noción de patria es comúnmente asociada a la figura del Padre; es decir, al mandato social. A su vez, el lugar de lo propio podría implicar la configuración de lo natural, de lo conocido, incluso de la verdad. Desde una perspectiva identitaria se puede afirmar que Zaratustra abandona su vida individual y subjetiva para ingresar en el ámbito de la comunidad. Este tránsito puede interpretarse como el abandono del «*Quién*» entendido como figura de un sujeto soberano y autónomo –el hombre decadente del espíritu europeo– que se abre paso a la comunidad de lo viviente. Esta afirmación puede sostenerse por el lugar que desde el comienzo hasta el final tienen los animales en la vida de Zaratustra. El texto continúa diciendo que el profeta allí gozó de su espíritu y de su soledad, y no se cansó de hacerlo. Luego, una vez que su corazón fue transformado, Zaratustra se para delante del gran astro y lo increpa interrogándolo a cerca de su felicidad. «¿Qué sería de tu felicidad si no tienes a quién iluminar?» «¿Cuál es el sentido de tu esencia si no hay otro ante ti?» En estas primeras líneas es fundamental subrayar que la soledad de Zaratustra es una soledad sin soledad. Es decir, el estar solo de Zaratustra implica alejarse de los animales humanos, pero no de los vivientes en general. Zaratustra está con sus animales. Esta idea se instala desde el inicio del prólogo y recorre todas las páginas de la obra intensificándose en la cuarta parte.

inconsciente colectivo, esa idea no se sostiene en esta tesis, pero ha inspirado la posibilidad de pensar el tránsito del *Ich* al *Selbst*.

Es sabido que tanto Nietzsche como el Zaratustra han ocupado un lugar privilegiado en el pensamiento de Carl G. Jung. El interés que el filósofo alemán despertó en el psicoanalista lo acompañó durante varias décadas, al punto de vincularse con personas que lo conocieron en su momento de lucidez. En el trabajo interpretativo de Paul Bishop está documentada esa relación. El investigador británico expone una serie de elementos sobre la interpretación que Jung realiza de *Also sprach Zarathustra* que son interesantes tener presentes en las lecturas que se realicen sobre dicho seminario. Entre varias cuestiones, Bishop expone los supuestos que sostiene el psicoanalista en su lectura. Jung entiende que a partir de Zaratustra se produce un cambio psicológico en al menos cinco elementos simbólicos interconectados entre sí. Primero, la incapacidad para aceptar la Sombra (representada en el hombre más feo) y el posterior retorno enantiométrico de este componente reprimido de la psique. Segundo, la ausencia de Zaratustra de una figura de Anima. Tercero, el intento de lidiar con el arquetipo del *Puer Aeternus*. Cuarto, el tema más explícitamente político del regreso enantiométrico de Dionysos bajo la apariencia del dios de la guerra germánica: Wotan. Quinto, el tema más espiritual o teológico del retorno del arquetipo de Dios. (cfr. Paul Bishop, *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1995, pp. 278-279). En este trabajo se indicarán en pie de página distintas ideas que la lectura realizada de las interpretaciones de Jung pero cuidando no quedar adheridos a su perspectiva psicoanalítica en la cual hace valer su noción de arquetipo y su lectura enantiométrica ya que no responden a la postura interpretativa que aquí se expone.

Aquí, además, se destaca la cuestión del otro que ya está implícita en la cuestión animal pero también en el sol. Esa loca increpación de Zaratustra al gran astro permite pensar una idea de comunidad en su sentido más amplio ya que la felicidad del otro depende de un nosotros: somos en un nosotros. Pero este «somos» incluye lo viviente y lo no-viviente. No es exclusivo de los animales humanos, ni solamente se extiende a los animales no humanos, hay que ampliarlo aún más. La pluralidad del «somos» abarca también al gran astro que irradia toda su sobreabundancia en un mundo plural que le da sentido a su donación, incluso en su falta de conciencia. Lo viviente y la existencia de todas las cosas están implicadas en el «somos», en el «vivir-con». Por ello es lícito afirmar que el prólogo en sus primeras líneas deja instaladas dos temáticas como claves de lectura del Zaratustra que a su vez implicarán otras dos: la cuestión del otro y de la dación de sí, que a su vez suponen la cuestión de lo viviente y la comunidad.

El águila y la serpiente acompañan a Zaratustra desde el primer momento. La perspectiva de la lejanía en el vuelo del águila y la perspectiva de la cercanía en el arrastrarse de la serpiente proponen una tensión en la cual se complementan y nutren entre sí sin jerarquías. El profeta está acompañado y guiado por esta tensión. Aquí se sostiene la idea de que Nietzsche no propone un bestiario antropológico sino que los animales en la obra permiten pensar la presencia de lo otro completamente otro a lo humano. En este sentido, la idea de comunidad no es un problema exclusivo de animales humanos, sino que debe incorporarse a lo viviente en general que a su vez deja abierta en esa relación con el gran astro la posibilidad de pensar la dimensión de lo otro incluyendo a lo no viviente⁴⁷³. Pensar la problemática de la comunidad en este sentido ampliado lleva a pensar el lazo con lo otro –ya sea en términos políticos como éticos– desde una perspectiva que permite dar un paso (no) más allá⁴⁷⁴ de las posturas antropocentradas intentando «salir de ahí» para generar nuevas ficciones. Desde esta posición interpretativa la figura del animal en la obra de Zaratustra puede ser pensada como una estrategia de la

⁴⁷³ Dice Cragolini en “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana” que en *Also sprach Zarathustra* la interpretación que suele hacerse sobre el lugar que ocupan los animales en la obra se circunscribe a lecturas antropocentradas que sólo ven un cierto desplazamiento simbólico que caracteriza en cada animal ciertos aspectos de lo humano. En dicha equiparación entre lo animal y lo humano se desvanece la posibilidad de abordar la problemática de la animalidad el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, la intérprete propone vincular la temática de la animalidad a la cuestión del otro y desde allí abrir un análisis que contribuya a la cuestión de lo “post-humano”. (Cfr. M. B. Cragolini, *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Prometeo, Buenos Aires, 2016, p. 63 y ss.). En esa misma línea interpretativa se inserta la presente lectura.

⁴⁷⁴ Se hace referencia a la traducción que Cristina de Peretti propone del título *le pas au-delà* de Maurice Blanchot, en pos de recuperar el sentido de tránsito de la vida pero sin trascendencia ultramundana.

filosofía del martillo que provoca la caída de las sombras de Dios. Diversos animales no humanos habitan sus páginas: el águila, la serpiente, las tarántulas, los leones, los parásitos, el asno, el mono, las ranas y los sapos, los tigres, las vacas y el camello, entre otros tantos. Cragolini⁴⁷⁵ propone pensar la cuestión de la animalidad recuperando la noción de extrañeza que aparece en los prólogos de 1886. De ese modo, los lazos entre Zaratustra y sus animales se pueden interpretar como «extrañas relaciones» que patentizan el devenir que somos. En particular, hacen visible esa extraña humanidad que el mismo Zaratustra desde el comienzo de su ocaso presenta como la necesidad de devenir hombre. Nietzsche⁴⁷⁶ deja esbozada la idea de que el «animal» más extraño en el «hombre» es el animal interior que se manifiesta en el miedo a los animales salvajes, pues deja en evidencia que somos devenir y no estabilidad. El control de sí, esa característica ansiada y buscada frenéticamente por los animales racionales, no parece ser lo más propio de un cuerpo viviente *cualquiera*⁴⁷⁷. En los relatos de Zaratustra se exaltan las prácticas y las singularidades de cada animal no humano en pos de poner en tensión aspectos naturalizados en las representaciones hegemónicas de lo humano. En la lectura de Zaratustra los animales no solo pueden ser leídos como los acompañantes que guían el camino del profeta hacia un más allá de sí, también permiten pensar en una clave deconstructiva cómo Nietzsche se vale de ellos para destacar las virtudes que se desprenden de sus prácticas no humanas y en ese mismo gesto continúa su tarea de hacer

⁴⁷⁵ Cfr. M. B. Cragolini, *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Prometeo, Buenos Aires, 2016, p. 15 y ss.

⁴⁷⁶ Z, “Von der Wissenschaft”, *KSA 4*, p. 377.

⁴⁷⁷ El filósofo italiano Agamben en *La comunidad que viene* (Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, trad. José Villacañas y Claudio La Rocca, Valencia, Pre-textos, 1996, cap. XVI, *Afuera*), utiliza la noción de *qualunque* para referirse a la singularidad pura. Con ella busca evocar una noción de la singularidad que no tiene identidad, que no es indeterminada pero que tampoco está determinada por ningún concepto, sino que su determinación depende de la relación con una idea. Pero esta idea es la totalidad de sus posibilidades. “La singularidad pertenece a un todo, pero sin que esta pertenencia pueda ser representada por una condición real: la pertenencia, el ser *tal* es aquí sólo relación con una totalidad vacía e indeterminada”. En este sentido se puede entender que Agamben comprenda a la singularidad *qualunque* como un vacío. Como toda noción de *topos*, este vacío supone un adentro y un afuera. Pero entre el adentro y el afuera no hay límite, sino umbral. El umbral es lo referido en la noción de *qualunque*. *Qualunque* es suceso de un afuera, ser-dentro de un *afuera*. El umbral es el espacio vacío: determinado/indeterminado, es el *entre* que se sale de la lógica binaria. Transitar el umbral es transitar el resto de lo determinado e indeterminado, es la experiencia del límite mismo pero en tanto finitud: “es el don que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad”. En *Homo Sacer III* (G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2000, cap. 3. *La vergüenza, o del sujeto*), Agamben afirma que el hombre está siempre más acá y más allá de lo humano. Es el umbral central por el que transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del hacerse hablante del viviente y del hacerse viviente del *logos*. Tránsito del *logos* a lo viviente y de lo viviente al *logos*. Umbral en el que vive *qualunque* singularidad. Incorporar dicha categoría en este contexto permite ampliar la interpretación conceptual de los términos utilizados por Nietzsche referidos a lo humano, lo animal, lo viviente. En el cierre del capítulo se perspectivará esta idea con la expresión nietzscheana *homo natura* (Cfr. *JGB*, §230, *KSA 5*, p. 169)

temblar a martillazos las prácticas humanas instituidas como lo normal o lo natural. Las prácticas de los animales no humanos: pastar, rumiar, planear, hacer túneles y tantas otras figuras, hacen temblar el «*Quién*» del sujeto de la *ratio* moderna-occidental en pos de derrumbar sus estructuras metafísicas, antropológicas, éticas y políticas. Una y otra vez a lo largo de las páginas del Zaratustra aparece la idea de que el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el *Übermensch*. Es necesario superar la idea sobre lo que un ser humano debe ser que se ha anquilosado en la cultura occidental. Dicha superación no implica una vuelta romántica a los animales, implica un paso (no) más allá del hombre: *Übermensch*. Nietzsche continuamente está exhortando a sus lectores a superar la relación de dominio que se ejerce sobre lo viviente y que se ha ido hegemonizando con la interpretación del ser humano como sujeto. Superar esta ficción permite abrir senderos no transitados hacia figuras de lo humano que puedan ser interpretadas desde una comunidad de vivientes que somos que incluya toda la pluralidad de formas de vida —de lo viviente— existentes⁴⁷⁸.

Si se analiza la estructura del libro puede notarse que es una obra escrita en etapas. En 1883 escribe la parte I y II, en 1884 la parte III donde podría sospecharse que el proyecto está terminado. Sin embargo, en 1885, Nietzsche agrega una cuarta parte. En el texto hay elementos fácticos que permiten sostener la interpretación de que la cuarta parte es un agregado. Especialmente, la continuidad de inicio y finalización del tránsito de Zaratustra que queda señalada entre el prólogo y el final de la tercera parte. El primer párrafo del prólogo cierra con la expresión: Así comenzó el *ocaso* de Zaratustra. El capítulo trece de la tercera parte —llamado “*Der Genesende*”— cierra con la expresión: Así acaba el *ocaso* de Zaratustra. Para muchos intérpretes estos son elementos suficientes para sostener dicha hipótesis; sin embargo, el autor decidió agregar una cuarta parte que no es un simple apéndice⁴⁷⁹. Tanto en el primer libro de la primera parte de *Also sprach Zaratustra*, como en el último capítulo de la cuarta parte, aparece en escena el león. En la segunda

⁴⁷⁸ La posibilidad de desarrollar un pensamiento sobre la comunidad desde una perspectiva que trasciende las esferas de lo humano sin ninguna duda tiene referentes muy importantes en los debates biopolíticos de las últimas décadas (Derrida, Agamben, Esposito, etc.) como también las referencias teóricas en las cuales se fue armando el debate del posthumanismo (Haraway, Wolfe, Braidotti, Hayle, etc.), sin embargo, para pensar estas cuestiones en la obra de Nietzsche las producciones de Cragnolini y Lemm fueron de vital importancia y han aportado a la presente lectura la guía fundamental para focalizar y construir una convincente y sólida posición interpretativa.

⁴⁷⁹ Aquí se sostiene la afirmación de Cragnolini respecto a pensar la cuarta parte como una necesidad y no como un agregado. Cfr. M. B. Cragnolini, *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, ed. cit., p. 87.

transformación del espíritu, el león genera las condiciones para el crear y el «*santo decir Sí*» del niño⁴⁸⁰. En el último capítulo, el león es el que espanta a los hombres superiores de la caverna de Zaratustra. En ese instante, el profeta queda rodeado de sus animales a la espera de sus hijos y del gran mediodía. El león, el espíritu libre, es el que con su «*santo decir No*» le pone fin a la compasión por los hombres superiores y a las sombras de Dios⁴⁸¹. El león rompe definitivamente las cadenas del espíritu de pesadez. Así como hay que señalar la importancia de este capítulo en referencia a la repetición de la escena en que Zaratustra se enfrenta al gran astro⁴⁸², aquí es necesario resaltar cómo la figura del león vuelve a hacerse presente. Definitivamente la cuarta parte no puede ser interpretada como un apéndice. No era lo mismo cerrar la historia de Zaratustra en “*Die sieben Siegel*” que cerrarla en “*Das Zeichen*”. El león expulsa a los hombres superiores definitivamente de la vida de Zaratustra⁴⁸³. El león lame las lágrimas del profeta como un perro faldero. Zaratustra se reconoce y reconcilia con la animalidad que *somos*, eso da lugar al gran mediodía y a los hijos por venir. En el final del libro Zaratustra realiza el gesto de reafirmar la dación imposible y el gesto de descentramiento antróp(ológ)ico definitivo para dar un paso (no) más allá.

Al inicio de “*Der Genesende*” se narra la historia en la que el profeta persa –durante una mañana– salta de su lecho y comienza a vociferar como un loco (*Toll*). Todos los animales se acercan asustados. Zaratustra le habla a su pensamiento más abismal para que se despierte eternamente. La escena allí narrada va aumentando la tensión en la garganta del profeta hasta que cae desplomado –casi muerto– quedando en un estado moribundo. Zaratustra no come ni bebe nada durante una semana. Los animales no lo abandonan, lo cuidan, lo alimentan, le hacen compañía en silencio, mientras él sigue conversando con su alma. Al hijo del hombre lo dejaron solo, en su Getsemaní se durmieron, en su calvario lo abandonaron, antes de que cante el gallo lo negaron hasta dejarlo morir en su cruz. Nietzsche propone un evidente contraste y una posible transvaloración. Los acusadores de la vida contra el abogado de la vida. El más cruel de todos los animales es el animal

⁴⁸⁰ Cfr. Z, “Von den drei Verwandlungen”, *KSA 4*, p. 31.

⁴⁸¹ Cfr. Z, “Das Zeichen”, *KSA 4*, pp. 407-408.

⁴⁸² Ver nota al pie n° 486.

⁴⁸³ Blanchot –haciendo referencia a las expresiones de Nietzsche cuando habla del hombre sintético, totalizador, justificador– dice que el hombre que totaliza y tiene relación con el todo ya sea bajo su dominio o por ser el instaurador, es el hombre superior, no el *Übermensch*. El discurso del hombre superior es el del *logos*. Él habla desde la lógica que no tiene intermitencia ni vacío y que ignora completamente la risa, el juego y el azar. Por ello, también debe desaparecer. (Cfr. M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, Éditions Gallimard, 1969, pp. 199-202).

humano. No hay que dejar de escuchar la voluptuosidad que hay en los lamentos y las acusaciones que esconden aquello que es llamado «pecador», «llevar la cruz» y «penitente»⁴⁸⁴. Si el cristianismo propone la exaltación de los hombres como «iguales» ante los ojos de Dios –su criatura superior–, entonces puede afirmarse que es la doctrina principal del humanismo. En este sentido, la lucha de Nietzsche contra el cristianismo es la lucha contra el humanismo. El *amor fati*, el *ewige Wiederkunft des Gleichen*, el *Übermensch*, la risa, la danza, no son más que ficciones que permiten transvalorar los valores instituidos por el humanismo y habilitar un pensamiento del (no) más allá, de un paso (no) más allá.

Al concluir su ocaso, Zarathustra sale de su estado de convalecencia teniendo claro qué es lo que vino a dar a los hombres. Sus animales lo dejan convalecer durante siete días y luego se ponen a parlotear con él. Allí lo obligan a salir de su letargo y volver a su misión. Él es el único que puede despertar y llevar la doctrina. Ese es el regalo explícito de su misión: la enseñanza del *ewige Wiederkunft des Gleichen* y el *Übermensch*. Luego, sus animales volvieron a callar honrando su silencio y alejándose. Cragolini invita a pensar que el ocaso de *Zarathustra* implica que el ser humano asuma la animalidad que es⁴⁸⁵. Zarathustra es uno más entre los animales. No hay jerarquía ontológica entre ellos, hay diferencia, pero no busca ser negada ni domesticada. El ser humano debe asumirse como otro animal. La animalidad no es un primer estado originario de un largo proceso evolutivo⁴⁸⁶. No se trata de colonizar la bestialidad o la animalidad en mí, tampoco de integrarla a mi humanidad para domesticarla. La animalidad no es algo reductible a la mismidad. Se trata de aceptar dicha alteridad en la mismidad, de comprender el animal que somos en cuanto lo viviente en nos-otros, en los otros y en toda forma posible en que lo otro viviente nos atraviese. Estamos si(gui)endo una comunidad viviente en la que

⁴⁸⁴ Cfr. Z, “Der Genesende”, *KSA 4*, p. 272.

⁴⁸⁵ Cfr. M. B. Cragolini, “Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno a la cuestión de lo viviente animal”. En: *Estudios Nietzsche. Nietzsche y Heidegger*, nº 10, 2010, p. 58. Luego en: M. B. Cragolini, *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, ed. cit., p. 79 y ss.

⁴⁸⁶ En la cuarta parte de la obra aparecen los diálogos de Zarathustra con los hombres superiores que finalmente terminarán huyendo de la prédica del profeta, ante la presencia del León y de las palomas. En “*Das Zeichen*”, el último capítulo, *Zarathustra* vuelve a levantarse por la mañana y a hablar con el gran astro como al inicio del libro, allí revela que no ha encontrado todavía a los hombres adecuados para su doctrina, en cambio sí a sus animales. Los hombres superiores aún duermen, en cambio su águila está despierta, Zarathustra está despierto. Como dice Cragolini, en la cuarta parte de *Also sprach Zarathustra* queda expresada la idea de que el tránsito al *Übermensch* implica un necesario transitar la animalidad que somos. Este devenir que somos revela al animal como “lo otro”. Cfr. M.B. Cragolini, “Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno a la cuestión de lo viviente animal”, ed. cit, p. 60.

somos *con* y *en* lo viviente. Se trata, entonces, de comprender la vida en el «*entre*»⁴⁸⁷ como un modo de «*ser-con*», pues también somos con el viviente animal. Lo animal no implica algo oculto en la carne de lo humano que debe ser domesticado, dominado o controlado. No se trata de que la educación de los animales humanos se base en un proceso de socialización y perfeccionamiento donde la humanidad borre la animalidad que somos y en ello la razón controle los instintos. La tarea genealógica que Nietzsche realiza sobre lo moral justamente viene a advertir a los seres humanos de dicho olvido. En el itinerario de su pensar, la crítica a la *ratio* socrática deviene en el reconocimiento de lo animal en lo humano, pero no como una vuelta al estado natural original sino como un lanzamiento al futuro de otro modo de ser, ni animales ni humanos: animales humanos. En esta línea es posible insertar las teorizaciones nietzscheanas en el marco de un pensamiento posthumano que habilita una ontología ético-política *zoe* perpectivada por un lado, y geo-encarnada por otro⁴⁸⁸.

A partir de una figura temporal y cíclica, Nietzsche sitúa a su lector en un escenario perceptivo donde un cuerpo viviente todas las mañanas y todas las tardes espera la llegada del gran astro y luego lo despide entre sombras. Una mañana Zaratustra se levantó con la aurora e interpeló al gran astro sobre la necesidad del *estar-con-otros* para su felicidad, si no hay a quién iluminar, si no hay cuerpos vivientes con ojos ¿cuál sería el sentido de la luz? El otro provoca la liberación de la sobreabundancia en el modo de la dación, del regalo, del vaciar la copa. Dice el texto: “¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere volver a hacerse hombre”⁴⁸⁹. Así comenzó el ocaso del profeta. Durante diez años Zaratustra se llenó de la luz y del calor del gran astro, su soledad estaba habitada por el afecto y la compañía de sus animales, pero le llegó el momento de descender y vaciarse. Los dones que trajo Zaratustra en sus manos no se reducen a la doctrina del *ewige Wiederkunft des Gleichen*, ni al anuncio del *Übermensch*. Se viene poniendo en evidencia que las enseñanzas del profeta proponen pensar de otro modo las jerarquías y

⁴⁸⁷ La noción de «entre» (*Zwischen*) la trabaja Mónica B. Cagnolini en su libro *Moradas Nietzscheana. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2006. Si bien es una noción que está presente en toda la producción de dicha obra, en la primera parte: *Zwischen y Escritura* se la encuentra particularmente desarrollada. Se retoma porque permite pensar la configuración de cualquier concepto en el entrecruzamiento de su afirmación y su negación, de las múltiples e innumerables posibilidades de las perspectivas. Nunca debe olvidarse su carácter de provisoriedad, pues no funda fondos o cimientos estables. La aglomeración de las fuerzas en la figura que se da en su entrecruzamiento es siempre provisoria, pues siempre acontece en el instante (*Augenblick*).

⁴⁸⁸ Esta cuestión se irá haciendo evidente en el tratamiento de la relación *Leib* y *Selbst* en referencia al pedido intramundano de «permaneced fieles a la tierra».

⁴⁸⁹ Cfr. Z, “Vorrede”, *KSA* 4, p. 12. *Za*, p. 34.

las relaciones ontológicas, la relación entre la *zoe* y la política, las constituciones identitarias que se producen en el *entre* de las comunidades y las subjetividades. A partir de las nuevas «prácticas» que va enseñando Zaratustra a sus discípulos se pueden evidenciar estos *done*s que el profeta deja expresados como modos de hacer que habilitarán nuevas formas de vida. Aquí se señalarán algunas de dichas prácticas que se han considerado más relevantes para pensar la posibilidad de nuevos modos de pensar, hacer y vivir.

En el §4 del prólogo Zaratustra expresa sus dieciocho bienaventuranzas. Estas dieciocho expresiones de aquello que ama Zaratustra encierran las enseñanzas del maestro y dejan indicado su don máspreciado. Aquello que ama y pide Zaratustra a los hombres no es más que lo necesario para que los seres humanos abandonen todos los «modos de ser» propios del «espíritu de pesadez». Zaratustra no viene a anunciar cómo deben ser, viene a señalar lo que debe dejar de ser, lo que debe ser desasido y transvalorado. Si las bienaventuranzas evangélicas buscaron darle forma al corazón del hombre nuevo cristiano, las 18 expresiones de amor de Zaratustra buscarán señalar el sendero para abandonar las bienaventuranzas cristianas y dejar el camino abierto para que lleguen los *Übermenschen*⁴⁹⁰.

§1

Yo amo a quienes aprenden a dar un paso (no) más allá

Mas Zaratustra contempló al pueblo y se maravilló. Luego habló así:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, –una cuerda sobre un abismo.

⁴⁹⁰ Buscando ser fiel a las enseñanzas del filósofo, aquí no se desarrollarán las 18 expresiones en forma literal ni en una lectura filológico-analítica, se abrirá una interpretación desde las prácticas que propone Zaratustra a lo largo de sus discursos pero que no todas están específicamente expresadas en dicho prólogo: caminar, dar, reír, danzar, demorarse y afirmar.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

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*.

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado⁴⁹¹.

La vida tiene que superarse a sí misma⁴⁹². Este misterio impersonal que la vida le confía a Zaratustra lo impulsa al profeta a hundirse en su ocaso. Donde hay ocaso y caer de hojas, allí la vida se inmola a sí misma por el poder. El ocaso del maestro tiene que ver con el asumirse animal humano para inmolarse a sí mismo y así poder superarse. Nietzsche asume esta máscara en busca de su propia superación. En el trascurso del cuarto libro, el profeta va identificándose con cada uno de los hombres superiores, y a su vez los va rechazando uno a uno. No hay que olvidar las palabras con las cuales el mismo pensador se autodefine “como el primer nihilista perfecto de Europa, el cual, sin embargo, en él ha vivido ya el nihilismo mismo hasta el final — el cual lo tiene tras él, bajo él, fuera de él...”⁴⁹³. Nietzsche, el profeta, el maestro, es quien se asume dentro de todas las máscaras de la *decadencia* (religiosa, metafísica, moral, cultural y social de su época⁴⁹⁴) y luego va superando cada una de ellas para *llegar a ser lo que se es*. “Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos”⁴⁹⁵. Afirma Zaratustra que quien quiera crear nuevos valores más allá de la moral establecida, debe convertirse en aniquilador y quebrantador de éstos entendiendo que se debe estar dispuesto a que caiga todo lo que tiene que caer ya que hay mucho por construir⁴⁹⁶. Para el profeta la grandeza del ser humano está en ser un puente y no una meta, por ello hay que amar su tránsito y su ocaso⁴⁹⁷. Para crear, hay que poder volar más allá de todos los condicionamientos y fundamentos. El que pudo iniciar este camino fue el león que destruyó valores y se convirtió en un inmoralista; no porque no necesitara de una moral o de un valor, sino

⁴⁹¹ Z, “Vorrede”, §4, *KSA 4*, p. 16-17. *Za*, p. 38.

⁴⁹² Cfr. Z, “Von der Selbst-Ueberwindung”, *KSA 4*, p. 146-149.

⁴⁹³ *NF*, 11 [411], *KSA 13*, p. 189. *FP IV*, p. 489.

⁴⁹⁴ Cfr. M. B. Cragolini, *Nietzsche, Camino y demora*, ed. cit., p. 57.

⁴⁹⁵ Z, “Von der Selbst-Ueberwindung”, *KSA 4*, p. 146-149. *Za*, p. 146.

⁴⁹⁶ Cfr. *Ibid*, pp. 146-147.

⁴⁹⁷ Cfr. Z, “Vorrede”, §4, *KSA 4*, p. 16.

porque no se aferro a una moral y a un valor; para ello, tuvo que dar un paso más y transformarse en filósofo-artista, en creador de valores, en un niño que juega el juego del mundo⁴⁹⁸. Cada hombre tiene que intentar ser para sí un animal de prueba:

«Dar estilo» al propio carácter –¡un arte grande y escaso! Lo ejerce aquel cuya vista abarca todo lo que de fuerzas y debilidades le ofrece su naturaleza, y luego les adapta un plan artístico hasta que cada una aparece como arte y razón, en donde incluso la debilidad encanta al ojo [...] Son las naturalezas fuertes y ávidas de dominio las que disfrutarán de su más delicada felicidad con una coacción de ese tipo, con una sujeción y perfección bajo la propia ley; la pasión de su vehemente querer se aligera ante la visión de todos los seres vencidos y serviciales, incluso cuando tiene que construir palacios y diseñar jardines, se resisten a dejar libre a la naturaleza. [...] Tales espíritus –que pueden ser espíritus de primer orden– siempre están dispuestos a modelarse y a interpretarse a sí mismos y a su contorno como naturalezas *libres*: salvajes, arbitrarias, fantásticas, desordenadas, sorpresivas –¡y hacen bien con ello, pues sólo así se hacen un bien a sí mismos! Pues una cosa es necesaria: que el hombre *alcance* su satisfacción consigo mismo –ya sea a través de este o aquel poetizar y arte: ¡pues sólo entonces se hace plenamente soportable mirar al hombre!⁴⁹⁹

En otro gesto de descentramiento del yo y del sujeto de la *ratio*, Nietzsche propone entender la tarea de «dar estilo al propio carácter» no como una formación identitaria en que la razón domina los impulsos corporales, sino como la comprensión de que la identidad se forma provisoriamente a partir del cruce de fuerzas que atraviesa a cada cuerpo en todas direcciones. Esto convierte a la tierra entera –a la cual Zaratustra pide fidelidad⁵⁰⁰– en el escenario mayor en el que el cuerpo puede ser asumido como centro de gravedad de cada animal humano. El *topos* en el cual se reunirán y se aglomerarán una pluralidad de fuerzas ya sean instintos, sentimientos, afectos; ya sean conceptos e ideas que traspasan, conmueven, espantan y deleitan a los animales humanos, que los impulsan o reprimen en sus acciones y sus proyectos, anhelos, deseos, lo que configura el material (por decirlo de algún modo) del cual cada animal humano procurará para darle un estilo

⁴⁹⁸ Cfr. Cragolini, M., *Nietzsche, camino y demora*, ed.cit., pp. 123-124.

⁴⁹⁹ *FW*, §290, *KSA* 3, pp. 530-531. *CJ*, pp. 167-168.

⁵⁰⁰ Cfr. Z, “Vorrede”, §3, *KSA* 4, p. 14.

a su propio carácter⁵⁰¹ y así *llegar a ser el que se es*. La constitución de sí mismo es comprendida como un hacer que necesita liberarse de lo ya sido para abrirse a lo porvenir. Ello lleva a entender la liberación en términos de desasimiento y la creación en términos de transvaloración. Este hacer es un acontecimiento que debe repetirse eternamente, una y otra vez, cada vez y un paso (no) más allá. Pues, la transvaloración implica un «salir de ahí».

El *Übermensch* es una nueva ficción, un error útil que Zaratustra ofrece para dibujar el horizonte vacío que ha dejado la muerte de Dios. El *Übermensch* es la ficción que designa una forma de ser para «el animal humano que viene» que es capaz de soportar una terrible pluralidad sin por ello extraviarse. La pluralidad, la diversidad, la diferencia, lo múltiple, se le presentan a los últimos hombres como un abismo, un sin sentido, pero no al *Übermensch*. Éste, en cuanto que se convierte en un artista de sí, *llega a ser* el animal humano que se asume como una transición y sabe que la meta es el camino. El *Übermensch* es el animal que sabe separarse de sí mismo, de lo que solía ser, logrando ser, una y otra vez, algo nuevo y a la vez consistente; es el ser humano que en la transición no se dispersa. Además, el *Übermensch* es la ficción que crea Nietzsche para superar el nihilismo decimonónico. Superación que deberá ser interpretada como superación de sí. Esta figura invita a andar senderos y al andarlos, hacerlos; pues nuevos son los pasos que hay que dar –tránsitos, hay que andar por donde aún no hay huellas: “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”⁵⁰².

Luego de mencionar las tres transformaciones del espíritu, Zaratustra se acerca a un maestro del buen dormir del cual le habían hablado bien y cuya fama se difundía por toda la ciudad⁵⁰³. Al escucharlo, Zaratustra ríe en su corazón, pues la idea de velar para poder dormir bien no hacía más que confirmarle que estas enseñanzas (lo) invitaban a una somnolencia vital. Ha pasado el tiempo del dormir sin soñar, Zaratustra viene a enseñar el tiempo de los despiertos que sueñan. El profeta enseña el tiempo de los animales

⁵⁰¹ Remedios Ávila Crespo en su libro *Identidad y tragedia* dedica un capítulo específicamente a esta cuestión: “Dar estilo al propio carácter”. Allí la intérprete trabaja sobre tres puntos: el rechazo de Nietzsche a la interpretación racionalista sobre la identidad y el significado, el lugar destacado que el filósofo le asigna al *Selbst* y al *Selbstüberwindung*, y las limitaciones y problemas de la posición del pensador alemán sobre dichas cuestiones.

⁵⁰² Z, “Von der schenkenden Tugend”, §2, *KSA 4*, p.100. *Za*, pp. 125-126.

⁵⁰³ Cfr. Z, “Von den Lehrstühlen der Tugend”, *KSA 4*, pp. 32-34.

humanos que logran entenderse como puente y no como meta –o, dicho de otro modo: el tiempo de los animales humanos que entienden la meta como un estar saliendo de ahí continuamente. Dicha salida implica una doble tarea: el abandono de viejas categorías y formas de vida (*Loslösung*) y la creación de nuevas (*Umwertung*), pero este ejercicio no implicará jamás llegar a un lugar definitivo. La tarea de los animales humanos en términos identitarios -tanto singulares como comunitarios- debe entenderse como el *ewige Wiederkunft des Gleichen* de un hacer que experimenta su amanecer y su ocaso una y otra vez, pero en cada retorno se efectúa una transvaloración que a su vez implica un desasimiento.

§2

Yo amo a quienes aprenden a dar(se)

Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo.⁵⁰⁴

En el cierre de la primera parte de los discursos de Zaratustra, el profeta se despide de la ciudad que su corazón amaba (*die bunte Kuh*) y les dice a aquellos que se hacían llamar sus discípulos que a partir de allí quería marchar solo⁵⁰⁵. El profeta también forma parte de la comunidad de amigos que aman alejarse⁵⁰⁶ (*Das Pathos der Distanz*). En esta oportunidad, cuando pareciera que Zaratustra había encontrado a los amigos que iban a acompañarlo en su viaje y a la ciudad en la que su corazón se sentía a gusto, vuelve a iniciar la caminata solitaria e invita a todos los que lo siguen a que dejen de hacerlo y se busquen a sí mismos⁵⁰⁷. Zaratustra entiende que se recompensa mal a un maestro si se

⁵⁰⁴ Z, “Vorrede”, §4, *KSA 4*, p. 17. *Za*, p. 39.

⁵⁰⁵ Cfr. Z, “Von der schenkenden Tugend”, *KSA 4*, p. 97.

⁵⁰⁶ Aquí se hace referencia a *Politiques de l’amitié* cuando Derrida se refiera a la comunidad anacorética. (Cfr. J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, ed. cit., p. 54).

⁵⁰⁷ Cfr. Z, “Von der schenkenden Tugend”, *KSA 4*, p. 102.

permanece adherido a sus enseñanzas. No se debe permanecer siempre discípulo. Es importante notar que en este proceso de liberación-creación aparece una reiterada insistencia de Zaratustra a no tener discípulos. La exhortación no es solamente al seguidor, él también le exige al maestro que suelte y no se aferre a nadie. Cada quién tiene su viaje. Por ello el maestro anuncia la imposibilidad de convertirse en maestro. Empezar a ser maestro es comenzar a dejar de serlo. Nadie debe quedar adherido a las palabras dichas por el maestro, sin embargo, es necesario que haya oídos que reciban el mensaje que se está pronunciando. Zaratustra exhorta a sus oyentes a no convertirse en hombres-masa ni en discípulos-rebaño. Es necesario que se desaprenda lo aprendido⁵⁰⁸ continuamente. No hay que quedar adherido ni a las enseñanzas del maestro, ni a las propias vivencias que la vida ofrece. El modelo zaratustreano arroja a sus seguidores al destino de hacer un camino propio cada vez que implica un estar abandonando continuamente las huellas del andar del otro. El dar(se) del maestro se traduce en un vaciamiento de sí y una desligadura de sus enseñanzas y de sus oyentes. La constitución de sí mismo consiste necesariamente en un proceso de incorporación y apropiación del entramado metafórico en el cual cada animal humano inicia su proceso de socialización y subjetivación. Cada *Leib* es atravesado por una multiplicidad de fuerzas a partir de las cuales se constituye *Ich*. Dicha constitución hay que comprenderla en términos de tensión entre la singularidad del «somos» como comunidad de lo viviente –y lo no viviente– y la singularidad de *Leib-Selbst*. Luego, vendrá un proceso de desapropiación pero que no implica un vaciamiento en términos de nihilización identitaria –en este punto se evidencia que el desasimiento siempre viene asociado a la transvaloración. Nietzsche lo deja señalado en el primer párrafo del prólogo cuando Zaratustra bendice la copa que se desborda dejando fluir de sí misma el agua de oro a todas partes para que resplandezcan sus delicias. La copa siempre quiere volver a vaciarse. Esto permite pensar el proceso de apropiación y de desapropiación como aquello que retorna eternamente. En el juego está el sentido, en ese pasaje de estados en el que el *Selbst-Leib* se llena de esa multiplicidad

⁵⁰⁸ Para el desarrollo de esta temática se han tenido en cuenta los aportes de los trabajos de Denis Viennet, “Notes sur la *Formation* à partir d’une lecture de Nietzsche”, en: *Philosophique*, Annales littéraires de l’Université de Franche-Comté, n° 10, 2007, 97-104; M. B. Cragnolini, “Extrañas enseñanzas: Nietzsche-Deleuze”, dictada en: Jornadas “*O devir do mestre. Entre Deleuze e a educação*”, II Coloquio Franco-Brasileiro de Filosofia da Educacao, UERJ, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 18-19 noviembre, Rio de Janeiro; María Cristina Franco Ferraz, “Nietzsche Educador: Negatividade, Afirmção e Antropofagia”, en: Vânia Dutra de Azeredo (organizadora), *Nietzsche: filosofia e educação*, Ijuí, Ed Unijuí, 2008, pp. 101- 114; Rosa Maria Dias, *Nietzsche educador*, Editora Scipione, São Paulo, 2000, pp. 89-111.

de fuerzas que confluyen en él identificándose en algún sentido provisorio⁵⁰⁹ pero que a la vez es un continuo tránsito en que debe vaciarse, pero no en un acto voluntario y premeditado, jugar el juego es su ocupación y su cuidado. Aprender a dar(se) es justamente esta virtud que (se) dona y por ello no puede ocupar su tarea en la conservación de sí, ni de otros, ni de ciudades, ni de conocimientos, ni de patrias, ni de afectos. Poder es esa virtud –dice Zaratustra. Por eso Nietzsche la representa con la metáfora del oro al cerrar el primer párrafo de “Von der schenkenden Tugend” en el que los discípulos como gesto de despedida le regalan el bastón en cuyo puño de oro se enrosca una serpiente. Ese metalpreciado por los hombres que, además, tiene la particularidad de ser escaso, es un metal que brilla y que al recibir luz devuelve gratuitamente más luz, incluso un resplandor que enceguece⁵¹⁰. La serpiente que se arrastra como signo de un conocimiento que debe guiar a los discípulos hacia la permanencia fiel a la tierra y no buscar un conocimiento más allá del sol. La virtud que hace regalos trae el sentido del desasimiento como el sentido de la transvaloración. No quedar adheridos ni dejar de crear nuevos sentidos intramundanos serán las prácticas para poder pensar la figura del maestro que no tiene discípulos y no debe tenerlos.

En segundo lugar, Zaratustra no quiere domesticar a nadie, su propuesta es la transvaloración. La repetición no tiene que ver con un proceso de domesticación en que se homologan las identidades de los discípulos con la identidad del maestro. El dar(se) zaratustreano implica un hacer sin contenido. Lo que importa es la obra, el hacer. Zaratustra no aspira a su felicidad, aspira a su obra⁵¹¹. El amor que se dona es lo que mueve al *Selbst* fuera de sí, lo lleva del yo hacia el otro -dice Lemm⁵¹². La copa se desborda, el sol resplandece y también su luz inunda el mundo desparramándose sobre todas las cosas sin distinciones ónticas, ontológicas ni metafísicas. El gran astro se dona al otro sin restricciones ni condiciones, incluso sin conciencia de su hacer. Lemm afirma que en el donar zaratustreano se opera un descentramiento del yo⁵¹³. Ahora bien, tal

⁵⁰⁹ Expresa Zaratustra que la virtud es el sí-mismo, esa gran razón que no es el yo sino que hace yo (Cfr. Z, “Von den Tugendhaften”, *KSA 4*, p. 121).

⁵¹⁰ Esta lectura se apoya en afirmaciones de Lemm: “En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche usa el oro (el metal y el color) como una metáfora para describir a la virtud que dona. El oro aparece como «una imagen del valor supremo» porque, al igual que la virtud que dona, es «poco común [*un-gemein*] e inútil [*unnützlich*] y resplandeciente [*leuchtend*], y suave [*mild*] en su brillo» (V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 178)

⁵¹¹ Z, “Das Honig-Opfer”, *KSA 4*, p. 295.

⁵¹² Cfr. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, ed. cit., p. 182.

⁵¹³ *Ibid*, p. 183.

descentramiento es acompañado por un insistente pedido de fidelidad a la tierra. El amor al ser humano que predica Zaratustra al Santo, junto con la necesidad de sostener una creación de sentido intramundana, permite afirmar que la figura del *Übermensch* no sólo habilita un pensamiento posthumano, además propone que se piense desde una posición geo-encarnada y *zoe* perspectivada. El amor que se dona no es un gesto distributivo ni compasivo, tampoco es una limosna. No es un gesto de justicia ya que no busca equilibrar las proporciones. La mano de Zaratustra no descansa nunca de dar⁵¹⁴. Zaratustra sube la vara de la virtud hasta lo (im)posible. Está provocando el derrumbe de las mezquinas prácticas que la virtud empequeñecedora⁵¹⁵ ha promovido durante cientos de años. Zaratustra viene a anunciar el rayo que es el *Übermensch*.

Yo amo a aquel que su alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso.⁵¹⁶

A partir de la problemática de la huella o de la diseminación, expresa Derrida⁵¹⁷ que el don puede tener lugar con ese olvido desbordante o ese desbordamiento olvidadizo en que la operación subjetiva dentro de la lógica del capital (se) produce con plusvalía. Este plus que se opera en la relación directa que tanto Nietzsche como Derrida señalan entre el dar y el olvidar, es parte de una producción -ya sea consciente o inconsciente- que acontece en el sujeto de cálculo pero que a la vez no le permite completarse en una totalidad cerrada, identificable, encuadrada y comedida. Lemm propone interpretar a aquello que «actúa» en el donar como el olvido del animal⁵¹⁸. Es decir, el donar no es una virtud humana, sino animal. “La posibilidad de donar depende de algo otro que sí misma y superior a ella: depende de la recuperación de la otredad animal como una fuerza de vida desbordante que hace posible que el individuo entre en una relación de donación con los otros”⁵¹⁹. Cragnolini⁵²⁰ enfatiza esta idea evidenciando como el don es lo que rompe con la lógica del mercado y, por tanto, con la del sujeto de cálculo. En este sentido,

⁵¹⁴ Cfr. Z, “Das Nachtlid”, *KSA 4*, p. 136.

⁵¹⁵ Cfr. Z, “Von der verkleinernden Tugend”, *KSA 4*, p. 211 y ss.

⁵¹⁶ Z, “Vorrede”, §4, *KSA 4*, p. 18. *Za*, p. 40.

⁵¹⁷ Cfr. J. Derrida, *Donner le temps*, ed. cit., p. 132.

⁵¹⁸ Cfr. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 188.

⁵¹⁹ *Idem*.

⁵²⁰ Cfr. M. B. Cragnolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed. cit., p. 130.

enseñar al *Übermensch* es un gesto deconstructivo de las prácticas subjetivas modernas que se sostienen sobre un yo autosuficiente, autónomo y consciente de sí mismo que busca controlar todo a partir de la objetivización matemática de toda la realidad y que fundamenta su eticidad en la reciprocidad proporcionada, equivalente y justa.

§3

Yo amo a quienes aprenden a reír a carcajadas

Zaratustra el que dice verdad, Zaratustra el que ríe verdad, no un impaciente, no un incondicional, sí uno que ama los saltos y las piruetas: ¡yo mismo me he puesto esa corona sobre mi cabeza!

Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojé esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, *aprendedme* – ¡a reír!.⁵²¹

Aprender a reír. La risa alivia el dolor del mundo. Esto significa asumir el dolor como parte de la vida pero con una risa trágica que supera el pesimismo romántico y lo transvalora. Nietzsche descubre que hay algo en *Die Geburt der Tragödie* que resistió el romanticismo a la wagneriana⁵²² más allá de los fondos metafísicos de la madres del ser y los consuelos estéticos fuertemente moralizantes. En el derrotero de su pensamiento se ha ido desligando de todo ese ropaje para quedar solo ante Dionysos riendo, danzando y jugando⁵²³.

⁵²¹ *GdT*, “Versuch einer Selbstkritik”, §7, *KSA I*, p. 22. *NdT*, p. 38. Nietzsche sintetiza lo ya escrito en la cuarta parte de *Also sprach Zaratustra*, “Vom hoherem Menschen”, §18, §19 y §20, pp. 366-368.

⁵²² *Ibid.* p. 10.

⁵²³ En esta misma línea interpretativa afirma Jara que “Dioniso es una de las dos figuras claves a través de las que Nietzsche intenta comprender el fenómeno de lo griego, para señalar a partir de allí la posibilidad de otro comienzo de la vida, no cristiano ni metafísico; uno en que se afirme humanamente lo que aquellos dos han mantenido sistemáticamente marginado o negado como ámbito desde el cual poder comprender y asumir el reiterado nacer, acontecer y morir del hombre: *el cuerpo*, como encrucijada y operador de cambio

La risa⁵²⁴ que pide Zaratustra tiene tres antecedentes: la tragedia, la crítica antimetáfrica de *Menschliches, Allzumenschliches*, la jovialidad de *Die fröhliche Wissenschaft*. La risa desde la perspectiva de lo trágico es presentada por Nietzsche desde una tensión con lo cómico. En la tragedia se experimenta el pasaje de la alegría a la angustia, en cambio en la comedia se pasa de la angustia a un estado de alegría. La diferencia entre ambas estará marcada por la duración, la frecuencia y la profundidad de dichas vivencias⁵²⁵. La risa suele darse de un modo más momentáneo y frecuente que aquello que genera estremecimiento. En este sentido, si bien el miedo ha sido puesto en el origen del Estado por ser considerado como un estado natural, Nietzsche invita a pensar que la risa es algo mucho más frecuente como respuesta ante las cosas que se experimentan y busca resignificar su valor. En el verano del 1885, Nietzsche escribe en sus cuadernos que es justo que el animal más infeliz y melancólico sea el más jovial y se haya inventado la risa para aligerar el sufrimiento⁵²⁶. Ante el absurdo y el sinsentido del mundo y de la existencia es necesario que surja la risa como respuesta. Reír ante la muerte de las naturalezas trágicas a pesar de la comprensión, del sentimiento y de la compasión que se les guarde, evidencia que dicha capacidad logra superar el consuelo del arte trágico. En este sentido el placer estético-trágico por el cual el mundo y la existencia tenían sentido se transvalora en la capacidad de reír. Se puede asumir el sentido trágico superando la moralización y la compasión que implicaban a partir de la risa. Como deja expresado en “Versuch einer Selbstkritik”, la superación del consuelo romántico pesimista se logra a partir de la risa antimetáfrica que entiende el aspecto cómico de lo trágico asumiendo el dolor como parte de la existencia. En este sentido, la risa cómica cumple una doble función: expresa el dolor del ser humano al mismo tiempo que lo libera. Esa liberación es el distanciamiento que se genera en la transformación. El camello se transforma en León –el espíritu de pesadez en espíritu libre– porque se logra soltar una

de los sentidos y los afectos, pero también de los conceptos y las ideas”. Cfr. J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo*, ed. cit, p. 41.)

⁵²⁴ El artículo “La risa y el «consuelo intramundano»: El arte de trascenderse y superar en Nietzsche” de Luis de Santiago Guervós ha permitido pensar la dimensión estética de la risa ya que el intérprete propone pensar a la risa desde una teoría del arte del consuelo intramundano, (*Estudios Nietzsche*, N° 1, 2000, p. 145 y ss.) y por otro lado, lo que aquí se interpretará como la dimensión política de la risa se estructuró a partir de la distinción que Cragnolini propone entre risa disolvente y risa constructiva. La intérprete entiende que la risa en Nietzsche cumple dos funciones, una crítico-deconstructiva y la otra positivo-afirmativa (Cfr. Mónica B. Cragnolini, “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en: M. B. Cragnolini y G. Kaminsky, *Nietzsche actual e inactual*, Vol II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1996).

⁵²⁵ Cfr. *MA I*, §169, *KSA 2*, p.158.

⁵²⁶ Cfr. *NF*, 36 [49], *KSA 11*, p. 571. Esta expresión también la repite en el fragmento 37 [3], *KSA 11*, p. 576.

carga pesada: la moral metafísico-cristiana. La risa del león permite «salir de ahí» y dar un paso (no) más allá dando lugar a la risa del niño que permite abandonar el espíritu libre para transformarse en *Übermensch*. Esta es la carcajada⁵²⁷ que pide Zaratustra a los hombres superiores en la cuarta parte cuando santifica el reír⁵²⁸. Una carcajada que no solamente sea capaz de hacer temblar los cimientos que sostienen los edificios conceptuales en los cuales se aferran su pequeñas virtudes y sus anquilosadas creencias, también debe ser capaz de abrazar la jovialidad de quien juega a crear nuevos conceptos para transitar el abismo sin perderse ni extraviarse en el tránsito y ocaso, pues el *Übermensch* debe aprender a conservarse a sí mismo intramundaneamente.

Ante la seriedad y la gravedad de la verdad y del saber docto que hereda la ciencia del conocimiento sagrado del cristianismo, Nietzsche propone una ciencia jovial. La *gaya scienza* es una provocación al saber metafísico. Éste es representado como un conocimiento acerca de la realidad que se presenta en forma seria, fundamentada y con una tradición legitimada que garantiza su credibilidad. En el §327 de *Die fröhliche Wissenschaft* el intelecto es definido como una máquina pesada, sombría y rechinante que ante la gravedad de la verdad solamente permite la actitud de la seriedad. El pensador jovial pone en cuestión dicho prejuicio mostrando la ridiculez de dichas apreciaciones. Liberarse de dicha carga no puede más que generar un alegre alivio. La idea de verdad como algo absoluto que se apoya sobre la metafísica y la moral se ha convertido en la piedra de Sísifo. La *gaya scienza* termina de preparar el camino para la llegada del maestro. La risa del león rompe su corazón venerador y alcanza la independencia⁵²⁹. Criticar todo lo venerado hasta poder dar el tercer paso hacia la gran decisión: adoptar una posición positiva, la de afirmar. No hay más dioses en los cielos ni hombres sobre la tierra que merezcan ser venerados. No hay nada por encima ni nada por debajo que pueda someter a los seres vivientes. Ante tal abismo, la risa de niño se estremece y regocija, pues no siente náusea ni se acongoja ante la nada. Asume jovialmente la gran responsabilidad de arrogarse el derecho a crear, a hacer, a actuar. Ya no desde la culpa sino desde la inocencia. Por ello puede alegrarse de la tarea y aprobar afirmativamente

⁵²⁷ Aquí se utiliza la figura de la carcajada porque permite visualizar el aspecto disruptivo, molesto y desbordante; como también el brotar de una fuerza incontenible que se expresa en todo el cuerpo irradiando espacialmente su frecuencia sonora incluso más allá de lo perceptible. La carcajada ofusca a los cuerpos enfermos de seriedad metafísico-moral, contagia a los cuerpos joviales, como también anima a los moribundos.

⁵²⁸ Z, “Vom höheren Menschen”, §20, *KSA 4*, p. 368.

⁵²⁹ Aquí se alude al camino hacia la sabiduría que propone Nietzsche en: *NF*, 26 [47], *KSA 11*, pp. 159-160.

todo aquello que en su pensamiento anda con pies ligeros. En ese sentido, la tensión entre el «no» del León y el «sí» del niño también son elementos que permiten interpretar la idea de transformación (*Verwandlung*) desde las nociones de desasimiento-deconstructivo (*Loslösung*) y la transvaloración-afirmativa (*Umwertung*). La risa puede ser interpretada como una estrategia estético política que permite deconstruir los sentidos provocando la necesidad de transvaloración de los mismos.

§4

Yo amo a quienes aprenden a danzar

Para andar sobre los abismos será necesario no sólo aprender a reír, también aprender a danzar con pies ligeros. En las páginas del Zarathustra una y otra vez se evocan las figuras de la danza, el baile y la canción. Estas figuras permiten expresar mejor la relación entre fuerzas que acontece en(tre) los cuerpos. Pensar la danza como metáfora de la *Wille zur Macht* permite sostener como parte de su devenir el momento de la fricción, del conflicto y de la lucha, pero no se reduce a ello. Los momentos de armonía no implican la destrucción del otro, pero tampoco niegan la posibilidad del *polemos*. En la danza hay momentos para la guerra y momentos de paz; surge la armonía, pero también acontece el caos. Interpretar la relación de fuerzas bajo la figura de la danza habilita pensar tránsitos y enlaces entre las nociones de juego, azar y necesidad, como –también– relaciones de dominio y seducción. Todo fluye entre un compás y otro, de un paso a un salto, en forma lenta y con celeridad. La danza se despliega con toda su fuerza plástica permitiendo una interpretación estética de la lucha que se establece entre las fuerzas. La danza abre, despliega, juega, es dinámica y es jovial, también puede ser triste, emblemática o trágica, y tiene la potencialidad de transformar el sufrimiento en alegría. La danza tiene ritmo, estilo y pausa. En *Also sprach Zarathustra*⁵³⁰ aparecen dos momentos dedicados al baile en los que Zarathustra canta y baila con la *vida*. En el segundo canto —aún más que en el

⁵³⁰ Cfr. Z, “Das Tanzlied”, p. 139 y Z, “Das andere Tanzlied”, *KSA 4*, p. 282.

primero— puede notarse cómo se establece un juego, una danza de acercamiento, de alejamiento, de amor y de odio, de adulación y de burla, de huida, también de encuentro. Zaratustra ha alcanzado una sabiduría que en el primer canto era asociada directamente con la vida; en cambio, en el segundo canto la vida no aparta su amor a Zaratustra mientras él no se aparte de la sabiduría. Zaratustra aprendió a tenerse en pie y a caminar y a correr y a saltar y a trepar y a bailar por encima de todas las cosas⁵³¹... su alfa y su omega es que todo lo pesado se vuelva ligero; todo cuerpo, bailarín; todo espíritu, pájaro⁵³². En el cierre de la tercera parte escribe Nietzsche:

Si alguna vez extendí silenciosos cielos encima de mí, y con alas propias volé hacia cielos propios:

Si yo nadé jugando en profundas lejanías de luz, y mi libertad alcanzó una sabiduría de pájaro:-

-y así es como habla la sabiduría de pájaro: «¡Mira, no hay ni arriba ni abajo! ¡Lánzate de acá para allá, hacia adelante, hacia atrás, tú ligero! ¡Canta!, ¡no sigas hablando!»⁵³³

Por ello, Zaratustra les reprocha a los hombres superiores que no hayan aprendido a bailar por encima de sí mismos⁵³⁴. En la danza lo que se expresa es el poder afirmativo que necesita un espíritu libre –el león, y más, el *Übermensch*. En la danza se pone en juego la fuerza plástica libre y creadora que es Dionysos. En la danza no hay sentido establecido previamente, la única finalidad es danzar. El placentero hacer del baile, el cuerpo librado a la música y al canto para que su fuerza lo atravesara y lo lleve, lo guíe libremente encontrando eternidad en ese sucesivo instante que deviene –y se desea que siempre continuamente siga deviniendo, una y otra vez, cada vez. La danza puede ser considerada como una figura privilegiada para representar el tránsito entre el ser y el estar, entre el estar y el ser. Las fuerzas se aglomeran de una forma y de otra, unas con unas y otras con otras y vuelven a seducirse y a jugar y a establecer nuevas

⁵³¹ Cfr. Z, “Vom Geist der Schwere”, *KSA 4*, p. 242.

⁵³² Cfr. Z, “Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied)”, *KSA 4*, pp. 290-291.

⁵³³ *Idem. Za*, pp. 322-323.

⁵³⁴ Cfr. Z, “Vom höheren Menschen”, *KSA 4*, p. 367.

aglomeraciones y las mismas nuevamente, todo es juego. Eternamente el mismo juego que en su repetición inserta la diferencia.

¡Cuán ávida se acerca esta ola, como si tuviese que alcanzar algo! ¡Cómo se arrastra con una prisa que provoca pavor hasta dentro de los más profundos rincones de las cavidades rocosas! Parece que quiere adelantarse a alguien; parece que allí se esconde algo que tiene valor, un alto valor. –Y luego regresa, algo más lenta, aún completamente blanca de emoción– ¿está desilusionada? ¿Encontró lo que buscaba? ¿Aparenta estar desilusionada? –Pero ya se acerca otra ola, más ávida y más salvaje todavía que la primera, y también su alma parece estar llena de secretos y del deseo por extraer tesoros. Así viven las olas –¡así vivimos nosotros, los que queremos!–, no diré más⁵³⁵.

§5

Yo amo a quienes aprenden a demorarse

El caminante no sólo debe ir ligero, además, de aprender a demorarse. Una demora que está siempre signada por lo provisorio. La demora no solamente es una práctica subjetiva que deconstruye las prácticas del progresismo moderno que no puede ni debe detener la máquina de la producción (y la devastación) humana sobre la tierra. También, la demora está vinculada con otras dos prácticas: leer lento y rumiar. El llamado a los lectores lentos aparece especialmente en el prólogo de *Morgenröte* que Nietzsche incluye en la reedición de 1886⁵³⁶. El rumiar como práctica es enunciado por el mendigo voluntario en la cuarta parte de *Also sprach Zarathustra*. Nietzsche vincula ambas prácticas en el cierre del prólogo de 1887 de *Zur Genealogie der Moral* cuando expresa el modo en que él entiende la interpretación:

⁵³⁵ *FW*, §310, *KSA* 3, p. 546. *CJ*, pp. 180-181.

⁵³⁶ Se retoma en el último §15 del capítulo 8.

En el tratado tercero de este libro he ofrecido una muestra de lo que yo denomino «interpretación» en un caso semejante: –ese tratado va precedido de un aforismo, y el tratado mismo es un comentario de él. Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada – y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten «legibles»–, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, no «hombre moderno»: *el rumiar...*⁵³⁷

La lectura lenta implica el rumiar, ese es el modo de interpretación en el cual Nietzsche espera que los filósofos del futuro trabajen⁵³⁸. La exhortación a devenir vaca habilita un nuevo modo de habitar sobre la tierra. En este sentido, Nietzsche está proponiendo otro modo de constitución subjetiva que invita a desaprender el modo de habitar de la subjetividad moderna. Otra vez, el filósofo propone prácticas formativas que disputan los sentidos hegemónicos vigentes. La figura de la demora evidencia un modo de apropiación que no sólo conduce a la desapropiación y la no conservación, también, invita a otro modo de ser respecto al tratamiento de aquello que necesariamente cada animal humano se apropia para constituirse a sí mismo y formar parte de un entramado social.

Demorarse no es perder el tiempo en pos de un proyecto que debe continuar hacia una meta definida. Perder el tiempo, es quedarse adherido y demorarse en cierta vivencia, en cierta experiencia del viaje que es la vida porque también hay que aprender a desasirse del desasimiento en una demora provisoria. En este sentido, la demora es necesaria en la lectura, en la escritura, en la constitución de sí, en el desasimiento, etc. En el prólogo de *Morgenröte* la figura de la demora aparece vinculada a la metáfora del hombre-topo que es quien cava, perfora y mina subterráneamente. Dice Cragolini que “Nietzsche ha horadado «despacio» los fundamentos de la moral, el origen de los valores, el sentido de

⁵³⁷ *GM*, “Vorrede”, §8, *KSA 5*, p. 255-256. *GMe*, p. 26.

⁵³⁸ En esta línea interpretativa dice Jara: “Y sin embargo estas casi inhumanas diabluras, estupideces y locuras de la química de las interpretaciones es lo que Nietzsche se atreve a pedir a sus lectores. Por ello les recomienda disponer de una buena dentadura y de un buen estómago. Ellos parecieran haberlos perdido o haber olvidado usarlos, a cuenta de aquella creencia milenaria en aquel mundo dominado por Dios que terminó convirtiendo al hombre en un animal débil, manso, doméstico, mediocre, cuya visión cansa, y que, por eso mismo, ha dado lugar al nihilismo que se cierne sobre Occidente, cuya superación Nietzsche busca iniciar precisamente a través del anuncio de la muerte de Dios” (J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo*, ed. cit., p. 39.)

los deberes. Y lo ha hecho con este espíritu subterráneo del topo, del crítico que pasa inadvertido para los demás, en la medida en que trabaja los intersticios, en las fisuras”⁵³⁹. Como dice Nietzsche, el prólogo llega tarde, pero no demasiado tarde. ¿Acaso no estamos siempre a tiempo? El trabajo de la crítica es un trabajo lento que implica demoras, demoras en la lectura pero también en la escritura. Cavar túneles en los cimientos del pensamiento, roer raíces, martillar tallos, desplantar bulbos, todas tareas que requieren tiempo y dedicación. Aprender a demorarse tanto en la lectura y en el rumiado como en la escritura y en la constitución de sí, implica pensar las prácticas de constitución subjetiva y comunitaria como una tarea estética y política. Por un lado, se promueven formas de constitución subjetiva que no tiene que llegar a ser de un modo definido previamente ni de forma urgente. El *Übermensch* no tiene apuro en llegar a alguna meta, su tarea es abandonar aquellas ficciones que ya no son habitables para poder dejar la piel de la tierra liberada de sus enfermedades o al menos de los modos de ser de los animales humanos que la devastan. En *Menschliches Allzumenschliches* se convoca a ese lector que no tiene prisa, que no devora. Al lector que no tiene que llegar a ningún lugar, sólo «salir de ahí». Esto implica el desasimiento de la ascesis docta de los hombres superiores, el desasimiento de la apropiación de los últimos hombres, para transvalorarse en múltiples perspectivas.

Al cerrar el relato de la tercera transformación del espíritu, Nietzsche dice que Zaratustra residía en la ciudad que es denominada de «La Vaca Multicolor» (*die bunte Kuh*⁵⁴⁰). Esta expresión seguramente haya sido cuidadosamente elegida por Nietzsche para abrir los discursos que están destinados a todos y a nadie. Jara señala que en esta imagen que inicia el camino profético de Zaratustra, se presenta lo «multicolor» como calificativo del sustantivo «vaca»⁵⁴¹, y que, a su vez, éste debe ser identificado con la acción de rumiar, es decir de interpretar pero en clave multicolor. En este sentido, puede afirmarse que la interpretación después de la muerte de Dios necesita salir de las lecturas

⁵³⁹ *Ibid*, p. 15.

⁵⁴⁰ Esta expresión aparece cuatro veces en la obra: *Z, KSA 4*: “Von den drei Verwandlungen”, p. 31; “Vom Baum am Berge”, p.51; “Von der schenkenden Tugend”, § 1, p. 97 y “Von den Abtrünnigen”, §2, p. 230. En la primera y en la cuarta cita cierra el capítulo y en las otras dos lo abre. Por lo general, simplemente se refiere a alguna posición de tránsito de Zaratustra por dicha ciudad que el profeta amaba, pero no ofrece otros datos. En la nota 39 de la traducción al español de Sánchez Pascual se aclara que dicha expresión es una traducción literal del nombre de la ciudad Kalmasadalmyra (*Za*, p. 448.). Si bien el dato ofrecido por el intérprete español es interesante, aquí se busca destacar la vinculación entre la figura de la «Vaca» desde la práctica ya enunciada del rumiado y lo «multicolor» como la búsqueda de la perspectiva.

⁵⁴¹ Cfr. J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo*, ed. cit., p. 34.

monótono-teístas para abrir múltiples sentidos y senderos. Lo «multicolor» es una metáfora que señala la búsqueda de la pluralidad y de la(s) perspectiva(s). Nietzsche no apuesta a una pluralidad desarticulada ni a una multiplicación de perspectivas dispersas. Él quiere llegar a entender todo pero sabe que no hay un camino unívoco. Para transitar los abismos se necesita del perspectivismo, y éste sólo se hace comprensible desde un pensar ligero, desde la risa y la danza desbordante y armónica de Dionysos. En el final de su camino Nietzsche se jacta de haber sido muchas cosas y de haber habitado muchos lugares para «poder llegar a ser una única cosa». En cada uno de sus metáforas, en cada uno de sus figuras, en cada uno de sus personajes, Nietzsche va haciendo un trabajo de desapropiación de sí. Cada fragmento es y no es Nietzsche. Toda identidad es una unidad plural siempre abierta, atravesada por lo otro, lo diferente. Una identidad que se expresa en unidad pero que a la vez es múltiple. Unidad plural bajo un nombre propio desapropiado. La noción de mismidad queda completamente estallada, no es posible ver en la persona de Nietzsche una singularidad idéntica a sí misma. Como expresa Lemm⁵⁴², ello queda claramente expresado en su rechazo a ofrecer una obra filosófica sistemática y cerrada. Él apuesta por una obra que refleje una pluralidad de perspectivas que no se excluyen ni se complementan entre sí, sino que constituyen el reflejo de la auto-superación del filósofo. El *Übermensch* es el camino para llegar a una unidad plural que ofrece una ficción más rica y plena de sentido.

§6

Yo amo a quienes aprenden a afirmar la vida

La noción de vida en el pensamiento de Nietzsche aparece directamente vinculada a la noción de *Wille zur Macht*. Para sostener dicha interpretación aquí se propone tener en consideración algunas cuestiones que se han venido afirmando. En primer lugar, la pregunta a cerca del «quién» de la voluntad. Al haber operado Nietzsche un

⁵⁴² Cfr. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 243 y ss.

descentramiento de la categoría de sujeto en el accionar individual⁵⁴³ y eliminado la posibilidad de un ser trascendente que mueva los hilos desde las sombras, no ha dejado margen alguno para interpretar la noción de voluntad desde una concepción metafísico-antropomórfica como tampoco antropocentrada. A su vez, estas afirmaciones impactan sobre la perspectiva en que es posible interpretar la noción de *Macht*, pues al no haber un agente singular, autónomo y soberano que conduzca el hacer, no es correcto interpretar el poder específicamente bajo la noción de dominio⁵⁴⁴. El poder está atravesado por la infinidad de posibilidades que potencialmente podrían configurarse en la relación entre fuerzas. La voluntad es la pluralidad de fuerzas que operan y que van ofreciendo diversos modos en que la vida se va expresando. La noción de vida hay que interpretarla en ese sentido amplio en que no hay jerarquía entre sus diversas expresiones y todas ellas deben poder ser afirmadas⁵⁴⁵. El amor que expresa Zaratustra a quienes aprenden a afirmar la vida aparece vinculado al amor que el profeta expresa al tránsito, al ocaso, a lo intramundano, a lo viviente, etc. El *amor fati* también se inscribe en esta línea poniendo en tensión toda expresión de amor que busca trascender lo terrenal (Platón, el cristianismo, etc.)⁵⁴⁶. El amor a la vida expresado en términos afirmativos es la consolidación del nihilismo futuro como la forma onto-política que permite el abandono definitivo de toda expresión de decadencia. Zaratustra invita a vincularnos de otro modo

⁵⁴³ Es importante aclarar que el descentramiento no es aniquilación. La categoría de sujeto sigue siendo una ficción útil mientras no vuelva a enlazarse a la idea de soberanía y autonomía. En este puede apreciarse claramente la crítica a los humanismos occidentales.

⁵⁴⁴ Paul Glenn se propone pensar la posición política de Nietzsche desde *El Anticristo*, mostrando que su posición epistemológica de la no-dicotomía del mundo no es solamente una oposición a la mirada metafísica del mundo cristiano sino también una posición moral y política. En dicho escrito Nietzsche es considerado un pensador político que trae una luz diferente para pensar la política. Este aporte nos permite pensar que el método en Nietzsche no es solo una apuesta estética sino también política. Cfr. Glenn, Paul E., "The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology", en: *Political Research Quarterly*, Sage Publications, Inc. on behalf of the University of Utah, Vol. 57, No. 4, Dec., 2004, pp. 575-583. Las lecturas tradicionales de filosofía política solo reconocen una temática política en la filosofía nietzscheana en la cuestión teórica desarrollada en su concepto de voluntad de poder. Muchas de estas miradas, siguiendo las primeras interpretaciones heideggerianas, circunscriben dicha noción al ámbito del dominio. En dicha lectura la política queda empobrecida a un aspecto de su potencialidad. (Cfr. Warren, Mark, "Nietzsche and Political Philosophy", en: *Political Theory*, Sage Publications, Inc., Vol. 13, No. 2, 1985, pp. 183-212). En esta producción la noción de política queda ampliada desde la idea nietzscheana donde afirma que la voluntad de poder es la vida.

⁵⁴⁵ En esta línea interpretativa se encuentra la lectura biopolítica de Esposito que habilitó desde su noción de *zoe*-igualitarismo un pensamiento que aquí se ha denominado como *zoe* perspectivado. Cfr. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 121 y ss.

⁵⁴⁶ En sus escritos de 1876 ya dejaba expresada Nietzsche la idea de que todo ser humano se va haciendo de ciertas recetas para soportar la vida en forma leve. No para hacer de ella algo leve sino para afrontarla con levedad. Si bien hay quienes quieren presentarla como algo gravoso (ascetismo) y paso seguido ofrecer sus recetas. Esto implica un arte de vivir que se va aprendiendo en el caminar. (cfr. *NF*, 16 [7], *KSA* 8, p. 288.

con la vida lo cual tiene –por lo menos– dos consecuencias concretas: asumir que no controlamos la vida pues el ser humano no es el centro del universo ni tiene superioridad sobre ninguna entidad existente; todo lo contrario, su vida depende de su entorno tanto vital como no vital. Lo viviente no es independiente de lo no viviente. Los modos de vida se configuran estético-políticamente en la forma en que se habita el mundo y en las relaciones entre el ser humano y el entorno, y en dicho habitar implican una responsabilidad ética. Esta es la segunda consecuencia directa, pues ese modo de habitar es una construcción humana que supone concepciones ontológicas, antropológicas y teológicas que se transmiten entre generaciones y sedimentan en el entramado metafórico a partir del cual se constituye la identidad comunitaria y singular.

La temática de la afirmación de la vida es una cuestión central en las enseñanzas que trae Zaratustra a los hombres, ya que él ama a quienes trabajan en la invención y construcción de una casa para el *Übermensch*⁵⁴⁷. Es decir, quienes se ocupan de preparar la tierra, a los animales y a las plantas, para el momento en que acontezca el ocaso de los modos humanos de habitar que son decadentes y deben ser desasidos. La enseñanza de Zaratustra no sólo pasa por el enunciado de ciertas ficciones nuevas con las cuales viene a disputar el sentido onto-político con las dominantes, también pasa por las formas de hacer que habilitan sus prácticas –las que critica y las que propone. Para abordar dicho tema es importante retomar la crítica que hace a la formación en términos de domesticación. La noción específica la utiliza a partir de los *Nachgelassene Fragmente* de 1884⁵⁴⁸. En un fragmento de 1888⁵⁴⁹, presentándose como el anti-Darwin, Nietzsche se pregunta sobre el valor definitivo que puede llegar a tener la domesticación (*Domestikation*). Allí toma como punto de partida la idea darwinista de que los procesos de domesticación pueden llegar a ser profundos hasta el punto de atribuirle a las especies, en el proceso de selección natural, una metamorfosis lenta e infinita que va creando ventajas -o no- en las futuras herencias –como si representaran una posible desnaturalización de lo natural. En este sentido, Nietzsche prefiere volver a las tesis antiguas que sostenían que la domesticación degenera. En este fragmento, el pensador no contempla la posibilidad de transiciones progresivas hacia modos humanos que por

⁵⁴⁷ Cfr. Z, “Vorrede”, §4, *KSA 4*, p.17.

⁵⁴⁸ Para referirse a la domesticación, Nietzsche suele utilizar el término alemán *Zähmung*. Solamente en un fragmento de 1888 utilizará el término específico *Domestikation*. De igual modo –como en la mayoría de los casos– no hay una diferenciación conceptual sistemática y no se vuelve relevante hacer un análisis interpretativo filológico analítico del caso.

⁵⁴⁹ Cfr. *NF*, 14 [133], *KSA 13*, p. 315.

procesos de selección natural guíen a una especie a la superación de su estado actual. A modo de conclusión Nietzsche propone tres principios: en el primero afirma que los seres humanos como especie no están en progreso. Si bien logran alcanzar tipos superiores, no logran mantenerlos como especie en pos de poder considerar su elevación. En el segundo principio sostiene que el ser humano tampoco representa un progreso respecto del resto de las especies animales, ya que el mundo entero de los animales y de las plantas se desarrolla simultáneamente: enfrentándose, dominándose y confundiéndose unos con otros. Por tanto, no es posible pensar dicho proceso como un camino progresivo que va de lo más bajo a lo más elevado. El tercer principio afirma que la domesticación del ser humano no se lleva a cabo en profundidad, pues cuando se alcanza rápidamente se convierte en degeneración (*Degenerescenz*). En este último principio, Nietzsche asocia el término domesticación a cultura (*Die Kultur*). Allí deja expresada la idea de que el ser humano salvaje (entendido moralmente como ser humano malvado) representa el retorno a la naturaleza y, en dicho sentido, la curación de la cultura. Es interesante notar en este punto, cómo Nietzsche deja señalada la oposición entre naturaleza y cultura como signo de decadencia. Aquí hay que entender por cultura el proceso de domesticación que supone la debilitación de los instintos, es decir lo que comúnmente el filósofo alemán denomina bajo el término: *civilization*. En el fragmento 9 [142] de 1887 deja expresada en forma muy clara el antagonismo entre ambos conceptos⁵⁵⁰. Cultura y civilización –desde una perspectiva moral– son nociones completamente separadas; la primera expresa tiempos de corrupción, la segunda de domesticación propiamente dicha. Pero la domesticación no se reduce para Nietzsche solamente a un proceso de moralización⁵⁵¹. Pues, por un lado, se debe interpretar la idea de cría y doma⁵⁵², pero por otro, también la domesticación produce el mejoramiento y el perfeccionamiento de lo humano. Es decir, la cría y la doma

⁵⁵⁰ Cfr. *NF*, *KSA* 12, p. 416. Lo reafirma en: *NF*, 16 [73], *KSA* 13, p. 509. Es interesante recuperar lo señalado por V. Lemm respecto a tal antagonismo ya que vuelve a poner el acento en asumir la tensión entre opuestos como el punto de partida para el «salir de ahí» y la consiguiente superación. De algún modo, la formación entendida en la trama compleja de prácticas que se dan entre el «somos» y el *Leib* siempre implicará momentos de debilitamiento (enfermedad) que deberán ser superados (mayor salud): “La tarea de la cultura es la de reconfirmar la animalidad del ser humano. La cultura se comprende a sí misma como un retorno a la naturaleza que cura la enfermedad de la civilización al restaurar un antagonismo fructífero entre fuerzas vitales humanas y animales. Para Nietzsche lo importante no es la preservación de la civilización (enfermedad) o de la cultura (salud) como tales, sino la preservación del antagonismo entre civilización (enfermedad) y cultura (salud). Nietzsche reconoce que lo que convierte al animal humano en un animal interesante y promisorio es la enfermedad de civilización. Sin embargo, este reconocimiento sólo tiene lugar porque Nietzsche cree que la enfermedad producida por la civilización llevará eventualmente al logro de una mayor salud” (V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., pp. 50-51).

⁵⁵¹ Cfr. *NF*, 25 [236], *KSA* 11, p. 74.

⁵⁵² Cfr. *NF*, 27 [56], *KSA* 11, p. 288 y *NF*, 27 [79], *KSA* 11, pp. 294-295.

conlleven un proceso básico de disciplinamiento (social) para formar subjetivamente al individuo que pueda vivir normativamente en una comunidad. A su vez, en ese proceso se apunta al mejoramiento y al perfeccionamiento que consiste en una separación y una negación de la animalidad⁵⁵³; en ese sentido la domesticación implica un proceso de humanización. Como claramente deja expresado Nietzsche en *Götzen-Dämmerung*, dicho proceso de humanización –entendido como una práctica de moralización y mejoramiento ya sea desde la lectura de Manú, de Platón, de Confucio o de los maestros judíos y cristianos– es inmoral⁵⁵⁴, pues llamar mejoramiento a la domesticación del animal parece una broma. Las prácticas con las que se «domestica» a las fieras bajo ningún punto de vista pueden ser vista como una «mejora». El animal es debilitado para reducir la posibilidad de peligro de los seres humanos convirtiéndolo en un ser enfermo⁵⁵⁵. Esto se logra mediante la aplicación de métodos violentos que por lo general son explícitos en forma material. Con los seres humanos suelen practicarse primero métodos más solapados de violencia que van incrementando su agresión material en la medida que no se llegue al efecto que se espera. Desde esta lectura se entiende la relación entre domesticación y crueldad que señala en *Zur Genealogie der Moral* cuando evidencia la invención de la mala conciencia como la interiorización de la crueldad⁵⁵⁶. Afirma Nietzsche que la moralización no mejora al ser humano; sino todo lo contrario, lo debilita⁵⁵⁷. Allí compara la moralización con la castración acentuando la idea de que en dicho proceso al ser humano se lo echa a perder. De ese modo los seres humanos dejan de ser dañinos para el resto de la sociedad porque pierden su vigorosidad y su impulso creativo quedando homogeneizados y normativizados bajo una idea de lo humano que se presenta como ideal y en el cual todos deben reflejarse e identificarse. No hay lugar para la diferencia y la pluralidad. En un fragmento de 1888⁵⁵⁸, Nietzsche aclara que vincular la doma con el debilitamiento es un error. Allí propone interpretarla como un medio para la enorme acumulación de fuerza de la humanidad de modo tal que entre las distintas generaciones se continúe la construcción y que el desarrollo no solo sea exterior sino,

⁵⁵³ Cfr. *NF*, 7 [61], *KSA* 12, p. 315; *NF*, 11 [153], *KSA* 13, pp. 72-73 y *NF*, 15 [55], *KSA* 13, p. 444. Lemm (Cfr. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., pp. 49-50) sostiene que el proceso civilizatorio a través de la priorización de la razón, necesariamente implica el olvido animal. Nietzsche en este sentido señala la separación ficcional entre lo humano y lo animal que luego se traduce en formas onto-metafísicas delineando un mundo antropocentrado.

⁵⁵⁴ Cfr. *GD*, “Die «Verbesserer» der Menschheit”, §5, *KSA* 6, p. 102.

⁵⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, §2, p. 99.

⁵⁵⁶ Esta problemática se profundiza en el capítulo 7. Cfr. *GM*, II, §22, *KSA* 5, p. 331 y ss.

⁵⁵⁷ Cfr. *NF*, 15 [55], *KSA* 13, p. 445.

⁵⁵⁸ Cfr. *NF*, 15 [65], *KSA* 13, p. 450.

también, interior, orgánico y que siempre tienda hacia lo que es *más fuerte*. Esto no es posible si por doma se entiende equiparar todo hacia lo igual tendiendo en ello a formas más débiles y mediocres. La humanidad en cuanto tal no es más que una abstracción a la cual debe tender la doma, pero sólo se logra a partir del crecimiento individual. Por eso es importante promover una formación vigorosa del ser humano, que sea capaz de dar un paso hacia el *Übermensch*. Una vez más, la noción de «entre» permite no jerarquizar las categorías de comunidad y de subjetividad entre sí, más bien entenderlas siempre en tensión.

Entonces, la noción de domesticación –aplicada específicamente a los seres humanos– debe ser comprendida como el proceso de civilización que implica al disciplinamiento y la moralización del *Leib-Selbst*. Desde una interpretación nietzscheana, puede afirmarse que humanizar es domesticar. En el pensamiento de Nietzsche se pueden encontrar los elementos para una lectura antihumanista que busca «salir de ahí» en pos de nuevas configuraciones de lo humano que implican nuevos modos de relación de lo animales humanos tanto con lo viviente en general como con lo no viviente. En esta línea interpretativa es que puede afirmarse que la búsqueda de Zarathustra de oídos que puedan acoger el llamado a la invención de los *Übermenschen*, es el comienzo del posthumanismo. No como la consumación de la modernidad, más bien como el despertar a la necesidad de abandonar ciertas prácticas de lo humano referidas al «hacer». Pero, también, a los supuestos que implica dicho hacer para ficcionar nuevas interpretaciones sobre la vida que sean afirmativas del conjunto de lo viviente que incluye a lo no viviente como condición de posibilidad existencial. Se hace evidente que la clave interpretativa en la cual se está inscribiendo el pensamiento de Nietzsche es solidaria con el pensamiento biopolítico afirmativo, pues se hace imposible la separación de las nociones de vida y comunidad⁵⁵⁹.

⁵⁵⁹ Frente a algunos modos de concebir lo comunitario desde la pertenencia, la identidad y lo común compartido, se han planteado en el debate contemporáneo diferentes lecturas y miradas sobre el concepto de comunidad. En Francia, el debate aparece en las obras de Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot y Jacques Derrida. En Italia, Massimo Cacciari, Roberto Esposito y Giorgio Agamben serán los pensadores que tienen un nuevo modo de pensar la cuestión comunidad y subjetividad. En la actualidad el desarrollo teórico y vital del multiculturalismo ha generado la explicitación de las diferencias culturales, las minorías, lo igual y lo diferente, la extranjería y la hospitalidad. En dichos tratamientos contemporáneos los modos de entender lo comunitario y modelos de subjetividad vigentes se vuelven a poner en cuestión en los tratamientos de la comunidad como «propiedad» o atributo de los sujetos, la comunidad como modo del «ser-con» y la nihilidad que atraviesa al existente humano, a lo comunitario y a lo inmunitario invita a pensar en una política «imposible» de la comunidad. Como afirma Cragnolini (Cfr. M. B. Cragnolini (comp), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La

El 5 de agosto de 1886, Nietzsche le envió una carta desde Sils-María a su amigo Franz Overbeck presentándole su nuevo libro *Jenseits von Gut und Böse*. En ella le dice que espera pueda leer su libro del principio hasta el final sin irritarse ni distanciarse pues busca ofrecer cierta luz a la interpretación de las incomprensibles vivencias expresadas en su Zarathustra⁵⁶⁰. Con un nuevo escrito, busca iluminar su propia escritura⁵⁶¹ dejando señaladas ciertas apreciaciones para las derivas filosóficas postzarathustreanas. Para cerrar este capítulo se focalizará en dos nociones que menciona en dicho escrito: «*es denkt*»⁵⁶² y «*homo natura*»⁵⁶³.

Si bien la noción de «ello piensa» se la encuentra dicha en forma expresa en el §17 de “Von den Vorurthellen der Philosophen”, en “Von den Verächtern den Leibes” se puede encontrar un antecedente explícito. La idea de que el «cuerpo viviente» es el «sí mismo» que a su vez es la «Gran Razón» que «no dice yo, pero hace yo», pone en relación las nociones de «*Es*», «*Leib*» y «*Selbst*». Además, la idea de un yo como pequeña razón se complementa y profundiza en forma evidente con la crítica al «yo pienso» cartesiano y al «yo quiero» schopenhaueriano que antecede a la afirmación de «ello piensa»⁵⁶⁴ por un lado. Y, con la afirmación de que no hay agente detrás del hacer de *Zur Genealogie der Moral* por otro. Ese «ello» no es el antiguo y famoso yo. No es certeza inmediata ni autoconsciente, tan sólo es una hipótesis. Por ello es importante prestar cuidadosa atención a la interpretación que de estas categorías se realiza, ninguna de ellas es causa ni origen de la interpretación del proceso. Si bien son categorías más amplias, con mayor

Cebra, 2009, “Introducción”) la idea de la «comunidad que somos» asume a la muerte no como la contrapartida de la vida, sino como su condición espectral. Nietzsche había hecho la pregunta acerca de la «comunidad» de los «ultrahombres», Bataille retomará esta idea en la noción de «la comunidad de los que no tienen comunidad», expresión trabajada por Blanchot, Nancy y Derrida en la línea de un modo de pensar el «ser-con» que se expresa como «comunidad inoperante» y «comunidad enfrentada» (Cfr. J-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, Christian Bourgois, 1983 y *La Communauté affrontée*, París, Galilée, 2002), «comunidad inconfesable» (Cfr. M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, París, Les Éditions de Minuit, 1983), «comunidad anacorética de los que aman alejarse» (Cfr. J. Derrida, *Politiques de la amitié*, París, Éditions Galilée, 1994). En estos modos de comunidad lo que prima es la idea de «comunidad de los mortales». Este abordaje intenta destacar el carácter de la otredad y la imposibilidad de reducción a alguna forma de mismidad. Si lo que acomuna no es la subjetividad, es posible pensar ese modo del «ser-con» desde ideas como «neutro» o «pre-personal». Estas ideas las podemos encontrar presentes en el pensamiento nietzscheano, específicamente en su noción del «*Es denkt*» mencionada en *Jenseits von Gut und Böse* y en *Also sprach Zarathustra* como también en la noción de *homo natura* que deja enunciada en *Jenseits von Gut und Böse*.

⁵⁶⁰ Cfr. *BVN*, *KGWB*, N° 729. En: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1886,729>.

⁵⁶¹ Esta cuestión se retomará en el próximo capítulo bajo la expresión escritura de la escritura que ofrece Cragnolini para leer los prólogos que Nietzsche escribe en este mismo contexto (1886) con motivo de la reedición de varios de sus libros principales.

⁵⁶² Cfr. *JGB*, §17, *KSA* 5, p. 31.

⁵⁶³ Cfr. *JGB*, §230, *KSA* 5, p. 169.

⁵⁶⁴ Cfr. *JGB*, §16, *KSA* 5, pp. 29-30.

potencialidad y como se expresó anteriormente en la referencia a la noción de *qualunque* agambeniana⁵⁶⁵, permiten aproximar el pensar a nociones que implican una singularidad indeterminada. Cragolini piensa la noción de «*es denkt*» en relación con la idea de comunidad como «la animalidad que somos» y en dicho señalamiento deja trazado el camino para pensar la expresión «*es denkt*» como una noción de *resto* que no permite la total fagocitación de lo otro como lo mismo.

La expresión de *homo natura* también es muy poco utilizada por Nietzsche⁵⁶⁶. En un fragmento de 1885⁵⁶⁷ donde Nietzsche está proyectando uno de sus libros futuros, la utiliza, pero de un modo aislado y desarticulado. Allí vincula la expresión a la noción de *Wille zur Macht* y a la idea de que las estimaciones de los valores morales tienen un origen y que ello implica un surgimiento inmoral. No es tarea sencilla ligar dicha expresión a una interpretación específica. En cambio, en el §230 de *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche deja esbozadas algunas expresiones que dan que pensar en dicha categoría también como una noción de *resto*. Allí Nietzsche utiliza la expresión *homo natura* como una noción que viene a anteceder a todas las capas de pintura con las que ha sido adornado el concepto de «ser humano». El filósofo la enuncia como el terrible y el eterno texto básico-fundamental (*Grundtext*) del *homo natura*. Las diversas acepciones con las que el término *Grund* –al intentar traducirlo al español– permite jugar, se vinculan con una cantidad de nociones filosóficas (fondo, suelo, fundamento, base, razón, argumento, causa) que habilitan pensar al *homo natura* como una categoría que podría expresar una especie de naturaleza originaria de la humanidad. A primera vista sería extraño encontrar en un texto de madurez del filósofo una categoría proto-originaria y esencial desde la cual fundamentar lo humano, para salir de dicha apreciación es necesario contextualizar su uso.

En el §229 de *Jenseits von Gut und Böse* comienza explicitando ese temor supersticioso de que vuelva a la vida ese animal salvaje y cruel que ha sido doblegado y sometido (en y) por los seres humanos y que representa el orgullo para la época de la

⁵⁶⁵ Ver nota al pie nº 477

⁵⁶⁶ Las escasas veces que aparecen estas dos expresiones en la producción de Nietzsche (*es denkt* y *homo natura*) son un argumento a favor de interpretarlas como nociones de *resto* en el sentido derridiano. Pues las ficciones más comunes en su pensamiento del *por venir*, son aquellas que permiten el «salir de ahí», el abandono y la tarea creativa de la transvaloración. Estas categorías, en cambio, no se convierten en expresiones que habilitan abandonos y transformaciones, sino que permiten la no totalización de las ficciones que son útiles para la vida y que no deben anquilosarse pues son también figuras de tránsito.

⁵⁶⁷ Cfr. *NF*, 2 [131], *KSA* 12, p. 132.

razón, pero que no es más que la espiritualización y profundización de la crueldad. Allí Nietzsche expresa que al animal salvaje no se lo ha matado, se lo ha divinizado. El hombre de conocimiento coacciona al espíritu hacia el conocer la mayoría de las veces en contra de su inclinación y de los deseos de su corazón. En dicha situación actúa como artista y glorificador de la crueldad yendo en contra de su voluntad fundamental. Por ello en el querer-conocer hay siempre una gota de crueldad. En el §230, Nietzsche retoma la idea tratando de profundizarla y explicarla de otro modo. Comienza afirmando que aquello que el pueblo llama «espíritu» quiere ser señor tanto de sí mismo como de su alrededor y en ello evidencia que tiene una voluntad opresora y dominadora que busca hacer simple lo plural y simplificar lo complejo. En ese reduccionismo que se ejerce en la conceptualización de todas las cosas, se toma el mundo y se lo domina, pero también se lo simplifica y tergiversa. Nietzsche entiende que hay que asumir que dicho proceso es inevitable y, por tanto, el falseamiento de la realidad no puede ser corregido. En las limitaciones que el animal humano tiene para asimilar lo plural y lo complejo se encuentra el origen de dicho falseamiento. Ahora bien, el hombre de conocimiento no acepta esa limitación y comienza un trabajo concienzudo contra esa voluntad de apariencia y de superficie que se le presenta intentando alcanzar la profundidad y la verdad. Aquí se halla el origen de lo transmundano –interpretará Nietzsche–, además de la invención de la mala conciencia. Se interioriza la crueldad bajo los seductores nombres de honestidad, amor a la verdad y a la sabiduría, inmolación por el conocimiento y heroísmo por la veracidad. Pero, en el secreto de una conciencia de eremita se puede advertir que ese digno adorno de palabras forma parte de vetustos y falaces “adornos, cachivaches y polvos de oro de la inconsciente vanidad humana, y de que también bajo ese color y esa capa de pintura halagadores tenemos que reconocer de nuevo el terrible texto básico *homo natura*”⁵⁶⁸. En este párrafo Nietzsche reconoce un cierto momento inicial y original pero que no puede ser pensado como lo esencial en un sentido metafísico-ontológico ni tampoco biogénético. Hay un origen inhallable, inenarrable e imposible de deconstruir. Su genealogía parte de este posicionamiento que no sólo es ontológico, también es político. No hay secreto detrás del *homo natura*. No hay supuesto ni natural ni trascendental. No hay profundidad, sólo superficies y apariencias que no guardan nada bajo su manto. Por ello tampoco tiene mucho sentido el conocimiento, al menos en un sentido profundo,

⁵⁶⁸ JGB, §230, KSA 5, p. 169. MBM, p. 180.

transmundano, eterno. Como expresa de forma muy clara Lemm⁵⁶⁹, la noción de *homo natura* aporta la idea de que la sociedad humana proviene de una comunidad de vida que a su vez la excede y que se refleja en lo que generalmente denominamos «naturaleza» del ser humano, pero que no es más que la historia interna de su existencia vivida que ha sido incorporada y heredada de generación en generación –fisiológicamente. En este sentido, dice la intérprete que el *homo natura* sería una forma de vida que al estar en contacto con otras formas de vida de las cuales depende su propia vida y existencia comienza a transformarse. *Homo natura* es la singularidad indeterminada que expresa la pura potencialidad de la vida que al estar en relación con otros modos de lo viviente ingresa en el ámbito de la política y se configura en diversas formas de habitar y ser-con otros vivientes (humanos y no humanos) pero en una interacción también con aquello que no es viviente.

Las categorías de «*es denkt*» y «*homo natura*» quedan de este modo ofrecidas como nociones que no permiten el cierre ni el dominio absoluto y resisten a todo intento de domesticación. En este sentido, son nociones que habilitan el pensamiento posthumano porque sostienen la espectralidad de los hombres póstumos no permitiendo nunca su permanencia. «*Es denkt*» opera el constante descentramiento del sujeto sin permitir su soberanía y autonomía absoluta. «*Homo natura*» impide la naturalización y homogenización de la subjetividad ya que evidencia el carácter ficcional y transitorio de cualquier esencialidad en los animales humanos. Estas nociones, entonces, permiten dar un paso (no) más allá para la interpretación del *Übermensch* –o mejor de la comunidad de *Übermenschen*– como una categoría que implica en sí misma el perspectivismo y el devenir ya que está siempre impedida de absolutizarse o totalizarse. «*Es denkt*» y «*homo natura*» son ficciones que gozan de una potencialidad incalculable y permiten que la vida en cuanto voluntad de poder siempre esté multiplicándose y extendiéndose en diversas formas y sentidos.

⁵⁶⁹ Cfr. V. Lemm, *Homo Natura. Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, pp.177-178.

LOSLÖSUNG Y UMWERTHUNG

CAPÍTULO 7

Pero al dar ese salto le acontece que también brinca alegremente por encima incluso de la tesis fundamental de Darwin, «En ningún instante olvides», dice Strauss, «que tú eres un ser humano, y no un mero ser natural, en ningún instante olvides que todos tus semejantes son también seres humanos, es decir, que ellos son idénticos a ti y tienen idénticas necesidades y aspiraciones que tú, a pesar de todas las diferencias individuales — he ahí el resumen de toda moral» (p. 238). Mas ¿desde qué lugar se deja oír ese imperativo? ¿Cómo puede tenerlo dentro de sí el ser humano, si, según Darwin, el ser humano es enteramente un ser natural, y hasta llegar a las alturas de la humanidad ha sido evolucionado de acuerdo a las leyes enteramente distintas, ha ido evolucionando por haber olvidado en cada instante precisamente que los otros seres de su misma especie tenían iguales derechos que él, por haberse sentido precisamente a sí mismo como el más fuerte y por haber ido provocando poco a poco la ruina de los otros ejemplares más débiles que él? Mientras, por un lado, Strauss se ve forzado a admitir que jamás ha habido dos seres completamente iguales y que la entera evolución del ser humano desde el nivel del animal hasta la cumbre del cultifilisteo depende de la ley de la diferencia individual, por otro lado, sin embargo, ningún esfuerzo le cuesta proclamar también lo contrario, a saber: «¡Compórtate como si no hubiera diferencias individuales! ¡Dónde ha quedado aquí la doctrina moral de Strauss-Darwin, dónde ha quedado el coraje!»⁵⁷⁰

La autosentencia como inmoralista que cierra las páginas de la extensa obra de Nietzsche se ha puesto en marcha desde sus primeros pasos como escritor público, ya sea de un modo no consciente o al menos apenas consciente. La etapa de la moral victoriana⁵⁷¹ que atravesó al joven profesor de Basilea en la década del 70, ha quedado completamente desenlazada y transvalorada. El arco de Zarathustra todavía tiembla, pero la flecha ha sido lanzada y todavía le falta transitar por muchos bosques. Mil senderos serán recorridos, reinventados, destruidos y creados después de Zarathustra, pero todos ellos tendrán su huella y su sombra. Zarathustra tiene el coraje para terminar de dinamitar

⁵⁷⁰ *UB I*, §7, *KSA I*, pp. 195-196. *CII*, pp. 87-88.

⁵⁷¹ La ironía busca hacer alusión a las controvertidas y contradictorias expresiones y experiencias de Nietzsche documentadas en sus escritos públicos, en sus cuadernos y en sus cartas durante la década en la que sostiene su amistad con la familia Wagner.

—extramoral y genealógicamente— los últimos recovecos que quedaban disimulados en sus múltiples sentencias. Entre sus letras emerge su *grosse Politik* no como un programa habitual de organización política, social, económica, moral, científica y religiosa; sino como una estrategia bélica que busca horadar todos los edificios y escombros de una modernidad decadente. Desasimiento y transvaloración serán las categorías claves para entender su tarea política mientras la flecha zaratustreana se eleva para alcanzar a los filósofos artistas del por-venir.

§1

Política por-venir

El tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra (*Erd-Herrschaft*), — la *coacción* a hacer una política grande.⁵⁷²

Como es bien sabido, las sentencias e interpretaciones de Nietzsche sobre un tema o en el uso de cierta terminología, pueden aparecer en sus escritos de un modo contradictorio. Él va asumiendo posiciones de una manera y de otra frente a una problemática sin preocuparse demasiado en aclarar los giros y los nuevos sentidos que va provocando ante una misma cuestión. Las referencias a la *grosse Politik* que pueden encontrarse en sus textos publicados no son una excepción a esto, también exigen un trabajo hermenéutico genealógico sobre su obra. Como se mencionó en el primer capítulo de este trabajo, las primeras referencias que hace Nietzsche a la «gran política» aparecen en *Menschliches, Allzumenschliches*⁵⁷³ y en *Morgenröthe*⁵⁷⁴ de un modo abiertamente

⁵⁷² *JGB*, § 208, *KSA* 5, p. 140. *MBM*, p.150.

⁵⁷³ Cfr. *MA I*, § 481, *KSA* 2, p. 314.

⁵⁷⁴ Cfr. *M*, §189, *KSA* 3, p. 161.

peyorativo⁵⁷⁵. A Nietzsche le parece injustificado el sacrificio individual en favor de los ideales nacionales. En cambio, en *Jenseits von Gut und Böse*⁵⁷⁶ y en *Götzen-Dämmerung*⁵⁷⁷, Nietzsche transvalora dicho sentido interpretando a la *grosse Politik* como una política que pueda ir más allá de los patriotismos, de los nacionalismos y del germanismo en el caso particular de Alemania⁵⁷⁸.

En los primeros y en últimos párrafos del capítulo “Völker und Vaterländer” de *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche emplea la expresión específica *grosse Politik* dos veces. Dicho apartado inicia y termina con una mención crítica a la música wagneriana en donde el filósofo errante construye el escenario para una reflexión acerca de qué implica ser un «buen europeo». En el §241, señala que cualquiera puede dejarse llevar por cierto fervor patrioter pero que al cabo de una rápida o lenta metabolización de dicho *pathos*, se vuelve a la razón, es decir al «buen europeísmo». Seguido a ello simula escuchar una conversación entre dos viejos «sordos» patriotas en la que ambos se gritaban sus verdades acaloradamente sobre la posibilidad de que haya un hombre de Estado que incline a su pueblo a realizar la «Gran Política». Y el párrafo concluye diciendo: “yo, sin embargo, en mi felicidad y mi más-allá, consideraba cuán pronto dominaría al fuerte otro más fuerte; y también, que existe una compensación para la superficialización espiritual de un pueblo, a saber, la que realiza mediante la profundización de otro. —”⁵⁷⁹. Algunos espectros⁵⁸⁰ sobrevuelan el texto y el pensar de Nietzsche en estas expresiones. Quizá el §208 de *Jenseits von Gut und Böse* pueda traer cierta claridad al respecto, pues allí queda expresada la lectura coyuntural sobre los nacionalismos en Europa que intuye el filósofo de Zaratustra: unos y otros enfrentados por un largo tiempo, generando una destrucción que hasta él mismo no se anima a decir si será afirmativa o negativa. Seguido a ello, Nietzsche realiza una descripción de cómo se extiende la enfermedad de la

⁵⁷⁵ Ver nota al pie n° 13.

⁵⁷⁶ Cfr. *JGB*, §241 y §254, *KSA* 5, p. 180 y 198.

⁵⁷⁷ Cfr. *GD*, “Was den Deutschen abgeht”, § 3 y § 4, *KSA* 6, pp. 105-106.

⁵⁷⁸ En esta línea interpretativa se encuentra el trabajo de Lizbeth Sagols donde afirma que Nietzsche en *Jenseits von Gut und Böse* concibe la «Gran Política» como la liberación de los nacionalismos y la apertura a la unificación cultural y política de Europa. Cfr. Lizbeth Sagols, “La Gran Política y el don de la Humanidad”, en: *Estudios Nietzsche N° 1*, año 1, 2000, p. 104.

⁵⁷⁹ *JGB*, §241, *KSA* 5, p. 182. *MBM*, p. 194.

⁵⁸⁰ La expresión «mi felicidad y mis más-allá» en relación con «se realiza en la profundización del otro», puede espejársela con la escena ya comentada en el capítulo anterior en que Zaratustra increpa al Gran Astro. También la idea de que un fuerte se impondrá sobre otro fuerte remite al darwinismo pero que deberá tenerse cuidado en no interpretarlo desde una lógica exclusivamente biologicista, la superficialidad y la profundidad son categorías con las que Nietzsche viene haciendo alusión a los griegos desde *Die Geburt der Tragödie* (este tema está trabajado en el capítulo 2).

voluntad por toda Europa y dónde se hace más fuerte el querer. Él entiende que para aliviar a Europa de su mayor peligro harán falta revoluciones internas, el estallido del imperio en pequeños cuerpos y sobre todo la implantación de la tontería parlamentaria (ésta incluye la lectura obligatoria del periódico en el desayuno para todo el mundo). Nietzsche se refiere a la necesidad de Europa de adquirir una sola voluntad ante el crecimiento de la amenaza por parte de Rusia. Ahora bien, dicha voluntad sólo puede ser alcanzada por medio de una nueva casta que domine sobre Europa. Y ésta debe adquirir una voluntad propia duradera, temible, que fije metas por miles de años. De ese modo, terminaría la extensa comedia de su fragmentación en pequeños Estados y se daría fin a las veleidades de sus dinastías y democracias⁵⁸¹.

Las palabras y sentencias que Nietzsche deja expresadas en estos párrafos han despertado un extenso debate entre sus intérpretes⁵⁸². Ya que los elementos que configuran la discusión presentan contradicciones que obligan a tomar una posición en la interpretación de los mismos. Por un lado, Nietzsche pregona la figura de una nueva aristocracia, exhorta a la unidad de los pueblos europeos, enuncia la voluntad de dominio que aparece asociada a la figura del más fuerte, anticipa la caída de la democracia por ser parte de una política decadente, etc. Por otro lado, equipara el espíritu cristiano al socialista, crítica a los nacionalismos y la búsqueda de su gran política, rechaza los linajes de sangre, el amor al enemigo, etc. El conjunto de elementos que ofrece el autor quedan expuestos en una tensión no resuelta que a primera vista parece imposible hallar una resolución definitiva al conflicto que ofrecen al pensar. En este sentido, aquí se sostiene

⁵⁸¹ Cfr. *Ibid.*, §208, p. 137.

⁵⁸² En la frondosa literatura surgida especialmente en la última década del siglo pasado sobre las cuestiones políticas en el pensamiento nietzscheano, aparecen interpretaciones que sin negar las abiertas declaraciones contra el espíritu democrático de la época, encuentran en el pensamiento del filósofo alemán algunas aristas que permiten pensar la agonía de la forma de democracia fundada en ideales cristiano-socialistas pero que permiten crear nuevas formas de democracia. El perspectivismo antifundacionalista de Nietzsche abre la posibilidad de configuraciones políticas más plurales. Parafraseando a Derrida la democracia siempre se da en el orden de lo imposible. Algunos aportes interesantes para recuperar dicho debate se encuentran en los trabajos de Alan Schrift, “Nietzsche for Democracy?” (cfr. *Nietzsche-Studien* 29, pp. 220-233) y Don Dombowsky, “A Response to Alan D. Schrift, «Nietzsche for Democracy?»” (cfr. *Nietzsche-Studien* 31, pp. 278-297). Se destaca también la compilación de artículos sobre el tema que Vanessa Lemm ha publicado en su libro *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (Santiago, FCE, 2013) en el que aborda los debates de la democracia y la biopolítica en el pensamiento político contemporáneo. Lemm presenta a Nietzsche como un anarquista y demócrata radical que contribuye a explicitar las problemáticas que ocupan tanto a la filosofía como a la política: justicia, igualdad, memoria, perdón, libertad y responsabilidad. Además, en “Política y promesa” (Cfr. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 83 y ss.), la intérprete alemana señala que Nietzsche se destaca del pensamiento político tradicional de occidente porque no piensa a la política como un medio para proteger a la vida humana de la animalidad del ser humano, sino que entiende que la política debe ser estudiada desde la perspectiva de la vida.

la idea de que la tensión es justamente una estrategia de escritura que obliga a la búsqueda de una resolución creativa e innovadora por fuera de los elementos previos. Por ello, entre las expresiones de peso que Nietzsche va sentenciando y argumentando se desliza una frase que pareciera caerse del tintero casi sin intención, ingresando con pies de paloma y de forma casi inadvertida. El discípulo de Dionysos escribe en el §241: «*Yo en mi dicha y en mi más-allá (jenseits)*». La expresión «mi más-allá» indica un paso al otro lado, un tránsito. Parece presentarse algo evidente: Nietzsche no busca afirmar ni una cosa ni otra. Quizá animado por ciertas lecturas anarquistas, se atreve a no quedar adherido a una postura escéptica y poder visualizar la necesidad de que la enfermedad de Europa termine arrasando completamente con todo. La pequeña política es llevada a gran escala para terminar de perecer por sus mismas manos y, así, por fin, dar un paso (no) más allá que de alguna manera invita a sus lectores a pensar en qué nuevos sentidos habla de aristocracia, y por tanto, qué nuevo sentido es posible darle al término democracia. No debe olvidarse que pensar con Nietzsche es siempre pensar más allá de Nietzsche.

El § 242 de *Jenseits von Gut und Böse* revela en qué sentido Nietzsche está pensando la excelencia del europeo, de los «buenos europeos». «Civilización», «humanización», «progreso», no son más que parte de un proceso fisiológico que debe vivir la cultura, pero no son la meta. Necesariamente pasarán por un proceso de elaboración en que el cuerpo se quedará con los nutrientes afirmativos, eliminará todo lo negativo, y transformará todo ello en nuevas fuerzas que devendrán en algo superador. Los procesos digestivos tienen su *tempo*. Su interpretación genealógica⁵⁸³ será parte de dicho proceso, contribuirá a la destrucción e impulsará nuevas creaciones en sentido afirmativo. Por ello, no es posible pensar dicha estrategia sólo en un sentido estético, ético o metafísico, como se ha venido expresando la interpretación nietzscheana tiene un profundo sentido político. Esta mirada puede sostenerse por la insistente búsqueda del pensador alemán de transformar las representaciones disponibles sobre la vida. Es necesario desasirse de todas las ficciones

⁵⁸³ Jesús Conill Sancho sostiene que la hermenéutica genealógica nietzscheana ha inspirado a la filosofía política contemporánea, ya que su estilo singular para pensar asuntos tales como la voluntad de poder, las formaciones de dominio y sus valoraciones, ofrecen un trabajo crítico sobre la cultura, la sociedad y la política de la modernidad. Cfr. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 102 y ss. y J. Conill Sancho, “El sentido de la «Gran Política» Nietzscheana”, en: J. Conill Sancho y D. Sánchez Meca, *Guía Comares de Nietzsche*, ed. cit., p. 248. Sin embargo, es menester señalar que en el pensamiento de Nietzsche las nociones de Estado, mercado, derecho y opinión pública, son identificadas con las instituciones de la decadencia y de la degeneración de lo humano que han convertido al hombre en un animal de rebaño. Por lo tanto, si la noción de democracia no es transvalorada y superada, debe ser comprendida como un proceso de domesticación atravesado por los ideales ascéticos que empequeñecen a la cultura en todas sus facetas.

que niegan la vida para poder crear modos de vida en perspectiva afirmativa. Si en algún sentido hay que interpretar la gran política en Nietzsche, es viendo en ella la tensión no contradictoria, más bien necesaria, de la destrucción y la creación; o dicho de otro modo: del desasimiento y la transvaloración.

El último capítulo de *Jeinseits von Gut und Böse* irrumpe la escena con la incómoda pregunta: *¿qué es aristocrático*⁵⁸⁴?. Allí Nietzsche inicia una suerte de reflexiones y sentencias que quizá no deban de perder de vista la fatigosa búsqueda de Zaratustra de orejas que puedan recepcionar el llamado a la continua superación de sí, al tránsito y al ocaso. En el capítulo anterior –en el cual Nietzsche pone en tensión las categorías de «Pueblo» y de «Patria»– comienza a aparecer una referencia a la búsqueda de un estirpe nueva de hombres pero que referenciados a la misión de Zaratustra, no pueden ser otros que los *Übermenschen*. “Völker und Vaterländer” puede ser interpretado como el análisis del modo en que la palabra y la música vivieron su proceso en la cultura decimonónica alemana: Wagner, Mozart, Beethoven, Schumann, Fichte, Jean Paul, Hegel, Schiller, Stendhal, Heine... Nietzsche pone el ojo sobre los consumos culturales que circulan por el pueblo. La democratización y el avance del Estado sobre la formación, son fenómenos del proceso que Nietzsche entiende como un proceso de mesitificación, empobrecimiento y despotencialización de la *Kultur*⁵⁸⁵. En dicho contexto aparece nuevamente un llamado de Nietzsche a la cría, al cultivo y a la selección (*Züchtung*) que invita a pensar sus tendencias aristocráticas, pero sin dudas no está pensando en una aristocracia de clase ni de estirpe ni de sangre, sino en la distinción del animal humano signada por el esfuerzo⁵⁸⁶ de cada espíritu que lucha por su superación.

“Was ist vornehm?” inicia con una especial mención al *pathos* de la distancia que lo dejará a Nietzsche finalmente solitario en las altas montañas, experimentando el calor del hielo y la mullida comodidad de las rocas. Evidentemente el llamado de Zaratustra no ha sido destinado a los mediocres, a los amantes de lo común y de la vulgaridad. En el §268

⁵⁸⁴ Nietzsche utiliza el término *vornehm*, no el término *aristokratisch*. Si bien aquí no se aborda la investigación desde una perspectiva filológica, es interesante señalar dicha cuestión ya que va en línea con la interpretación que se sostiene.

⁵⁸⁵ Ver nota al pie n° 550.

⁵⁸⁶ Es interesante recuperar la apreciación de Lizbeth Sagols cuando señala que en Zaratustra hay una aristocracia del espíritu (cfr. Estudios Nietzsche 1, p. 109), sin embargo, hay que señalar que dicha búsqueda aristocrática debe ser interpretada en clave de superación y que el espíritu es una invención que permite ficcionar una identidad propia. Aquí se entiende que la idea de esfuerzo no puede ser pensada desde una perspectiva meritocrática.

Nietzsche lo inicia con la pregunta ¿Qué es la vulgaridad (*Gemeinheit*)? La fundamentación está construida a partir de las experiencias que los animales humanos tienen en común (*gemein*), entre ellas las palabras como signos-sonidos que se asocian a conceptos y estos a sensaciones. «Vulgar» y «común» son las dos acepciones posibles que tiene el español para traducir el término alemán *gemein*. Si bien dichas acepciones no refieren exactamente a lo mismo, en Nietzsche suelen estar íntimamente vinculadas. Esta relación entre los posibles significados está asociada a la mesitificación provocada principalmente por el espíritu de la moral cristiana y, contemporáneamente reforzada por su versión socio política: el socialismo. Vincular la pregunta ¿qué es aristocracia? con la búsqueda de los *Übermenschen* y con la superación de la moral de esclavos, indudablemente implica un paso (no) más allá de las interpretaciones habituales sobre lo aristocrático. La exhortación de Zaratustra a enseñorarse implica una nueva forma de comprender la soberanía de sí.

El enlace entre lo inorgánico y lo orgánico ha de residir en la fuerza de repulsión que ejerce cada átomo de fuerza. Habría que definir la vida como una forma duradera del *proceso de determinación de la fuerza*, en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia; la propia fuerza no se ha dado por vencida del todo. Asimismo en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. «Obedecer» y «mandar» son formas de lucha⁵⁸⁷

Nietzsche entiende que sin las sociedades aristocráticas nunca hubiese existido la posibilidad de alejarse (*Pathos der Distanz*) de dicha posición, de mandar y obedecer a ni mandar ni obedecer —como expresa Zaratustra. Este es un punto central de la perspectiva que allí propone adoptar. Es decir, utiliza categorías que tienen una tradición semántica pero al comenzar a dinamitar sus sentidos, toma distancia y abre terreno para nuevas significaciones⁵⁸⁸. Además, esas nuevas significaciones pueden convivir juntas

⁵⁸⁷ *NF*, 36 [22], *KSA* 11, p. 561. *FP* III, p. 801.

⁵⁸⁸ Como expresa Lemm: “La concepción nietzscheana de orden y elevación no debe ser confundida con una forma tradicional de concebir la jerarquía. Por el contrario, en la relación de fuerzas que describe

sin importar lo contradictorias que puedan ser entre sí ya que la perspectiva debe siempre multiplicarse en pos de una convivencia plural y no buscando desplazar una hegemonía interpretativa por otra.

§2

Soberanía⁵⁸⁹, diferencia, pluralidad

Cuanto mayor es el impulso hacia la unidad, tanto más se puede concluir la debilidad; cuanto más el ímpetu hacia la variedad, la diferencia, la interna disgregación, tanto más fuerza hay.

El impulso a acercarse – y el impulso a repeler algo son, tanto en el mundo inorgánico como en el orgánico, el vínculo. La completa separación es un prejuicio.⁵⁹⁰

En el capítulo llamado “Vom neuen Götzen” de *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche comienza diferenciando la idea de Estado de la idea de Pueblo. Sentencia que entre nosotros ya no hay pueblos sino Estados. Aquí, el pensador alemán separa de manera tajante dichas categorías. Sobre el Estado comienza diciéndonos:

Nietzsche, la que conduce no oprime a la que obedece y esta última no se rinde ante su guía. En la relación entre fuerzas que mandan y fuerzas que obedecen, sus respectivas diferencias no son dejadas de lado, sino que persisten y se resisten unas a otras. La relación entre fuerzas que mandan y fuerzas que obedecen en el sobrehumano no es una arena de dominación en la que una fuerza se eleva sobre la otra, sino un espacio para la rivalidad entre fuerzas equivalentes” (V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 57-58.)

⁵⁸⁹ Dice Derrida que “El concepto de soberanía implicará siempre la posibilidad de esa posicionalidad, de esa tesis, de esa tesis de sí, de esa autoposición de quien plantea o se plantea como *ipse, el mismo, sí mismo*”. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*, trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 93.

⁵⁹⁰ *NF*, 36 [21], *KSA* 11, p. 560. *FP* III, p. 801,

¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos.

Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo el Estado, soy el pueblo”.

¡Es una mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor; así sirvieron a la vida.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias.⁵⁹¹

Nietzsche entiende que la existencia del Estado es la que ha provocado la muerte de los pueblos ya que donde todavía hay pueblo, no sólo no se comprende al Estado, también se lo odia porque atenta contra las costumbres y los derechos de la(s) singularidad(es). Todo en el Estado es mentira y falsedad, todo lo que posee lo ha robado. Atrae a los demasiados para devorarlos, mascarlos, rumiarlos. El Estado es para los demasiados, los superfluos. Quizá el Estado sea la segunda invención más altanera y falaz de la historia universal. “En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios- así ruge el monstruo”⁵⁹². En el pensamiento nietzscheano, el Estado aparece figurado como un artificio infernal que interviene en la vida de la política terrenal en la que se va estructurando y enlazando la vida en común de los individuos. Esta figura expresa la invención (política) de una muerte para muchos, pero que se presenta a sí misma como el mejor de los modos posibles de la vida. En “Von grossen Ereignissen”, Zaratustra aconseja a los reyes y a las Iglesias y a todo lo que es débil por edad y por virtud, que se dejen derribar y vuelvan a la vida para que vuelva a ellos la virtud. Y ante la pregunta: ¿qué es la Iglesia? que le hace el perro de fuego⁵⁹³, Zaratustra la define como la especie más embustera de Estado: un perro hipócrita para hacer creer

⁵⁹¹ Z, “Vom neuen Götzen”, *KSA* 4, p. 61. *Za*, p. 86.

⁵⁹² *Ibid*, p. 62. *Ibid*, p. 87.

⁵⁹³ Es evidente la referencia a Can Cervero (el cuidador del Hades) que Nietzsche hace en esta analogía. Pero, además, comenta Sánchez Pascual que es el símbolo de la plebe, y las explosiones y erupciones de dicho perro son las revoluciones sociales.

que es lo más importante en la tierra⁵⁹⁴. De ello, podría desprenderse la interpretación de que el Estado es un paso más en el derrotero de la secularización de la (Institución) Iglesia, donde en realidad se ha ido naturalizando la cristianización de la cultura occidental. En definitiva, ésta es una categoría que está al servicio íntimo de todos los predicadores de muerte. Es necesario desasir su sentido absoluto y transvalorarlo. El Estado se le presenta al yo como «lugar de todos», de «buenos y malos». El estado es el *topos* donde se expresa la vida-*en-común*, ficcionando ese *cum* como algo natural en el que transita la vida. Es por ello que Nietzsche ubica al Estado como el lugar en que todos –ya sean buenos o malos– se pierden a sí mismos. Éste es el *topos* en el que acontece el lento suicidio de todos, a ello llamamos «la vida».

¡Ved, pues a esos superfluos! Enfermos están siempre, vomitan su bilis y lo llaman periódico. Se devoran unos a otros y ni siquiera pueden digerirse.

¡Ved, pues a eso superfluos! Trepan unos por encima de otros, y así se arrastran al fango y a la profundidad.

Todos quieren llegar al trono: su demencia consiste en creer - ¡que la felicidad se asienta en el trono! Con frecuencia es el fango el que se asienta en el trono - y también a menudo el trono se asienta en el fango.

Dementes son para mí todos ellos, y monos trepadores, y fanáticos. Su ídolo, el frío monstruo, me huele mal: mal me huelen todos ellos juntos, esos servidores del ídolo.⁵⁹⁵

En “Die stillste Stunde”, Zaratustra comenta que todos se burlaban de él cuando había encontrado su propio camino y por él había marchado mientras le temblaban los pies. Le decían que había olvidado el camino y que olvidará también su andar. Pero algo le habla de nuevo sin voz y le dice que no debe hacer caso a las burlas, que él ha olvidado el obedecer y por lo tanto ahora debe mandar. Es difícil realizar grandes cosas, pero más

⁵⁹⁴ En este capítulo Zaratustra señala tanto al hombre como al perro de fuego como enfermedades de la piel de la tierra.

⁵⁹⁵ Z, “Vom neuen Götzen”, *KSA* 4, pp. 62-63. *Za*, p. 88.

difícil es mandarlas⁵⁹⁶. Y le reprocha que lo imperdonable es que tiene el poder y no quiere dominar⁵⁹⁷. ¿Acaso es posible tener el poder y no dominar? Zaratustra teniendo la posibilidad de convertirse en soberano rehúsa a dicho modo del poder. El profeta rechaza a las soberanías, al Estado, a los hombres de rebaño. Los ídolos modernos, los clásicos, los tradicionales, huelen mal. Y todos quienes siguen generando esas nuevas lógicas de dominación terminan volviéndose servidores del ídolo que crearon para servir y dar sentido a la vida. Hay que correr y apartarse del mal olor. Para ello, el último hombre debe romper las ventanas de estas construcciones modernas y saltar al campo abierto. Correr bien lejos, «salir de ahí»: habitar los muchos lugares donde aún sopla el perfume de mares silenciosos. Concluye en “Von grossen Ereignissen” diciendo: “Y de nuevo movió Zaratustra la cabeza y se maravilló: «¿Qué debo pensar de todo esto!», volvió a decir. «Por qué gritó el fantasma: ¡Ya es tiempo! ¡Ya ha llegado la hora! ¿De qué —ha llegado la hora?»—”⁵⁹⁸. El mismo Zaratustra queda maravillado y extrañado en su corazón. Una intensa luz lo atraviesa, pero a la vez lo sumerge en una sombra inconmensurable. Un sí y un no. Una tensión. Él mismo queda desconcertado ante los enigmáticos símbolos que anuncia. El extrañamiento va tomando los corazones de quienes se animan a desafiar lo naturalizado y lo establecido. Nietzsche se enfrenta a una gran mentira que no sólo se llama Estado, se llama soberanía, se llama sujeto, se llama soberanía del sujeto. “Allí donde el Estado acaba, - ¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre! - Así habló Zaratustra”⁵⁹⁹.

Ya ha quedado expresado que el profeta ateo viene a anunciar al hombre futuro, sus prédicas versan sobre el *Übermensch* que ha de venir como respuesta siempre provisoria al nihilismo decadente. Al filósofo errante le ha tocado experimentar un mundo moderno que se encuentra sin (querer) saberlo ante un dios nihilista, un dios que se aferra a la piedad. El sujeto de la *ratio* —en cuanto soberano y autónomo— soñaba mancomunar los intereses individuales dentro de un proyecto subjetivo que trascienda al individuo en lo social. En dicha búsqueda se rompe el *continuum* entre naturaleza y cultura. El ser humano se impone a sí mismo como *dominus* de todo lo que hay ante sí. Todo aquello

⁵⁹⁶ Son muchas las referencias en relación a lo débil y lo fuerte, al mandar y al obedecer, que se encuentran en los póstumos del verano del 85. En ellos aparece una contante referencia a la lucha de fuerzas que se ofrece entre lo viviente y lo no viviente y cómo el obedecer y el mandar son, en definitiva, formas de esa lucha. Cfr. *NF*, 36 [22], *KSA 11*, p. 561.

⁵⁹⁷ Cfr. *Z*, “Die stillste Stunde”, *KSA 4*, p. 189.

⁵⁹⁸ *Z*, “Von grossen Ereignissen”, *KSA 4*, p. 171. *Za*, p. 201.

⁵⁹⁹ *Z*, “Vom neuen Götzen”, *KSA 4*, p. 64. *Za*, p. 89.

que queda bajo el dominio de la *ratio* será «el qué» que permita la domesticación de lo singular a través de la moral bajo la figura de la conciencia⁶⁰⁰ y la domesticación de lo «en-común» a través de la política bajo la figura del derecho. De allí surgirá la constitución de la subjetividad humana como sujeto autónomo y soberano: «el Quién». El Estado tiene un papel fundamental en la configuración de lo moderno ya que es «el Quién» que regula, garantiza y asegura la universalización de la cultura, la homogeneización de las instituciones y la normalización de los sujetos para esa vida en común (es decir: dentro de dicho Estado). El anuncio de la muerte de Dios pone en evidencia que ya no hay proyecto único y común, universal y absoluto. Zaratustra es el profeta de la estrella danzarina y la vaca multicolor. Inaugura la época de los proyectos múltiples, plurales. Es el tiempo de la diversidad y la diferencia, de las diversas perspectivas de lo viviente: el águila, la rana, la serpiente, las moscas, los monos y los perros tendrán voz en el *agora* del *Übermensch*. La unidad es la fragmentación. El universal es lo(s) singular(es). Cuando Nietzsche parece evocar en la expresión de la gran política un tiempo en el que todos se enfrenten en una guerra y surja un hombre más fuerte y distinguido que se imponga para unificar a toda Europa, no está llamando a la homogenización, ni a la normativización universal del sujeto y de las sociedades; está abriendo el terreno a pensar nuevos modos de ser de lo viviente. Tensionar el arco de lo singular-plural no representa la búsqueda de un nuevo universal, de una nueva verdad; sino de una configuración de las diferencias en cuanto tales. La comunidad de *lo* viviente que asume la diferencia que somos en un nos-otros, no para eliminarlas sino para afirmarlas. Necesariamente se deberá configurar una política y una democracia de lo imposible⁶⁰¹.

Desde la perspectiva ético-política de Aristóteles en adelante, la figura de la amistad ha sido una de las centrales para pensar el lazo social al interior de una comunidad. La amistad supone la idea de la mismidad. El amigo es un igual. No hay diferencia, es lo

⁶⁰⁰ Esta cuestión se profundizará en el §4 de este capítulo.

⁶⁰¹ La interpretación derridiana de lo imposible se puede complementar con la lectura que propone Lemm sobre la promesa en Nietzsche (Cfr. V Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., pp. 96-97) La intérprete alemana entiende que la promesa nietzscheana es intrínsecamente contra-institucional ya que la función principal que cumple es la tarea crítica permanente y radical a la autoridad de la memoria de la voluntad que se expresa en los estándares morales y políticos. En este sentido, no debe entenderse a la promesa desde la facultad de la memoria, sino como la posibilidad de criticar y hacer templar el ámbito naturalizado y anquilosado de la memoria: “cada promesa es una forma de olvido vuelto hacia el futuro y no simplemente una forma de la memoria vuelta hacia el pasado”. La promesa es la (im)posibilidad del *ewige Wiederkunft des Gleichen* y de lo (por)venir. En ello la tensión de lo mismo y de lo diferente.

mismo que uno. Por ello el amigo debe ser bueno en sí y bueno para ti. La amistad es la figura del lazo social «dentro» de los márgenes de una comunidad de iguales a sí y entre sí. El espíritu aristocrático es el espectro que performativiza dicha figura política. El «afuera», en cambio, es la figura de lo extraño, lo diferente, lo otro, el peligro, la amenaza, el enemigo.

¡Amigos, no hay amigos!, exclamó el sabio moribundo;

¡Enemigos, no hay enemigos”, exclamo yo, el necio viviente!⁶⁰²

Una vez más Nietzsche transvalora los sentidos. No hay amigos, no hay enemigos. Hay vivientes, hay singularidad y es plural, es diversa, diferente. En los dos primeros capítulos de *Politiques de l'amitié*, Derrida trabaja la cuestión del lazo común desde la categoría de amistad⁶⁰³. La intención del pensador argelino-francés es traer la noción de amistad al escenario del debate ético-político del siglo pasado para pensar la constitución del sujeto y de sus lazos sociales desde una perspectiva de la *diferancia*⁶⁰⁴. Para Derrida la producción de lazos sociales dentro de una comunidad no puede ser ya pensada desde lo que hay en común, el «*ser-con*» se vuelve un enlazamiento con un otro diferente.

Desde las primeras frases del libro, Derrida instala la pregunta acerca de si el amigo es lo mismo o lo otro. Es sabido que el término griego *philia* traducido comúnmente como uno de los modos griegos de enunciar y vivir el amor, hace referencia a las relaciones de amor entre hermanos, padres e hijos y/o amigos. Desde la mirada de Aristóteles la amistad es comprendida como un bien moral que acompaña el crecimiento individual del ser humano y se vuelve la base para la constitución de una comunidad. La amistad es lo que mueve al individuo a querer el bien de un amigo. Es decir, desear la felicidad: una vida buena, digna, satisfactoria. Para el filósofo griego, la amistad es un modo de relacionarse afectivamente que no puede ser pensado entre enemigos, entre extraños, ni tampoco entre

⁶⁰² *MA I*, § 376, *KSA 2*, p. 263. *HdH*, p. 220.

⁶⁰³ Aquí retomo algunas de las ideas desarrolladas en mi trabajo “Lo otro y el lazo: vida, comunidad, educación”, en: M.B. Cragolini, *Comunidades (de los) vivientes*, La Cebra, Adrogué, 2018, p. 101-116.

⁶⁰⁴ Cfr. “La Différance”, conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1968 y publicada en: J. Derrida, *Marges de la Philosophie*, París, Les éditions de Minuit, 1972, p. 3 y ss.

desiguales. En esta afirmación están supuestos tanto los ideales aristocráticos como las concepciones que asumen una diferencia antropológica entre los seres humanos y una diferencia ontológica con los restantes vivientes. Solo puede haber amistad con el recíproco. La amistad asume una economía del dar y el recibir desde las concepciones de la antigüedad. Es una relación de cálculo proporcionado. Así las dimensiones políticas, éticas, sociales y económicas que traman la singularidad comunitaria están coherentemente articuladas con sus supuestos metafísicos, ontológicos, escatológicos y antropológicos. Cuando Aristóteles analiza una relación amorosa entiende que hay una parte activa y otra pasiva (el que ama y quien es amado), y distingue el predominio de la actividad sobre la pasividad; afirma desde una figura ético-política una metafísica del acto sobre una metafísica de la potencia. Además, en dicha interpretación, introduce en la constitución política una relación asimétrica en términos metafísicos. El ser amante queda del lado del sujeto (Quién), el ser amado queda del lado del objeto (qué). En toda relación amorosa se produce un lazo afectivo de un *quién* con otro *quién*, por ello la amistad implica *vivir-con*. Afirmaba Aristóteles en su *Ética a Eudemo* que no hay amistad sin confianza, pero tampoco hay confianza sin (el) tiempo. Las relaciones de amistad siempre están sometidas a la prueba del tiempo⁶⁰⁵. ¿Qué implica este tiempo, este dar y darse del tiempo en el cual se hace posible la amistad? La amistad es un modo de relacionarse con otro que se establece *en* el tiempo y *más allá* del tiempo, además, siempre implica a la(s) singularidad(es). Los elementos aquí evidenciados que componen dicha relación harán de la amistad un modo de lazo socio ético-político privilegiado para pensar lo político desde la Antigüedad. Al cerrar el primer capítulo de *Politiques de l'amitié*, Derrida afirma que con el hacerse-política la amistad –especialmente en la cuestión de la fraternidad– se abre la temática de la democracia, el ciudadano y el sujeto como singularidad contable. El segundo capítulo comienza con la sentencia de Nietzsche sobre el sabio moribundo y su contracara el necio viviente. En dicho gesto, Derrida pone en cuestión la clásica figura de la amistad a partir del contraste y la inversión que el filólogo le ofrece en dicha afirmación. En la obra de Nietzsche, son incontables los fragmentos dedicados al tratamiento de la amistad. Sin embargo, la potencia que encierra la equiparación de esta doble afirmación y doble negación que allí deja expresada, quizá sólo se encuentren en los párrafos de Zaratustra cuando el profeta da un paso (no) más allá de la expresión cristiana de «amor al prójimo» y pide «amar al enemigo». Jesús pide

⁶⁰⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1237b.

lo difícil, Zaratustra pide lo imposible. Nadie tendría problema en amar lo idéntico a sí mismo, pero amar lo completamente otro, no es fácil y no sólo es difícil, abre el sendero hacia lo imposible. Amar lo diverso –lo otro de sí– implica una inversión, una suspensión y una transvaloración de la lógica de la mismidad y, también, de la lógica de la reciprocidad.

Amigos, no hay amigos. Enemigos, no hay enemigos. Hay que crear nuevos lazos, hay que superar la figura socio ético-política que atraviesa la historia de Europa, de la humanidad, del humanismo. Si no hay amigo más que allí donde puede haber enemigo; el «hace falta el enemigo» o el «hay que amar a los enemigos», transforma sin esperar la enemistad en amistad. Los enemigos que amo son mis amigos, como los enemigos de mis amigos. Desde el momento en que uno tiene necesidad o deseo de sus enemigos, no se puede contar más que con amigos. Incluidos ahí los enemigos, y a la inversa, es ésta la locura que se comienza a vislumbrar⁶⁰⁶. La *philia* para Nietzsche es el espacio de la diferencia, lo común es diferir⁶⁰⁷. Dice Zaratustra que en el amigo uno debe encontrar a su mejor enemigo⁶⁰⁸. El amigo ya no es lo mismo que yo, sino que es el/lo extraño: es el/lo otros-nos-otros. La amistad es presentada como la figura de la no soberanía que está signada por la desposesión. Por eso Derrida cita allí a la comunidad anacoreta, la comunidad de aquellos que aman alejarse. A estos extraños amigos los une el alejarse⁶⁰⁹, el *pathos der Distanz*. Esta comunidad es anacoreta porque es la comunidad de la desligadura social, no hay secreto ni logia que los una. Estos son los amigos del quizá (*vielleicht*), del «ya» pero «todavía no». La comunidad de los que no tienen comunidad, una x sin x . Esta imposible comunidad no puede ser pensada desde la lógica de la mismidad ni de la reciprocidad ya que éstas lógicas son los efectos de una calculabilidad sobre el sujeto y los lazos afectivos, sociales y políticos entre ellos. La figura clásica de la amistad opera bajo la lógica del mercado que tiene implícita una aritmética en el intercambio. Dicha amistad se sostiene en el tiempo por el equilibrio de proporciones que sostiene entre el dar y el recibir en la reciprocidad del lazo. Entonces, la operación de desligadura viene a provocar la diferencia, se liga desligando. La economía del «don»

⁶⁰⁶ Cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 50-51.

⁶⁰⁷ Está interpretación se encuentra en diálogo con lo expresado por Lemm: "Las explicaciones que ofrecen Nietzsche y Derrida sobre la amistad son, por el contrario, explícitamente antihumanistas, dado que ambos autores sostienen que la amistad tiene lugar sólo a través de un encuentro con la otredad (animal) del otro. La amistad abre un mundo al ser humano, pero eso no significa que esté constituida por el humano ni que le pertenezca" (V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 176).

⁶⁰⁸ Cfr. Z, "Vom Freunde", *KSA* 4, p. 71.

⁶⁰⁹ Cfr. *JGB*, §44, *KSA* 5, pp. 60-63.

necesita volver a ser planteada como figura fundamental de la dación de sí donde no hay espera ni devolución, tampoco conciencia de dación. Se rompe el equilibrio en el intercambio porque ya no hay iguales o pares que recíproca y equitativamente dan y reciben. Se rompe la proporcionalidad ontológica, antropológica, ética, política y económica. Como afirma Lemm, queda también transvalorada la noción de justicia pues ya no podrá ser interpretada desde una lógica distributiva⁶¹⁰. Se instaura la comunidad de dación donde el don se transvalora en donación y apertura de sí. No hay más cálculo, ni medida(s), ni propiedad(es). Lo otro es siempre inapropiable y la dación siempre es desproporcionada. Todo lazo se convierte en provisorio e inanticipable. Toda relación es encuentro fugaz y casual. Se rompe la separación de yo con el tú, del «quién» con el «qué», del mío con el tuyo, de lo privado y lo público, de lo interior y lo exterior, «somos un nos-otros». Donde el «un» es la marca de un cruce momentáneo, casual. La comunidad es ese nos-otros entendido como encuentro con el otro en un cruce tensional de fuerzas sin síntesis⁶¹¹. Dice Derrida⁶¹² que la problemática del dar vista desde el punto de vista de una economía del don no es algo imposible, sino que abre camino a «lo imposible». Para que haya don aquello que se da no puede tener retorno, ni siquiera debe esperarse retorno. Derrida invita a pensar el don como una forma de dar en la cual no debe percibirse el dar ni por quien da ni por quien recibe. Ello es constitutivo del don pues sino no puede romperse el círculo de lo calculable: reciprocidad, devolución, intercambio, contra-don, deuda... El don implica un olvido absoluto, la posibilidad de borrado de la huella⁶¹³, pues si tiene lugar en la conciencia termina generando una deuda en el sujeto. Por ello no puede ser pensado como algo imposible sino como «lo imposible».

La estrategia estético-política que Nietzsche utiliza al introducir el *Vielleicht* para hacer temblar los cimientos, es un elemento clave para comprender la tarea del desasimiento, la desligadura, el distanciamiento y la deconstrucción. En primer lugar, como expresa Derrida, porque el *Vielleicht* suspende la imposibilidad de lo imposible. El peligroso quizá abre lugar a la diferencia, a lo otro. «Quizá», «acaso», «tal vez», implican

⁶¹⁰ Cfr. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 177.

⁶¹¹ Esta línea interpretativa está trabajada desde la lectura de “Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio” de Mónica B. Cragnolini, publicado en: M. B. Cragnolini (compiladora), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2009.

⁶¹² Cfr. J. Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, París, Éditions Galilée, 1991, pp. 11-50.

⁶¹³ Aquí se hace referencia a una temática que Derrida (*Foi et Savoir – suivi de Le Siècle et le Pardon*) desarrolla en el intercambio que tiene con Paul Ricoeur (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Épilogue) respecto a la posibilidad del perdón como en la crítica que dedica a Lacan en la sesión IV del *Séminaire La bête et le souverain*. Volume I.

la apertura a lo que viene, al «por venir», a lo que puede ser, pero no necesariamente. *Vielleicht* es la tensión del ya pero todavía no⁶¹⁴, su utilización transvalora el sentido del escepticismo metódico pues la meta es «salir de ahí», alejarse de la certeza, romper las lógicas identitarias sustancialistas que necesariamente conducen a la apropiación, la conservación y la reproducción para abrir senderos socio políticos no transitados en pos de que se constituya la (im)posible comunidad de los vivientes que dejen atrás a los últimos hombres, a los hombres superiores, al Estado soberano, etc. Esto implica romper los intentos modernos de generar relaciones simétricas en términos de reciprocidad, proporcionalidad y cálculo. Desde una perspectiva nietzscheana, Derrida hace temblar dichas simetrías modernas a partir de las nociones de hospitalidad, desproporción y donación⁶¹⁵. Soberanía y propiedad siguen siendo categorías que ordenaron las lógicas económico-políticas de las sociedades estatales de la modernidad, y actualmente siguen ordenando las lógicas de las sociedades contemporáneas del cyber mercado global. Provocar un movimiento en los sentidos que simbolizan las prácticas discursivas, introducir una discontinuidad en su racionalidad tecnocrática, generar una escisión o interrumpir el encadenamiento socio histórico de sus lógicas, necesariamente implica abrir un lento proceso de desligadura, de discontinuidad y de lugar a la *diferancia*. En la actualidad, independientemente de cual sea el derrotero, cuestionar la blanquedad del mundo occidental en su heteronormatividad, su monoculturalismo estatal y su mercantilización de la vida, invita a otro modo de ser no sólo para pensar, también para experimentar y vivir. Aparecen como objetivos la necesidad de transvalorar la cuestión de la inclusión en términos de diferencia abandonando el suelo normativo del sujeto moderno; transvalorar la tolerancia en términos de hospitalidad abandonando el modo de enlace socio político de la mismidad identitaria; decontruir la mirada de perversidad en todo lo que no se acomode a los normativismos sociales, destituir los binarismos, despatologizar las identidades no convencionales, desnormativizar las prácticas de enseñanza, de escritura, de lectura... la meta se transvalora, ya no es un lugar de llegada, sino un punto de partida: «salir de ahí»⁶¹⁶. Hay para andar mil senderos que todavía no

⁶¹⁴ No hay dudas que Nietzsche vuelve a transvalorar otro sentido cristiano: la promesa del reino de los cielos que anuncia Jesús pero destransmundanizada.

⁶¹⁵ Afirma Derrida que al debilitar una hegemonía se corre el riesgo de instituir otra, por lo cual la vigilancia crítica no debe descansar nunca. En este sentido se debe tener presente que la deconstrucción no es un método ni la *diferancia* un concepto, son estrategias de resistencia antitotalizantes para que la comunidad, el lazo y el sujeto, siempre tengan un resto que no les permita totalizarse.

⁶¹⁶ La expresión «salir de ahí» que se viene utilizando evoca el sentido kafkiano de su texto breve “Der Aufbruch”.

han sido transitados, miles de formas de salud y de vida. Quedan inagotables modos de ser y modos de habitar por descubrir, por hacer y transitar⁶¹⁷. Esa es la tarea estético-política que Zaratustra deja señalada. Como se ha expresado en el capítulo anterior, aquí se entiende que puede interpretarse legítimamente una perspectiva posthumana en las páginas de Zaratustra: el llamado a la superación de sí, no en términos de progreso sino de desasimiento y transvaloración, da cuenta de ello. Si valorar es crear⁶¹⁸, transvalorar es crear un paso (no) más allá. La superación no es desarrollo ni evolución, es «salir de ahí» y pasar al otro lado.

En este sentido, la *ratio* ya no puede ofrecerse como fundamento de sentido exclusivo para la vida. Ante el abismo y el devenir de la existencia y de la vida, toda pretensión de verdad absoluta queda debilitada, suspendida. Como quedó expresado en el capítulo anterior, Zaratustra anuncia al *Übermensch* como meta. Ahora bien, si la meta significa un salir de aquí, un paso al otro lado, un tránsito, dicha metáfora no debe ser entendida como una identidad a alcanzar o como el resultado de un desarrollo filogenético. El *Übermensch* es una nueva ficción –un error útil– que Zaratustra ofrece para llenar el espacio vacío que ha dejado la muerte de Dios y para dibujar provisoriamente el horizonte que ha sido borrado. El *Übermensch* es el hombre capaz de soportar una terrible pluralidad sin por ello extraviarse. La pluralidad, la diversidad, que se da en la cultura es un abismo para el hombre del rebaño, no para el *Übermensch*. En cuanto artista de sí, él puede experimentar un modo de ser en que se asuma a sí mismo como una transición sin dispersarse.

⁶¹⁷ Cfr. Z, “Von der schenkenden Tugend”, §2, *KSA 4*, p.100.

⁶¹⁸ Cfr. Z, “Von tausend und Einem Ziele”, *KSA 4*, p. 75.

§3

«Leib» como singularidad-plural metaforizada

¿Tengo oídos aún? ¿Soy sólo oído y nada más que eso? Aquí estoy en medio del fuego del oleaje, cuyas blancas llamas se alzan lamiendo mis pies —desde todos los lados brama, amenaza, vocifera, grita hacia mí, mientras que el viejo estremecedor de la tierra canta su aria en la más profunda profundidad, ronco como un toro bramando: se martillea para sí mismo un ritmo de tal fuerza que hace estremecer la tierra, que incluso a estos hostiles acantilados gastados por el tiempo les tiembla aquí el corazón en el cuerpo.⁶¹⁹

En “Von den Verächtern des Leibes”⁶²⁰, Zaratustra reconoce al despierto como el sapiente que dice «cuerpo soy yo íntegramente y ninguna otra cosa». El profeta persa propone interpretar al cuerpo como una gran razón, como una pluralidad dotada de *único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Y agrega: “Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, —tu cuerpo y su gran razón: ésta no dice yo, pero hace yo”⁶²¹. Para Nietzsche no hay «Ich» ni fuera ni independientemente del «Leib», sino a partir del cuerpo viviente que somos. “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido — llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”⁶²². Tu sí mismo se ríe de tu yo, le dice «siente dolor aquí», «siente placer aquí». El sí mismo -creador- se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El sí mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí

⁶¹⁹ *FW*, §60, *KSA* 3, p. 424.

⁶²⁰ Cfr. *Z*, “Von den Verächtern des Leibes”, *KSA* 4, p. 39.

⁶²¹ *Idem. Za*, p. 64.

⁶²² *Ibid*, p. 40. *Za*, p. 65.

mismo domina y es el dominador también del yo⁶²³. El cuerpo es una multiplicidad⁶²⁴, una pluralidad con *un único* sentido; es decir, que siempre se define una orientación, una génesis, donde se establece un «de dónde» y un «hacia dónde». Para Nietzsche vida (*Leben*) y cuerpo viviente (*Leib*) están profundamente vinculados. El cuerpo es afección en cuanto experiencia. El cuerpo es cuerpo en la medida en que es el *topos* del hacer o de la actividad de experiencia autoexponiéndose o autorealizándose, *llegando a ser el que se es*. El ser humano es fundamentalmente cuerpo, afección⁶²⁵. Se requiere siempre estar afectado, traspasado y permeado por la experiencia y en ello es que se hace en tanto humano, esto es lo que permite definirlo como apertura para la apertura o posibilidad para la posibilidad. Cada ser humano «*llega a ser el que es*» en tanto que es el lugar en el que acontece la *vida* apoderándose y dejándose apoderar de un modo particular. La vida se individua en un cuerpo en tanto aglomeración de fuerzas interpretadas e interpretantes. En esta interpretación entran el «yo», el «espíritu», el «alma» y también los «sentidos» y, por tanto, también deben ser entendidos como obra del cuerpo⁶²⁶. El cuerpo es la propia

⁶²³ Cfr. *Idem*.

⁶²⁴ Aquí se asume la perspectiva trazada por Cragnolini en la cual se afirma que Nietzsche interpreta al cuerpo como una pluralidad de fuerzas en constante devenir. Cfr. M. B. Cragnolini, “La constitución de la subjetividad en Nietzsche”, *ed.cit.*, p. 53.

⁶²⁵ Ya se ha expresado que en los *Nachgelassene Fragmente* Nietzsche propone la noción de cuerpo como hilo conductor. Entre los intérpretes esta temática ha continuado en vigencia y se ha trabajado en diversas articulaciones y perspectivas. Diego Sánchez Meca trabaja la noción de cuerpo en Nietzsche desde los conceptos de voluntad de poder y de fuerza poniéndolo en perspectiva con la formación de la cultura (Cfr. D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, ed. cit, cap. 3). Más recientemente, Sara Molina ha publicado su tesis doctoral sobre Nietzsche en la que explora la idea cuerpo como hilo conductor a lo largo de la historia. La intérprete entiende que la corporalidad se constituye en la intersección de fuerzas (temporales y espaciales). Afirma que el *sí-mismo* tiene un carácter terrenal e histórico que permite hacer una nueva lectura sobre la historia a partir de la ciencia histórica y de una crítica a la cultura. De la tensión de fuerzas que se produce entre la memoria y el olvido en el trabajo de revisión crítica, surgirán las categorías de ultrahombre y eterno retorno. (Cfr. Sara Leticia Molina, *El cuerpo y el devenir de las fuerzas en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2017, parte 2). La tesis doctoral de Víctor Berrios: *Retórica del cuerpo. Nietzsche y la escritura filosófica*, también toma la noción de cuerpo como hilo conductor y lo vincula con la práctica de escritura y la cuestión de la enfermedad (cfr. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/30928/1/T36160.pdf>). En la segunda parte del libro de Vanessa Lemm *Nietzsche y el devenir de la vida* está dedicada a la problemática del cuerpo y el alma en el devenir. Fueron de especial interés el capítulo seis: “La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche” de Miguel Ángel Berrenechea y el capítulo siete: “El cuerpo del superhombre” de Debra Bergoffen. El artículo de Pedro A. Viñuela Villa, “Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche” (en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, pp. 163-174) toma la misma línea interpretativa.

⁶²⁶ Luciano Arcella propone interpretar la relación entre el *Leib* y el *Ich* a partir de la noción de cuerpo-Yo como forma original desde la cual se producen el alma, el espíritu, el sentido, la pequeña razón. En tanto elemento original, todo deriva del cuerpo-Yo (Cfr. *L'innocenza di Zarathustra. Considerazioni sul I Libro di così parlò Zarathustra di F. Nietzsche*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2009, p. 69). Si bien la categorización tiene la intención de evidenciar el carácter singular de la subjetividad, también se corre el riesgo de equiparar ambas categorías y en ese sentido se desdibuja la distinción que Nietzsche le otorgó a la noción de Cuerpo para pensar la subjetividad. Como afirma Jara “Nietzsche se preocupa por pensar e investigar aquello que ha sido negado, o bien, marginado, subestimado, por esa tradición: el cuerpo. Por esto es Nietzsche también un pensador intempestivo. Devuelve al cuerpo su condición de ser el «centro de gravedad» del hombre”. Cfr. J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo*, ed. cit., p. 53.

apertura, interés, perspectiva y por ello se tienen sensaciones, percepciones y pensamientos. El cuerpo se identifica con el interés, la afección y la experiencia. El sí mismo (*Selbst*) es tu cuerpo (*Leib*). Esta identificación del *Leib* con el *Selbst* es la que lleva a entender al cuerpo como *topos* en el que intervienen continuamente una pluralidad de fuerzas en perpetuo devenir de máscaras donde el *Übermensch* deberá transformarse en un artista de sí, un configurador de estilos, un «señor de sí mismo».

Ahora bien, la expresión «volverse un señor de sí mismo» debe interpretarse bajo la figura del filósofo artista. No hay un «yo soberano» que ejerce su dominio sobre «su» cuerpo. Ser artista de su *Selbst* implica imprimir sobre sí un estilo propio, es decir, «llegar a ser el que se es» desde la cambiante pluralidad de fuerzas que atraviesan al cuerpo. Nietzsche pone el acento del proceso de liberación-creación de la subjetividad en lo individual, no en lo social. Las transformaciones sociales se harán efectivas a través de las acciones individuales. Por ello el *Übermensch* no puede acomodarse en una estructura socio cultural ya que, según el filósofo errante, dichas estructuras buscan imponer al ser humano una forma determinada de manejar sus instintos –es decir interpretarse. Cada animal humano debe encontrar un estilo propio que no sea necesariamente fijo. Hacerse señor en la lectura nietzscheana se presenta como la búsqueda errante y transitoria de un estilo donde se va creando un suelo provisorio sobre el abismo, sobre el sin-fondo de la vida –ese mundo caótico de instintos. En esta cuestión hay que tener cuidado en cómo se interpreta la relación de la constitución subjetiva con la comunidad⁶²⁷. Esta idea de señor de uno mismo que aparece una y otra vez en el Zaratustra puede llevar al equívoco de una interpretación sobre la subjetividad nietzscheana como individualista y aristocrática. Sin embargo, los elementos disponibles para la conformación subjetiva siempre están disponibles en una comunidad de vida *en* la cual se desarrolla la vida singular. Es en el «somos» que se produce el «soy». Desde los primeros capítulos se ha venido mostrando la concepción que desarrolla Nietzsche en torno al «entramado metafórico» en el cual la

⁶²⁷ Esta tensión entre lo singular y lo plural también se puede encontrar en el doble aspecto que tiene la noción de *disciplina voluntatis*. Señala Cragolini que la tensión que se produce entre la voluntad que quiere/puede aplicarse a la acción en lo que acontece demuestran que los estados de salud y de enfermedad no dependen totalmente de la voluntad sino de los movimientos que esta logra hacer en relación con la voluntad de poder (cfr. M. B. Cragolini, “Nietzsche (no) ha muerto: huellas de un pensar intempestivo para una filosofía del resto”, dictada en el *Congreso Internacional “Filosofía, Arte, Religión, Ciencia y Política en Nietzsche: Memorias de un caminante intempestivo”*, Xalapa, México, 1 al 5 de octubre de 2007. Publicada como “Nietzsche como pensador del resto: un tránsito por los cinco prólogos para cinco libros ya escritos”, Ficha de Cátedra de la Materia “Metafísica” de la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, p. 14). Es decir, toda constitución subjetiva –ya sea singular o comunitaria– se produce en esa tensión.

vida se desarrolla. La estrategia estético-política de Nietzsche apunta a martillar los cimientos de dicha estructura en pos de poder ofrecer nuevas metáforas desde la cual crear formas de vida. El cuerpo en cuanto interpretado e interpretante evidencia esta tensión singular-plural en la cual se producen las formas de vida. «Hacerse señor» disputa y transvalora el sentido feudal capitalista sobre/de la vida para resignificar simbólicamente su sentido. Caer en un malentendido e interpretarlo desde la lógica de la voluntad de dominio es quedar adherido a las lecturas hegelianas y marxistas sobre el poder y la moral de esclavos y señores. A partir de las afirmaciones de Vattimo⁶²⁸ se puede sostener que Nietzsche no puede pensar el *Übermensch* como un señor sobre los esclavos, en términos de fuerza y capacidad de imponerse a los otros. La única posibilidad de que se de algo como el *Übermensch*, será como un «ultrahombre de masas». Es decir, un nuevo sujeto que no destaca sobre el fondo de una sociedad de esclavos, sino que vive en una sociedad de iguales. Traer a la escena la figura de un «señor» que se siga contraponiendo a una masa de esclavos, dejaría a Nietzsche en la interpretación tradicional sobre el sujeto que viene criticando desde sus primeras obras. La expresión «sociedad de iguales» que utiliza Vattimo no hay que interpretarla desde una perspectiva onto-teo-política cristiano-socialista. La expresión de «igualdad» apunta a las posibilidades y tareas. Nietzsche una y otra vez menciona una desigualdad que no hay que nivelar, ni tampoco negar. A los iguales, igualdad; a los desiguales, desigualdad. Nunca hacer igual lo desigual⁶²⁹. Tampoco debe entenderse al *Übermensch* como la elevación del hombre superior a la enésima potencia, ninguna interpretación es más infantil y lejana, afirma Cacciari⁶³⁰. El *Übermensch* es el ser humano capaz de apropiarse de esa pluralidad de fuerzas que es nuestro cuerpo a nivel instintivo en el plano biológico-orgánico y en el plano sociocultural-histórico. Se viene haciendo hincapié en lo corporal-instintivo, hay que entender que los cuerpos ya están -de alguna manera- interpretados en la historia, de ello también los animales humanos deberán liberarse y crear un cuerpo nuevo. Como expresa Nietzsche el cuerpo es escucha⁶³¹, afección. Y, por lo tanto, tiene ya un modo particular, contextual, epocal, de percibir, sentir, ser afectado, afectar... *interpretar e interpretarse*. De aquí, que el transvalorador de la figura de Zaratustra entienda que el hombre deba liberarse no sólo de las logicizaciones devenidas en verdades

⁶²⁸ Cfr. G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000*, trad. Carmen Revilla, Buenos Aires, Piados, 2002, p. 204.

⁶²⁹ Cfr. *NF*, 15 [118], *KSA* 13 p. 479.

⁶³⁰ Cfr. M. Cacciari, *El Archipiélago*, ed.cit., p. 142.

⁶³¹ Cfr. Z, "Von den Verächtern des Leibes", *KSA* 4, p. 40.

últimas, sino también de los modos de vida que tengan las mismas pretensiones, pues han sido asimilados y hechos sangre.

Si nuestro «yo» es para nosotros el único *ser* de acuerdo con el cual hacemos y comprendemos todo *ser*: ¡muy bien! Entonces resulta muy justificada la duda de si no hay aquí una *ilusión* perspectivista – la unidad aparente en la que todo se une como una línea del horizonte. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una enorme *multiplicidad*; está permitido metodológicamente emplear el fenómeno *más rico*, que puede ser estudiado mejor, como hilo conductor para la comprensión del más pobre. Por último: suponiendo que todo es devenir, el conocimiento *sólo es posible sobre la base de la creencia en el ser*.⁶³²

Nietzsche adopta la perspectiva del cuerpo como autoafección de la vida orgánica⁶³³, comprendiendo que el cuerpo es una pluralidad unificada de diversas «conciencias» que lo constituyen. La unidad visible del mismo encubre la pluralidad efectiva de fuerzas que crecen y decrecen, luchan y danzan entre sí, surgen, emergen y desaparecen con una cohesión y una integración entre toda clase de mecanismos, sistemas y órganos. Aquello que en el nivel de la conciencia se denomina cuerpo como si fuese un todo unitario y una totalidad; en realidad, no es más que una ficción que supone una suerte de simplificaciones y reducciones lógicas que abstraen sus componentes singulares y lo transforman en un mero concepto. Nietzsche interpreta al cuerpo como voluntad de poder, es decir, vida, juego de fuerzas que interpretan y seleccionan, y que puede extrapolarse al dinamismo universal del mundo y a la totalidad de lo viviente. El cuerpo es una prodigiosa síntesis de funciones, de órganos, de sistemas y de procesos dinámicos en los que se basa la estructura visible. Esto permite pensar dicha noción en distintos niveles. Por un lado,

⁶³² *NF*, 2 [91], *KSA* 12, p.106. *FP IV*, p. 103.

⁶³³ Esta afirmación está inspirada en la interpretación de Sánchez Meca: “La perspectiva genealógica, que mira al cuerpo como hilo conductor de la investigación filosófica, supone, esencialmente, esta afirmación: toda creación cultural (religión, moral, ciencia, arte, etc.) es la proyección de sensaciones elementales orgánicas, fisiológicas, relativas a un determinado grado de fuerza o de voluntad de poder. Por tanto, es el cuerpo quien interpreta. El cuerpo es lo anterior a toda objetividad. Es la fuerza que se ejerce y que se siente originariamente de forma no reflexiva como autoposición de sí misma; a partir de ella el lenguaje construye un mundo de ficciones lógico-conceptuales que funcionan ya a distancia y desligadas de esa fuerza primitiva de la autoposición de sí en la tuvieron origen en su texto sobre la experiencia dionisiaca del mundo”. D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, ed. cit., p. 130-131.

puede interpretársela como cuerpo individual de un sujeto humano, pero en un sentido más amplio, puede ser pensada como cuerpo del Estado.

En la afirmación de que el cuerpo es el que interpreta, se está diciendo que esa fuerza de trasposición con la que interpreta se sustrae siempre y es inalcanzable para nuestra conciencia. La vida no permite una mediación directa con dicho entrecruzamiento de fuerzas. Nietzsche entiende que todo lo que entra en la conciencia como una «unidad» es ya enormemente complejo. La unidad siempre es una apariencia. El fenómeno del cuerpo es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible⁶³⁴. En este sentido, puede inferirse que toda objetivación (incluida la del cuerpo) se reduce a un concepto a partir del cual se experimenta la sensación de unidad; pero ésta sólo es un efecto del lenguaje. Los procesos de simbolización implican un complejo entretrejido de codificaciones cifradas de determinados impulsos, afectos y fuerzas históricas y socio culturales en que se cristalizan formas y unidades de sentido que se vuelven elementales en la transmisión de una cultura. El lenguaje no es algo *a priori*, sino que es un esquema simbólico que surge de la reducción de la pluralidad a la unidad. En él se tejen los juicios de valor, las estimaciones sobre el mundo, la lectura sobre la vida, las concepciones sobre los individuos y las comunidades, las actitudes y las comprensiones desde las cuales todo existente humano realizará su proceso de subjetivación y de socialización.

Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo – así es como crea el concepto «cosa»...⁶³⁵

El cuerpo interpreta mundo desde el conjunto de impresiones que se le aparecen como inmediatas; pero que en realidad han sido aprendidas, transmitidas, legitimadas,

⁶³⁴ Cfr. *NF*, 5[56], *KSA* 12, p. 205-206.

⁶³⁵ *G-D*, “Die «Vernunft» in der Philosophie”, §5 y §6, *KSA* 6, pp. 77-79. *CI*, pp. 54-56.

prohibidas, en una cadena de interpretaciones pasadas que llegan a su conciencia como naturalizaciones, modos de habitar el mundo, de comprender y de logicizar la realidad de toda existencia⁶³⁶. Por ello se afirma que el cuerpo no sólo interpreta, además está interpretado. En el fondo de toda forma cultural, de toda interpretación, hallamos la binaridad de los afectos con anclaje en el cuerpo: placer y dolor, vida y muerte. La *Kultur* es comprendida como un poder de producción de formas y de interpretaciones. Dicho poder se ejerce con un continuo evaluar, incorporar y fundir con el cuerpo propio sus interpretaciones, estimaciones y juicios de valor⁶³⁷. Estas interpretaciones, estimaciones y juicios, se encarnan en el cuerpo propio como si fueran un *pathos* natural y *a priori* que cada viviente trae consigo como si fuera un sustrato identitario que marca diferencias ontoetológicas de especie y de raza entre otras⁶³⁸. Según Nietzsche todo impulso es transformable, en ello consiste la autosuperación. Las manifestaciones culturales pueden ser descifradas fisiológicamente como una determinada configuración de instintos y de afectos que producen determinados mundos simbólicos, efectos de la acción interpretativa y valorativa. Nietzsche entendía que en las religiones y las filosofías es posible visualizar los síntomas del estado de un cuerpo⁶³⁹.

Ya ha sido afirmado que Nietzsche a través de la figura del espíritu libre invita a desatarse y romper las cadenas y ataduras que sujetan la interpretación del cuerpo de occidente a metáforas que niegan la vida terrenal. La esperanza que trae el pensador alemán es que una vez rotas dichas cadenas, el cuerpo desujetado se anime a arriesgar y a probar, a experimentar, a inventar y a ficcionar, otros modos de ser en el mundo. La

⁶³⁶ Cfr. *NF*, 25 [505], *KSA* 11, pp. 146-147.

⁶³⁷ Cfr. *NF*, 25 [520], *KSA* 11, p. 149. En este fragmento Nietzsche subraya cómo las estimaciones de valor se enmarcan dentro de una comunidad viviente señalando según la finalidad qué es el placer y qué es el displacer. En este sentido, evidencia que hasta la fibra que consideraríamos más íntima y propia está atravesada por los intereses políticos que delimitan la conservación y finalidad de un cuerpo.

⁶³⁸ Como se ha señalado en los capítulos previos, en la obra de Nietzsche hay una preocupación constante por la educación y la cultura. Estos son temas que Nietzsche no sólo no abandona, va transformado su mirada y transvalorando el sentido terminológico de aquello que va afirmando. La concepción que se trasluce en sus primeros escritos sobre la formación claramente tiene un sello aristocrático que luego ira transformándose y quedándose solamente con la idea de superación y distinción. Allí va abandonando el trasfondo de jerarquía ontológica dado por una cultura, una sangre o una raza. En estas consideraciones se encuentran los elementos para poder pensar una lógica permormativa en la constitución identitaria pero no de orden determinista o conductual, más bien bajo la idea de una multiplicidad de fuerzas que ponen en tensión los cuerpos y las voluntades que estos persiguen en el estar viviendo. En este sentido, el modo en que subsistan en una comunidad de vivientes las interpretaciones, estimaciones y juicios sobre la vida y la existencia en su totalidad, habilitarán determinados elementos en los cuales se entran esos cuerpos (tanto vivientes como no vivientes). Ese es el tejido socio político en el que la vida acontece. Allí se manifiestan sus patologías y sus redenciones, por ello Nietzsche termina interpretándose como el psicólogo de la cultura. En algún punto puede sostenerse que no es posible estar sano en un entramado decadente y enfermo.

⁶³⁹ Cfr. *NF*, 25 [407], *KSA* 11, p. 118.

figura del *Übermensch* es la promesa transvalorada del nuevo Adán. La esperanza se transmuta en un hacer intramundano que implica una nueva posición subjetiva ante la soberanía sobre lo viviente. Se hace y se deshace, se tantea y se observa, pero no en una manipulación mononormativa y hegemónica de los hilos; se interviene el entretejido-texto del mundo de manera puntual y múltiple, queriendo la pluralidad y la diversidad cada vez, otra vez.

Nietzsche se ha entendido a sí mismo como un cuerpo enfermo que necesita desintoxicarse, desprenderse de todo aquello que lo negaba como tal. Las tres transformaciones del espíritu que inauguran los discursos de Zaratustra no son la descripción de un proceso evolutivo ni del desarrollo filogenético de la subjetividad que debe darse gradualmente en el tiempo vital de cada sujeto. Zaratustra allí señala una tarea política que debe realizarse tanto en el ámbito de la comunidad como de la singularidad. El desasimiento y la transvaloración deben darse tanto en el ámbito del *Leib* como en el de la *Kultur*. El entramado metafórico en el que se produce el cruce de fuerzas del sí mismo y el «somos». Su cuerpo convaleciente (*se*) escribe mostrando sus inscripciones, aquellas marcas que lo sujetan a los grandes ideales, aquellas marcas de la pertenencia a instituciones que le son exigidas al individuo a cada momento. Nietzsche logra reconocer en su propio cuerpo las huellas de la metafísica y de la moral, y en este acto de reconocimiento ya está implicada su lucha contra ellas, mostrando que los supuestos orígenes transmundanos de las mismas no son más que azares y casualidades, errores y sinrazones. Sin embargo, el grito es lanzado al porvenir porque él entiende que su redención no se logra por un acto voluntario –no es tarea sencilla salir de la decadencia. En cada acción se presenta la tentación de volver a caer en la metafísica tradicional en la que se cree que uno puede transformarse por una decisión personal. Como es sabido, la idea de sujeto soberano se asienta sobre la idea de una metafísica del acto donde la centralidad está puesta en el sujeto agente. La idea del sujeto no-soberano se asienta sobre la base de un hacer-hacer⁶⁴⁰, una posibilidad de pensar-se desde una metafísica de la potencia. ¿Será posible pensar también la noción de Estado como un agente que no ejerza

⁶⁴⁰ En el ya citado párrafo 13 del Tratado primero de *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5, p. 279), Nietzsche utiliza la expresión «*das ist ein Thun-Thun*». En dicho contexto afirma que no existe una voluntad del individuo que se origine en su ser ya sea material y/o sustancial, sino que su accionar está provocado por el entrecruzamiento de fuerzas que lo atraviesan. De aquí tampoco se depende un determinismo. El hacer está condicionado por una pluralidad de fuerzas que coaccionan entre sí en forma azarosa, sin *telos*. No hay una sustancialidad previa que se desarrolla en el tiempo según su naturaleza, hay una condición material que atravesada en el tiempo por fuerzas plurales va constituyendo un modo de ser y de actuar que continuamente está en tránsito por el continuo entrecruzamiento variante de la multiplicidad de fuerzas.

su soberanía en términos de obligaciones, deberes, garantías y seguridades? ¿Será posible una política estatal que no ejerza su soberanía sobre los cuerpos individuales en singularidades universales, naturalizadas, estereotipadas, sino en identidades potenciales? Estos interrogantes parecen tentar nuevamente una política imposible. Queda mucha tarea por hacer en pos de lograr corrimientos en las placas tectónicas de las convenciones y naturalizaciones tejidas en las formas de vida en común aglutinadas y anquilosadas en el entramado metafórico hegemónico. Pues dichas formas de vida comunitarias se agencian en prácticas del lenguaje donde queda patentizada cómo toda intervención artística, cultural y/o lingüística de resistencia opera como un *resto* que impide la totalización de la soberanía dominante; permitiendo y habilitando la diferencia y la pluralidad como elementos alternativos que producen nuevas subjetividades no anticipables, ni proyectables.

En este sentido, es posible arriesgarse a afirmar que “Vom neuen Götzen” no es una mera crítica, es una intervención narrativa en la cultura europea de siglo XIX que puede ser interpretada no sólo como una provocación, una desfachatez más del pensador alemán; sino también como una resistencia. Un gesto deconstructivo. Una intervención en los discursos, en las narrativas, en los cuerpos, que impide la totalización de los demasiados y de los superfluos pensamientos y prácticas estatales-modernas. Un gesto político laberínticamente entrelazado en la literatura de la época. Una intervención estética que ofrece algunos obsequios categoriales para seguir resistiendo, provocando derrumbes conceptuales, abriendo la posibilidad de otear nuevos horizontes. Un ejemplo de ello se esconde en la resignificada categoría de «Pueblo» (*Volk*). Dicha noción en la boca de Zaratustra está asociada a los contextos singulares en donde se habla una lengua propia en la moral, en las creencias, en las costumbres, entre otras cosas. “[...] cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado un lenguaje en costumbres y derechos”⁶⁴¹. Recuperar esta noción es recuperar una categoría que permite volver a pensar, a vivir y a habitar la diferencia y la pluralidad.

Intervenir, provocar, martillar, subvertir las nociones, las naturalizaciones, las presencias, las ausencias, los fantasmas, las anquilosaciones en torno a la categoría de Estado no tiene otro propósito que seguir tentando e intentando un pensar político,

⁶⁴¹ Z, “Vom neuen Götzen”, *KSA 4*, p. 61. *Za*, p. 86.

estético, ético, sobre la función performativa del Estado, sobre las posibilidades de constitución subjetiva que quedan ofrecidas en cada contexto. En este sentido, (in)tentar un pensar de lo que *queda* es poder advertir las demoras, las detenciones, las decantaciones que atraviesan las configuraciones comunitarias y subjetivas (y esconden potencialidades). (In)tentar un pensar de lo que *resta* es evidenciar las resistencias en lo que acontece como posibilidades potenciales de desplazamiento a nuevas formas de estatalidad no soberanas, a nuevos modos de vida en la comunidad que entrelaza vivientes y no vivientes⁶⁴².

§4

Comasión, ascesis y crueldad

De cien maneras han hecho ensayos y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros!⁶⁴³

En 1890, Georg Brandes⁶⁴⁴ señalaba cómo la tradición europea está signada por una política de la crueldad. Es sabido que las comunidades de la antigüedad se encontraban en un permanente estado de guerra. Los clanes o grupos de clanes vivían al acecho de un peligro inminente. La conocida exhortación: «ojo por ojo, diente por

⁶⁴² Aquí se evoca la interpretación de Cragolini sobre la noción de resto: “¿“Lo que queda” y “lo que resta” son lo mismo? “Lo que queda” parece indicar una demora, una detención, “lo que resta” pareciera aludir al resultado de una decantación, resultado que, en su misma enunciación, señala posibilidades aún presentes. Sin embargo, todo lo que queda posee una cierta restancia, un dejo, algo que se sigue desplazando en el tiempo a pesar de lo ya transcurrido. Tal vez, lo que queda y lo que resta de lo acontecido estén indicando que todo acontecer es ya desplazamiento, una disrupción en la temporalidad supuestamente continua y durable”. M. B. Cragolini, “Lo que queda y lo que resta del posmodernismo”, Jornadas de Ismos – Radiografías de una Época – Europa y América en el siglo XX, Buenos Aires, 20 y 21 de noviembre de 2003.

⁶⁴³ Z, “Von der schenkenden Tugend”, §2, *KSA 4*, p. 100. *Za*, p. 125.

⁶⁴⁴ Cfr. Georg Brandes, “Radicalismo aristocrático. Un ensayo sobre Friedrich Nietzsche”, en: AA.VV., *Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*, Cuaderno Gris, Madrid, 2001, p. 30.

diente», no era una exaltación de la venganza, más bien era un control de la misma. La crueldad no solamente formaba parte de los actos para impartir justicia, también atravesaba las celebraciones de victorias y las oblaciones. El placer más intenso de dicha moral estaba vinculado con (la espectacularidad de) la crueldad. Brandes entiende que dicha moral continúa su legado en la moral de la compasión. Si bien el mismo Schopenhauer había alabado dicha moral por entenderla como altruista, Nietzsche señalará sus perjuicios para la vida y develará su solapada crueldad.

La mala conciencia es el estado profundamente enfermizo que en el hombre está ya bajó la presión del cambio más básico por el que pasa; es decir, cuando éste se queda definitivamente encerrado en una sociedad pacífica. [...] Cuándo surgió el estado -no mediante un contrato social, tal como presuponen Rousseau y sus contemporáneos, sino al haber una raza de conquistadores que ejercían una tiranía terrible sobre una población muy numerosa y desorganizada-, cuándo surgió el Estado, todos los instintos de libertad se dirigieron hacia el interior; la fuerza activa, el deseo de poder, se volvieron entonces contra el propio hombre. Y en esa tierra es donde germinaron los ideales de belleza: la negación de sí mismo, el autosacrificio, una postura altruista. El deseo de autosacrificio es en esencia un tipo de tendencia hacia la crueldad; la mala conciencia es el deseo de malos tratos hacia uno mismo⁶⁴⁵.

Los enfermos de fiebre nihilista que esperan la catástrofe final tendrán que esperar todavía para saciar su sed de venganza⁶⁴⁶. La violencia está en el principio de las cosas pero no necesariamente tiene que estar en el final. En el capítulo “Von den Tugendhaften”, Zaratustra indica qué es virtud y qué no lo es⁶⁴⁷. El profeta deja en evidencia cómo la crueldad aparece de forma solapada bajo el rostro de la justicia, pues, en nombre de la justicia, se cometen crímenes contra todas las cosas. Se busca sacar los ojos al enemigo, elevar a unos para humillar a otros, etc. Zaratustra exhorta a sus amigos a que abandonen estas viejas enseñanzas que aprendieron de necios y mentirosos y

⁶⁴⁵ *Ibid*, p. 38.

⁶⁴⁶ Aquí se parafrasean las palabras de Giorio Colli por la potencia de la imagen que brinda. Cfr. G. Colli, *Después de Nietzsche*, trad. cit., p. 123.

⁶⁴⁷ En este capítulo Nietzsche se ocupa de mostrar que muchas de las prácticas que se consideran o presentan como virtud en realidad no lo son

destierren de su vocabulario las palabras: recompensa, retribución, castigo y venganza - en la justicia.

La obra principal donde el transvalorador de todos los valores dedica una especial atención a dichas cuestiones es *Zur Genealogie der Moral*. En dicho escrito, el pensador alemán agudiza su lectura sobre lo moral evidenciando como la vida es utilizada contra la vida en el vanagloriado ideal ascético. Nietzsche insta una perspectiva metodológica para trabajar sobre las tradiciones socio culturales que simbolizan las prácticas que dan forma a la vida debilitándola bajo el signo del cuidado. El psicólogo de la cultura logra descifrar la lógica envenenada que esconden dichas prácticas ascéticas y cómo bajo los ideales de la perfección y la constitución fundamental de lo humano, se puede hallar el estado enfermizo y decadente de una vida domesticada y despotenciada. Cabe aclarar que no es una temática que Nietzsche comienza a tratar por primera vez en dicho trabajo. Por ejemplo en *Morgenröthe*, ya había señalado los diferentes modos que el hombre ilustrado empleaba –bajo el nombre de «dominio de sí»– para domesticar y despotenciar el instinto. En el §109, él afirma que para dominar un instinto generalmente se emplea otro más violento. En este señalamiento se evidencia que dichas fuerzas no vienen estrictamente del orden filogenético bio orgánico, sino de una construcción socio ético política que moraliza los cuerpos y limita sus tendencias y expresiones.

En el §3 del prólogo a *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche inicia el relato contando cómo desde pequeño se dió en él una inclinación tan peculiar a cavilar sobre los problemas morales, operando desde su interior casi como un *a priori*. Además, confiesa cómo aprendió a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, a no buscar más el origen del mal por detrás del mundo empezando a pensar ¿cuándo el hombre se inventó estos juicios de valor sobre lo bueno y lo malo? y ¿cómo los llevó a un orden metafísico? En el §45 de *Menschliches Allzumenschliches*, el filósofo alemán deja señalada la idea de un origen del bien y del mal ligado a los linajes y a las castas dominantes. De algún modo, el mal queda asociado al deudor y el bien al acreedor. Quienes podían responder reciprocamente con la misma moneda, serían los señores de buena moral, quienes no pueden responder empezarán a ocupar el lugar del villano, del esclavo o del dominado. Esto dará origen a una doble moral, la moral de los señores y la moral de los esclavos. Dicho origen puede ser asimilado al que le señala a la justicia, la cual se asocia al concepto

de equidad, pero siempre entre personas similarmente poderosas. De este modo, la justicia termina siendo el efecto de una valoración de la autoconservación.

El prólogo de *Zur Genealogie der Moral* arranca con una potente intervención que anticipa varias de las cuestiones que luego desarrollará, pero que implica una ruptura con concepciones clásicas referidas a las representaciones en torno a lo humano:

Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, —¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos? Con razón se ha dicho: «Dónde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón»; nuestro tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento.⁶⁴⁸

Necesariamente todo ser humano permanece extraño a sí mismo, no acaba de entenderse, tiende a confundirse con otros, y termina cumpliéndose la frase que dice «cada uno es para sí mismo el más lejano», —en lo que se refiere a los seres humanos no son «los que se conocen»...⁶⁴⁹ Quienes han inventado el conocimiento, no logran tener un acabado conocimiento de sí. Cada ser humano permanece completamente extraño a sí mismo. Esta cuestión de extrañeza se vincula directamente con la noción de sujeto que explicita en los párrafos 12, 13 y 14 del primer tratado de *Zur Genealogie der Moral* donde Nietzsche presenta sus hipótesis referidas a la idea de un sujeto sin fundamento metafísico-ontológico. Y luego de hacer una referencia especial a que se valore la posibilidad de sostener —en el siglo XIX— una fe en el hombre teniendo en cuenta que el empuje y la nivelación del mismo encierran el máximo peligro, afirma: “Actualmente la visión del hombre cansa —¿qué es hoy el nihilismo si no es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre*...”⁶⁵⁰. En el §13, Nietzsche vuelve sobre el origen de lo bueno y de lo malo señalando uno de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje: el sujeto. Para el filósofo la seducción del lenguaje ha llevado a los humanos a

⁶⁴⁸ *GM*, “Vorrede”, §1, *KSA* 5, p. 247. *GMe*, p. 17

⁶⁴⁹ Cfr. *Ibid*, p. 248.

⁶⁵⁰ *GM*, I, §12, *KSA* 5, p. 277. *GMe*, pp. 50-51.

entender y malentender que todo hacer está condicionado por un agente, un sujeto. Como si detrás del hacer hubiese un sustrato, un ser. Aquí él muestra como esta idea es falsa, es una invención y un efecto del lenguaje:

Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira puede santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, *el alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*.⁶⁵¹

En “Von den Verächtern des Leibes”⁶⁵² Zaratustra increpa a los despreciadores del cuerpo echándoles en cara que dicen «yo» y están orgullosos de sí al usar dicha palabra como si fuese el fundamento esencial de sus vidas. Pero en realidad, es el cuerpo y su gran razón quién no dice yo, pero lo hace. Para comprender la relación que Nietzsche realiza entre el hacer yo del cuerpo y la invención del sujeto realizada por la razón en el lenguaje, es necesario citar un tercer elemento: *Wille zur Macht*. La voluntad de poder interpretada como una multiplicidad de fuerzas que es la vida y atraviesa los cuerpos en «entrecruzamientos» que –si bien siempre son provisorios– en sus anudamientos producen identidad(es). Antes de ingresar en el interrogante específico sobre los ideales ascéticos es necesario transitar y rumiar la pregunta con la que Nietzsche inicia el §14: “—¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello?... ¡Bien! He aquí la mirada abierta a ese oscuro taller”⁶⁵³. El filósofo continúa explicitando cómo la debilidad debe ser transformada en *mérito*, la impotencia en bondad, la temerosa bajeza en humildad, la sumisión a quien se odia en obediencia. La cobardía que vuelve inofensivo al débil en paciencia, el no-poder-vengarse se lo llama no-querer-vengarse o perdón⁶⁵⁴. Él interpreta la historia de occidente como el triunfo del resentimiento. Para ello Nietzsche usa una problemática interpretación

⁶⁵¹ *GM*, I, §13, *KSA* 5, p. 280. *GMe*, p. 53.

⁶⁵² Cfr. *Z*, “Von den Verächtern des Leibes”, *KSA* 4, p. 39 y ss. *Za*, p. 64

⁶⁵³ *GM*, I, §14, *KSA* 5, p. 281 y ss. *GMe*, p. 53.

⁶⁵⁴ Cfr. *Idem*.

del enfrentamiento histórico entre dos ciudades: Roma y Judea. A la primera asocia todos los ideales de la nobleza y de la aristocracia; a la segunda todos los ideales de lo popular, lo débil encarnado principalmente en cuatro figuras: Jesús de Nazareth, el apóstol Pedro, Pablo de Tarso y María (madre de Jesús). Todos ellos judíos. Evidentemente el pensador alemán cruza la historia judía y cristiana en estas cuatro figuras visagra. Lo importante para detenerse en este punto es cómo él interpreta el triunfo de Judea sobre Roma como el triunfo de las fuerzas instintivas populares del resentimiento. Desde esta idea, Nietzsche propone pensar en el tercer tratado de *Zur Genealogie der Moral*: ¿qué son los ideales ascéticos?. Escribe su amigo Brandes respecto al surgimiento del ideal ascético:

Para entender bien el surgimiento del ideal ascético, se debe pensar además que las más antiguas razas de naturaleza espiritual y contemplativa vivieron bajo una terrible presión de menosprecio por parte del cazador y del asesino. Su falta de cualidades guerreras les resultaban sospechosa. No podían actuar de otro modo que no fuera despertando temor, y eso solamente podían hacerlo por medio de una crueldad dirigida contra sí mismos, mediante la mortificación y la autotortura, y llevando una vida de ermitaños. Como sacerdotes, adivinos o magos, golpearon a las masas con sus horrores supersticiosos. El sacerdote ascético es pues, para Nietzsche, la repugnante larva de la que se ha desarrollado posteriormente el pensador sano. Bajo su dominio, nuestra tierra se convirtió en el planeta ascético; un nido de cuervos en la cúpula celestial habitado por criaturas descontentas y orgullosas a las que vivir les horroriza, que detestan su planeta como si fuera un valle de lágrimas lleno de indignación contra la belleza y la alegría, haciéndose a ellos mismos tanto mal como les es posible.⁶⁵⁵

En la tercera parte de *Menschliches Allzumenschliches*, dedicada a la vida religiosa, es donde Nietzsche comienza a focalizar su mirada en la cuestión de la práctica ascética y de la santidad. En el §137, se pregunta cuántas personas tienen una gran necesidad de ejercitar su poder y su ansia de dominio que caen en la tiranización de ciertas partes de su propio ser.

⁶⁵⁵ G. Brandes, *trad. cit.*, p. 39.

Este despedazarse a sí mismo, este escarnio de la propia naturaleza, este *sperneri se sperni* (despreciar que a uno lo desprecien) que tanto han exaltado las religiones, es propiamente hablando un grado muy elevado de vanidad. Toda la moral del Sermón de la Montaña cabe aquí: el hombre tiene una verdadera voluptuosidad en ultrajarse mediante exigencias excesivas y en deificar después este algo tiránicamente imperioso en su alma. En toda moral ascética adora el hombre una parte de sí como Dios y tiene para ello necesidad de diabolizar la parte restante⁶⁵⁶.

Aquí Nietzsche transvalora la idea sobre el asceta ya que donde habitualmente se ve una renuncia o un sacrificio de sí en pos de un ideal mayor, él ve un facilitarse la vida en pos de ponerla total y completamente al mando de otro. De ese modo, el dominio de sí en manos de un poder mayor que se le impone desde afuera a cada individuo, termina siendo más cómodo que el dominio de sí para cada acto de la vida cotidiana⁶⁵⁷.

En el §96, Nietzsche señala cómo se va entramando en la vida de una comunidad una suerte de usos, costumbres y hábitos que con el paso del tiempo empiezan a operar como una especie de imperativo categórico que permite la conservación de dicha comunidad, eso que se ha dado en llamar: tradición. Quienes persiguen con su vida dichas metas, serán decentes; quienes las transgredan: peligrosos e inmorales. Dicha tradición, cuanto más lejano y olvidado tenga el origen de su moral, más respetable será e irá aumentando su veneración hasta el punto de la sacralidad. Dicho imperativo, sedimentado en la cultura de dicha comunidad, se inserta en el entramado formativo de las tradiciones, el entramado de prácticas comunitarias y termina operando casi como un instinto «natural».

En el §5, el filósofo alemán aclara que la cuestión central que fue acompañando sus producciones desde *Menschliches Allzumenschliches* hasta *Zur Genealogie der Moral* es el valor de la moral. Al advertir con claridad dicha cuestión, Nietzsche afirma que no le quedaba otra cosa que enfrentarse a su maestro Schopenhauer. Pues, las prácticas naturalizadas del cristianismo en que se bañaba en oro los instintos de la compasión y se

⁶⁵⁶ *MA I*, § 137, *KSA 2*, p. 130 y ss. *HdH*, p. 112.

⁶⁵⁷ Cfr. *MA I*, § 139, *KSA 2*, p. 133. Pues se renuncia a la voluntad una vez y para siempre.

divinizaba la autonegación y el autosacrificio por su carácter no-egoísta, a él comenzaron a evidenciarle el gran peligro que conllevaban contra la humanidad. Es decir, cómo la voluntad humana se volvía contra la vida en general. Con este espíritu, Nietzsche emprende la tarea genealógica sobre las nociones de «lo bueno» y de «lo malo» poniendo la centralidad de dicho análisis en la pregunta por los ideales ascéticos⁶⁵⁸.

Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* – y prefiere querer *la nada a no querer*. - ¿Se entiende?...¿Se me ha entendido?... «¡De ninguna manera, señor!» - Comencemos, pues, desde el principio.⁶⁵⁹

El tercer tratado de *Zur Genealogie der Moral* abre y cierra con una misma afirmación: la voluntad necesita una meta, el hombre prefiere querer la nada a no querer. Desde dicha perspectiva, el pensador alemán invita a leer y a pensar el mecanismo productivo del ideal ascético encarnado principalmente en la figura del sacerdote cristiano.

Pues una vida ascética es una contradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorarse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve, rencorosa y pérfida, contra el mismo florecimiento fisiológico, y en especial contra la expresión de éste, contra la belleza, la alegría; en cambio, se experimenta y se *busca* un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio. Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de

⁶⁵⁸ Es importante aclarar que en el segundo tratado de *GM*, Nietzsche trabaja sobre la etimología del término alemán: “Schuld” que puede significar tanto deuda como culpa.

⁶⁵⁹ *GM, III*, §1, *KSA* 5, p. 339. *GMe*, p. 113.

sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica.⁶⁶⁰

Las prácticas ascéticas en sus diferentes versiones —tomando la expresión foucaultiana— son un modo de gobierno de sí en el cual se establece una relación entre razón y cuerpo. Es decir, son prácticas que implican una ética, una política, una antropología y una ontología. Tanto en las prácticas de la antigüedad no cristiana como en las cristianas, el ascetismo es un ideal de transformación y perfección de lo humano. El problema que advierte Nietzsche en la ascesis cristiana es que se niega la vida intraterrenal y se niega el cuerpo en pos de reivindicar el aspecto intelectual-espiritual⁶⁶¹. Es este uno de los sentidos principales donde Nietzsche indica una continuidad entre el platonismo y el cristianismo. Los supuestos y consecuencias que proponen ambos mecanismos de perfeccionamiento se edifican sobre la base de principios semejantes: un más allá verdadero y perfecto, una realización ideal en una vida transmundana, la negación de lo corporal e intramundano en pos de purificar el alma, etc. En ambas onto-teologías se puede ver cómo la perfección de lo humano implica la borradura de toda huella de animalidad en lo humano que termina siendo una negación de sí: la vida vuelta contra sí misma⁶⁶². Pobreza, humildad y castidad: tres pomposos valores que propone el ideal ascético para domesticar, debilitar, postrar, reblandecer y castrar a los animales humanos. Los sacerdotes ascéticos buscan domesticar el alma a través del sentimiento de culpa: el pecado. Encierran sus espíritus en una jaula e invitan a buscar la causa de su sufrimiento dentro de sí: estado de pena. «Alguien tiene que ser el culpable de mi mal» se dice el pecador-deudor. El sacerdote contesta: «tú eres ese alguien»⁶⁶³. De ese modo

⁶⁶⁰ *GM, III*, §11, *KSA 5*, p. 361. *GMe*, p.137.

⁶⁶¹ En su seminario sobre el Zaratustra, Carl G. Jung hace referencia a la tendencia que hay en la cultura a polarizar la relación entre el espíritu y el cuerpo. Si uno vive, el otro debe morir. En la sesión del 10 y del 17 de octubre de 1934, comenta en forma extensa el pasaje en que Zaratustra carga con el cadáver del Funámbulo. Entre las muchas interpretaciones posibles que va hipotetizando, hay una a la cual le presta especial interés: se preguntan si Zaratustra no representa el espíritu y el cadáver el cuerpo. Esta tesis se alimenta en el momento que se cruza nuevamente con el anacoreta y esta le da de comer y beber a ambos a pesar de la advertencia del profeta de que era un cadáver lo que allí llevaba. La hipótesis que traza Jung quizá permita pensar en esa tensión cuerpo-espíritu una dimensión integral que requiere de nuevos cuidados de sí. Evidentemente tanto cuerpo como espíritu necesitan de un trabajo de desasimilación de las cadenas significativas que operan en la tradición para efectuar transvaloraciones que desencadenen nuevas ideas regulativas provisionarias y afirmativas de la vida.

⁶⁶² Es importante subrayar que en el concepto de metempsicosis de Platón hay un vínculo más cercano con los animales en relación con la noción de vida que en el cristianismo donde ya la diferencia no es solamente escatológica sino también ontológica.

⁶⁶³ Cfr. *GM, III*, §15, *KSA 5*, p. 373.

el pecado se convierte en un malestar fisiológico. Aquí encuentra Nietzsche el argumento para denunciar al sacerdote ascético como uno de los responsables principales de la enfermedad del hombre europeo: el nihilismo, pues ha corrompido la salud anímica en todo lo que ha llegado a dominar, ha corrompido el gusto⁶⁶⁴ e incluso a la filosofía y a la verdad⁶⁶⁵. La vida ha quedado empobrecida. Los ideales presentados como aquellos que preservan la vida y la protegen, la degenerarán. Por ello Nietzsche afirma que los ideales ascéticos son un estratagema en la conservación de la vida: negar la vida desde la enfermedad para conservarla. Así es que los hombres débiles se convierten en tiranos de los fuertes. Imponen su deseo sacrificial a partir del cual hacen expiar sus “inmoralidades” a los demás, sacrificando lo sano en pos de una vida enferma que genera mecanismos de dominio y opera como verdugo de todo aquello que quiere contradecirla. El ideal ascético ejerce un control, una regularización de la diversidad y produce una unificación de lo diferente en la mismidad a partir de sus mecanismos sacrificiales que son movidos por una voluntad de crueldad. Nietzsche señala que la vida necesita de esa negación de sí misma para conservarse, pero que la cultura se forma a partir de un dominio de los débiles. Estos se convierten en cultores del ideal ascético y se erigen como «fuertes» frente a los que denominan como débiles, que son quienes «gozan» de ese dolor de lo vital. Ese «goce» en el dolor de lo vital es la crueldad. Al convertir el ideal ascético en culpa e interpretarlo en virtud de una meta, termina dándole un sentido al sufrimiento. De este modo el sacerdote como representante del ideal ascético está al servicio de mecanismos que pueden ser denominados: «tanatológicos». Pues el cuidado de la vida (que degenera) se logra a partir de generar muerte. Hay vidas sacrificables, hay vidas que valen más que otras, hay vidas que merecen ser preservadas sobre otras que no importa su cuidado. Desde una lectura biopolítica se puede afirmar que los ideales ascéticos inscriben y legitiman prácticas socio culturales que funcionan desde la complementariedad de las tecnologías de poder señaladas por Foucault⁶⁶⁶: Por un lado, ejercen un poder disciplinario sobre los cuerpos y, por otro lado, establecen un control y una regulación de los modos de vida «humanos» verdaderos, legales, legítimos. En este sentido, la crueldad sobre la cual están fundados queda enmascarada sobre la definición de lo propio del

⁶⁶⁴ Cfr. *GM, III*, §23, *KSA 5*, p. 395 y ss.

⁶⁶⁵ Cfr. *GM, III*, §24, *KSA 5*, p. 398 y ss.

⁶⁶⁶ Cfr. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, París, Editions Gallimard, 1976, ch. 5, p. 81 y ss.; Michel Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1976)*, París, Seuil/Gallimard, 1997, 17/03/1976. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)*, París, Seuil/Gallimard, 2004. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, París, Seuil/Gallimard, 2004.

hombre como aquello que niega los cuerpos y la animalidad como elementos constitutivos de su ser.

Las diferentes cuestiones que se vienen planteando permiten abrir un interrogante para la actualidad. ¿Pensar la genealogía de la moral como una deconstrucción de los discursos occidentales dominantes desde los cuales lo bueno y lo malo vienen performateando lo humano particularmente en las prácticas de ascesis –específicamente la cristiana–, no es acaso la posibilidad de abrir el pensar hacia senderos posthumanos? Si por posthumano se entiende el abandono de los modos de ser de lo viviente que han despotenciado y negado la vida en pos de abrir paso a senderos no transitados ni creados, podría claramente sostenerse que sí. La tarea genealógica es una invitación a desenmascarar el sentido que el ideal ascético ha ofrecido al animal humano durante milenios: llenar de sentido el vacío inmenso que rodeaba a los animales humanos, pues se sufría por su falta de sentido. Sin embargo, el problema no era la falta de sentido en sí misma, sino la falta de respuesta al grito de la pregunta «¿para qué sufrir?», es decir, la falta de sentido del sufrimiento. Así nace un sufrimiento más profundo, más venenoso, más íntimo, más devorador de vida, más cruel: se sufre por la culpa. La voluntad misma estaba salvada. Hay un querer más allá del qué, el para qué y el con qué de dicho querer. Entonces, queda planteado un camino para el pensar posthumano: un animal humano capaz de desligarse de la culpa, del sin sentido del sufrimiento, de la absurda crueldad que empobrece la vida bajo representaciones que niegan todo aquello que debe ser afirmado. Si no hay acreedor, no hay deuda. Si no hay deuda, no hay culpa. Por lo tanto, sólo queda la voluntad afirmándose a sí misma a través de representaciones que permitan habitar la vida en la diferencia, la pluralidad y el cuidado de lo viviente que implica necesariamente a lo no viviente.

§5

*AN y DN*⁶⁶⁷

Seguramente quienes hayan dedicado un tiempo de su formación intelectual al pensamiento de Nietzsche coincidan en que su obra más importante es *Also sprach Zarathustra*. Sin embargo, eso no implica que sea su obra más provocativa y desafiante. Es difícil y hasta casi innecesario señalar cuál de sus libros publicados provocó el mayor temblor, pero no hay dudas que entre las más desfachatadas, e incluso, inescrupulosas obras que la filosofía ha dejado en su legado, se encuentra *Ecce Homo*. Nietzsche ya había anunciado la muerte de dios; había traído en la garganta de Zarathustra el anuncio del *ewige Wiederkunft des Gleichen* y del *Übermensch*; había descentrado al sujeto del fundamento de la *ratio*, había asumido el pesimismo, el romanticismo, el positivismo, el materialismo, el idealismo, y los había superado; había invertido las enseñanzas del cristianismo y destransmundanizado el Bien y el Mal de su fundamento ontoteológico; sin embargo faltaba el último martillazo y un paso (no) más allá: poner su nombre en el centro de la historia de la humanidad. En él se consumaron todos los caminos del ser habidos hasta ahora, a partir de él todo debe ser nuevo. Hay un antes y un post de su vida. No solamente es el más inteligente, el más sabio y el que escribe mejores libros, además es un destino. Sin lugar a dudas, es el momento más altanero y falaz de toda su vida –y de hecho no faltan intérpretes y amigos que quieren teñir de locura dicho episodio–, sin embargo, es el minuto de mayor sinceridad y mayor engaño, es el momento de mayor estupidez y de mayor genialidad, es el momento más profundo y el más superficial, es el momento en el que el «necio viviente» preguntará: ¿esto es la vida? ¡Otra vez!

Ya se ha hecho referencia a los tres interrogantes egocentrados con los que Nietzsche inicia esta pseudoautobiografía. También se ha hecho referencia a cómo el psicólogo de la cultura tensa los hilos interpretativos de su vida con una mirada completamente desapegada de los espectros que habitaron su escritura en cada página del pasado. Pero quedaba pendiente el último capítulo que conoció la luz como texto autorizado por su autor: “Warum ich ein Schicksal bin”⁶⁶⁸. No hay ninguna duda de que Nietzsche era

⁶⁶⁷ *Antes y después* de Nietzsche.

⁶⁶⁸ Cfr. *EH, KSA* 6, p. 365.

consciente de lo que escribía, por algo inicia dicho apartado expresando que conoce su suerte y que sabe que su nombre quedará unido a algo monstruoso, enorme (*Ungeheures*). Nietzsche entiende que dejó de ser un hombre y pasó a ser dinamita. No sólo sus escritos son dinamita, él ha devenido dinamita⁶⁶⁹. Es interesante notar que el filósofo errante entiende que su tarea no puede ir más allá que el intento de hacer caer todas las estructuras simbólicas decadentes. Ya se ha afirmado que él anuncia la llegada del *Übermensch*, pero aquí deja claramente documentado que él no lo es, ni pretende serlo. A Nietzsche no le interesa fundar ninguna religión, no quiere ser nombrado santo, es simplemente un mensajero. La verdad habla en él simplemente porque ha logrado alcanzar su genio con su nariz y olfatear la mentira en cuanto mentira. Luego, Nietzsche cierra el primer párrafo volviendo sobre la imagen bélica que destruirá definitivamente a la política como se la conoce –fundamentada en las verdades milenarias–, para dar paso a la *grosse Politik* que sólo es posible a partir de él. En este sentido hay que entender que en él no se encontrará ninguna fórmula de lo que hay que hacer luego del gran terremoto, del gran desasimiento. El aniquilador *par excellence* es un destino porque todo tiene que ser creado nuevamente desde una lógica nueva: no volver a construir una política sobre la vida desde verdades absolutas. No volver a negar la vida y lo viviente, sino afirmarlo, cuidarlo, defenderlo. No despotenciar la voluntad de poder, es decir: la vida.

Sus últimas palabras se conocerán cuando su mente haya partido definitivamente del mundo de la *ratio*. Podría pensarse que Nietzsche logra su meta, parte definitivamente de *ahí*. El «*ser-ahí*» logra experimentar en ese cuerpo viviente el desencadenamiento de la lógica de la ficcionalización humana. El gesto más profundo que la voluntad de poder legó a través de Nietzsche es completamente inapropiable. No se puede seguir su camino. No es una elección que el sujeto autónomo y soberano pueda tomar. Es un paso (no) más allá al abismo más radical. El grito «*Ecce Homo*» es el destino de la humanidad. Una de las enfermedades de la piel de la tierra que debe perecer y hundirse en su ocaso. El

⁶⁶⁹ En este sentido afirma V. Lemm: “De acuerdo a la idea nietzscheana de autosuperación, los prefacios no brindan un fundamento a la identidad del autor sino que fragmentan lo que simula estar unido. Al contrario de la idea de una subjetividad anónima y metafísica que se disuelve en un ideal de continuidad, de movimiento teleológico o de cadena natural, *Ecce homo* afirma al autor como un fragmento vivo que habla. La metáfora preferida de Nietzsche para la “identidad del yo” es “dinamita” o “material explosivo” (*EH* “Libros” Col: 3): “No soy un ser humano. Soy dinamita” (*EH* “Destino” 1). Ambas metáforas ilustran el nacimiento explosivo de la multiplicidad de las identidades de Nietzsche. Nietzsche rechaza la pretensión de una identidad propia, estable y vuelta sobre sí misma, construida sobre la ilusión de identidad personal como propiedad inalterable. Su identidad y nombre “propio” son el nombre y la identidad de los múltiples Nietzsche” (Cfr. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., pp. 243-244).

hundimiento de Turín no es un paso a la locura así sin más; es el discurso inaudible que está destinado a todxs, pero que nadie puede acoger.

¿Se me ha comprendido?

– Dioniso contra el Crucificado...⁶⁷⁰

Incipit Übermensch – –

⁶⁷⁰ *EH, KSA 6, p. 374. EHe, p. 145.*

LA PLUMA COMO MARTILLO⁶⁷¹

CAPÍTULO 8

La idea de la filosofía como interpretación perspectivística alienta la idea del abandono: toda perspectiva puede llegar a convertirse en nuevo dogma si no opera en ella el poder disgregante de la voluntad de poder, que desestructura lo estructurado y rearma las figuras.⁶⁷²

§1

Superación de sí y nuevo(s) modo(s) de ser

La pluma de Nietzsche ha convertido a la figura de Zaratustra en una de las personalidades más fascinantes y controversiales de la literatura decimonónica. Al iniciar el tercer párrafo de “Warum ich ein Schicksal bin”, se devela el gran misterio de por qué Nietzsche decidió darle vida nuevamente al profeta persa. Zaratustra fue el fundador de la moral, por lo tanto, es quien debe regresar para desatar lo que ató en el pasado⁶⁷³. Los estudios hermenéuticos que se han realizado en el último siglo sobre los textos de aquella época han develado cómo la tradición del pueblo hebreo comparte relatos y

⁶⁷¹ La metáfora de la pluma como martillo quiere marcar dos sentidos posibles: la destrucción-aniquilación (*Loslösung*) de los espíritus libres y la creación afirmativa (*Umwertung*) de los filósofos artistas. El martillo es una herramienta que como bien se sabe sirve para romper y hacer temblar, pero también es empleado por el artista para crear nuevas formas. En este sentido, la pluma nietzscheana estará signada por ambas facetas en una misma acción: escribir es martillar.

⁶⁷² M. B. Cragolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed.cit., p 132.

⁶⁷³ Al iniciar su seminario sobre Zaratustra Jung dedica unos cuantos minutos del encuentro a desentrañar la figura del profeta. En su interlocución evidencia cómo y por qué se ha convertido en el fundador de la moral judeocristiana haciendo referencia específicamente a la división entre el bien y el mal. Esta cuestión Nietzsche sólo la enuncia y no se detiene demasiado en la referencia histórica. La interpretación del psicoanalista refuerza la necesidad de que quien fuera el iniciador de dicha división, sea quién en su transformación venga a resolver simbólicamente esa escisión. (Cfr. C. G. Jung, *El Zaratustra de Nietzsche*, trad. cit, pp. 35-39). Pensando a Nietzsche como psicólogo de la cultura, se puede pensar al Zaratustra transvalorado como el medio de sanación de dicha enfermedad.

proverbios con las culturas coetáneas –entre ellas la tradición persa. Estas costumbres y creencias fueron asimiladas por la tradición cristiana y fundaron la división del Bien y del Mal, otorgándole a la moral el fundamento metafísico que no tenía previamente. Nietzsche elige a Zaratustra como la figura que inaugura esta tradición en la antigüedad. Entiende que allí nace el legado de las culturas provenientes del semitismo. Por ello, convoca su retorno simbólico para transvalorar el pasado y en dicho acto poder desasir la metafísica sustancialista de la tradición moral. En dicho gesto pueden encontrarse dos claves de lectura: el *ewige Wiederkunft des Gleichen* y la necesidad de una nueva forma de vida de lo humano (*Übermensch*). Zaratustra retorna, pero no es el mismo. El modo de vida humano ya no puede estar delimitado por la división metafísica del Bien y del Mal, se debe superar dicha fundamentación. ¿Esto significa que todo está permitido? «Sí» y «No». «Sí» porque no hay nada delimitado por un ser o sustancia superior. No existe tal ente como tampoco tal gradación. Hay vivientes que dependen unos de otros que a su vez dependen de lo no viviente. La comunidad de vida está constituida por la totalidad de vivientes y no vivientes que se relacionan en el «entre» del «ser-con» que implica un «estar-con». En dicho entrecruzamiento se configuran modos de habitar que desde la perspectiva nietzscheana deben tender a afirmar la vida en su sentido más amplio. Dicha afirmación debe traducirse en términos de cuidado y protección de la vida. Para ello es necesario superar la lógica de la reciprocidad a partir de la lógica de la hospitalidad. Lo viviente es huésped, ni señor, ni rey, ni sujeto, ni soberano, ni ciudadano. Simplemente huésped. Se necesita de la hospitalidad de ese otro que acoge lo extraño como lo mismo, pero que no es lo mismo jamás. No debe serlo, no necesita serlo. Aquí se abre la posibilidad de pensar una política que no busque ni apropiarse de lo otro, ni colonizar lo diferente, ni homogeneizar lo plural. Se «es» en ese «acontecer» de lo diverso, en esa dependencia hospitalaria de lo viviente y de lo no viviente donde las configuraciones morales se ordenen provisoriamente en torno a metas que impliquen la afirmación de la vida y el cuidado de la comunidad⁶⁷⁴. Entendiendo que el «somos» de la comunidad no es exclusivamente humano, y que lo humano es un modo más –ni mejor ni peor– en que la vida se expresa. Entonces «no» está todo permitido. No puede estar todo permitido ni librado al espantoso y horrendo devenir. Lo humano necesita la normativización de la vida. *Nomos* es la figura que debe proteger y garantizar una política de la hospitalidad,

⁶⁷⁴ Entiéndase por comunidad el entramado de lo viviente y lo no viviente en el sentido más amplio, incluido lo no observable ni conocido.

pero no puede estar fundamentada en principios transmundanos. La onto-política ya no puede configurarse desde esa vieja lógica te(le)o-metafísica. El aniquilador immoralista ha utilizado su pluma para martillar esos cimientos⁶⁷⁵. Por un lado, Nietzsche⁶⁷⁶ busca negar la idea de un ser humano que tenga un espíritu superior por su benevolencia y su bondad; por otro lado, también niega la moral cristiana por enunciarse como superior por construir su edificio sobre dichos principios (entendidos desde una perspectiva metafísica). Él entiende estos principios como señales claras de una moral decadente ya que «negar»⁶⁷⁷ y «aniquilar» son dos condiciones fundamentales del decir «sí» y de una vida ascendente. La moral cristiana representa un autoengaño convertido en instinto que constituye el mayor crimen contra la vida. La moral de la renuncia a sí mismo es la negación más radical de la vida⁶⁷⁸. Es necesario asumir lo terrible, lo siniestro y lo problemático que trae consigo la vida y la existencia. «Negar» es la actitud de los espíritus débiles, «afirmar» es lo que sólo pueden hacer los espíritus fuertes (*Übermensch*). Aquí puede notarse como la búsqueda del joven Nietzsche en el hombre trágico queda transvalorada y superada en la nueva metáfora que trae Zaratustra.

§2

El secreto inconfesable

Afirma Blanchot que la preocupación de Nietzsche es pensar el mundo⁶⁷⁹ y cuando lo piensa no se pregunta por el ser del mundo ni lo concibe como tal. Las figuras que pueblan

⁶⁷⁵ Dice Vattimo que los martillazos no se tratan necesariamente de un romper, “sino de probar y auscultar, tocando los ídolos con el martillo, como un diapasón” (G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1985, p. 60). En este mismo sentido se puede recuperar la idea del hacer temblar nietzscheano desde el acto del pensar que trabaja Cragolini en “Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida” (Cfr. M. Cragolini, *Derrida: un pensador del resto*, Lanús, La Cebra, 2012, p. 121 y ss.)

⁶⁷⁶ Cfr. *EH*, “Warum ich ein Schicksal bin”, §4, *KSA* 6, pp. 367-368.

⁶⁷⁷ Aquí se hace referencia al «santo decir no» del León que no es un acto de negación de la vida.

⁶⁷⁸ Cfr. *Ibid*, §7, pp. 371-373.

⁶⁷⁹ Cfr. M. Blanchot, *L'entretien infini*, ed. cit., p. 209.

su pensamiento son: la monstruosidad de fuerzas, lo dionisiaco, la voluptuosidad, el juego del mundo.

Nietzsche piensa el mundo para liberar al pensamiento tanto de la idea de ser como de la idea de todo, de la exigencia de sentido como de la exigencia del bien: para liberar al pensamiento del pensamiento, obligándolo, no a abdicar, sino a pensar más de lo que puede pensar, otra cosa distinta de la posibilidad. O aun a hablar diciendo ese «más», esa «demasia» que precede y sigue a toda habla.⁶⁸⁰

Según el pensador francés se pueden criticar los procedimientos de Nietzsche, pero no se puede renunciar a su mensaje. Las categorías tradicionales de la metafísica (ser, sentido, meta, valores, totalidad, unidad, etc.) sólo tienen sentido *en* el mundo, pero el mundo no puede ser pensado en su «ser», en su «sentido», en su «todo». “El mundo es su mismo afuera: la afirmación que desborda todo poder afirmar y que es, en lo incesante de la discontinuidad, el juego de su perpetuo redoblamiento – voluntad de poder, eterno retorno”⁶⁸¹. Sobre esta afirmación se entretiene la idea de una hermenéutica genealógica donde no es el sujeto el quién de la interpretación, sino la voluntad de poder: la vida. En este punto, es necesario retomar la noción de *Metapherwelt* ya que permite ficcionar adentro y afuera del mundo.

La metaforización de los cuerpos genera una separación ontológica que en realidad es un umbral: la naturaleza originaria queda de un lado, la cultura creada-producida del otro. En ese punto pareciera haber comenzado la gran búsqueda humana de lo originario. La búsqueda a través de incontables mitos, de intraducibles grafos, de intransitables derroteros. Intentos desesperados para poder atravesar el umbral imposible que genera el *entre* óntico de la metaforización. ¿Acaso se puede ir más allá o más acá de la metaforización? ¿Acaso el *arkhé* fundacional de toda creencia en una naturaleza originaria no es un supuesto inhallable? En esta escisión (o fisión) de la carne, aparece como ausente la presencia de una animalidad poéticamente perdida en la metaforización de esa misma carne. Dicha metaforización hace aparecer la *diferencia*. Una *diferencia*

⁶⁸⁰ *Idem.* Trad. p. 212.

⁶⁸¹ *Idem.*

que deja una *restancia*. Un *resto* como aquello que no se deja totalizar. En la forjación del lenguaje y el proceso identitario se ha producido una apropiación del cuerpo. Tengo manos, tengo pies, tengo cabeza. No soy manos, no soy pies, no soy cabeza. Son mis manos, son mis pies, es mi cabeza. En el proceso de formación del lenguaje y su apropiación, al cuerpo se le asigna un yo fundacional que termina conquistándolo como algo propio. Esa huella ontológica es la marca fundacional del lenguaje. Si uno no se convierte en uno (como totalidad) no hay posibilidad de reconocimiento de un otro hacia uno. Estado originario de alienación. Sin embargo, ningún cuerpo ya sea geométrico, humano, natural o divino, deja totalizarse bajo la forma de un lenguaje simbólico específico. Hay un «*resto*» que se resiste a los procesos universalizantes, colonizantes y humanizantes. Un resto inhallable, innombrable, inconfesable... *es denkt y homo natura*.

Un cuerpo no está vacío. Está lleno de otros cuerpos, pedazos, órganos, piezas, tejidos, rótulas, anillos, tubos, palancas y fuelles. También está lleno de sí mismo: es todo lo que es⁶⁸².

§3

Performatividad y el espejismo del yo

Si nuestro «yo» es para nosotros el único *ser* de acuerdo con el cual hacemos y comprendemos todo *ser*: ¡muy bien! Entonces resulta muy justificada la duda de si no hay aquí una *ilusión* perspectivista – la unidad aparente en la que todo se une como una línea del horizonte. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una enorme *multiplicidad*; está permitido metodológicamente emplear el fenómeno *más rico*, que puede ser estudiado mejor, como hilo conductor para la comprensión del

⁶⁸² Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, trad. Daniel Alvaro, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p.13.

más pobre. Por último: suponiendo que todo es devenir, el conocimiento *sólo es posible sobre la base de la creencia en el ser*⁶⁸³.

La hermenéutica genealógica nietzscheana no solamente asume la fugacidad de las huellas humanas, también asume que el cuerpo (*Leib*) que somos es el sí mismo (*Selbst*) que se constituye a partir de un entramado en que no puede ser hallado su origen: ni el del sí mismo, ni el del entramado. En ese sentido, operar e intervenir la trama –ya sea de la comunidad, ya sea de la singularidad, pues no puede entenderse como unidades separadas ni absolutas ni totales– es un acto estético porque implica un desplazamiento iterativo-diferencial en que los elementos materiales y simbólicos que constituyen el mundo se ven modificados y transformados, aunque sea imperceptible dicho corrimiento. Nuevas formas se van performativizando más allá de la voluntad y de la intencionalidad de un agente. Y en ese mismo sentido, es un acto político, pues se habilitan y obturan modos de vida constante e independientemente de su legitimidad.

§4

Narrar e hilar identidad(es)

La tercera parte de *Also sprach Zarathustra* comienza con el anuncio de que Zarathustra tendrá que enfrentar el trayecto más solitario y «descender al dolor más bajo», aquel al que nunca ha descendido; pero además tiene que «lo más alto llegar a su altura desde lo más profundo»⁶⁸⁴. Nietzsche, bajo la máscara de Zarathustra, comienza su viaje uliseico-dantesco, un viaje a su interior, al interior de la caverna donde aún hay mucho por liberar, falta mucha superación de sí mismo, descender infiernos y subir montañas. Los gritos de socorro que venían desde adentro de la caverna quizá puedan ser pensados como el interior de Zarathustra. Todo cuerpo necesita un trabajo de redención, de expiación, de

⁶⁸³ *NF*, 2 [91], *KSA* 12, p. 106. *FP IV*, p. 103.

⁶⁸⁴ Cfr. Z, “Der Wanderer”, *KSA* 4, p. 193 y ss.

desidentificación –en palabras nietzscheanas: desasimiento y transvaloración. De cada cuerpo van emergiendo las distintas máscaras que ha ido asumiendo a lo largo de su vida. Quizá por ello, Zaratustra es tentado a tener un acto de consolación de sí, este representaría su último pecado. Bajo la figura del profeta persa, el filósofo alemán se convierte en el aniquilador-deconstructor y creador-transvalorador a la vez de las máscaras provisionarias que ha ido asumiendo hasta definirse como Dionysos. Esta última definición es un paso definitivo en el proceso de desapropiación de sí y descentramiento del sujeto. Si toda máscara y toda identificación es provisionaria pero no son más que los rostros de Dionysos, se vuelve evidente que no sólo el *Selbst* no es una propiedad, ni una sustancia, sino que además emerge de la indeterminación y de la impropiedad que metaforiza la deidad en la interpretación nietzscheana. Se debe pensar en Dionysos como el dios sin rostro que emerge en aglomeraciones de fuerzas en una máscara ya sea en sentido individual como socio comunitario. Esto permite pensar una concepción de la máscara singular como irrupción, pero también como desgarró o disrupción del ser deviniente en la individuación desde lo múltiple. Decir que todo es Dionysos o que todo es *Wille zur Macht*, es definir lo vital como aquello que deviene azarosamente sin *telos* y sin *arkhé*. Si luego del largo peregrinar se encuentra el rostro ficcional de Dionysos, el único sentido que se abre es la fuerza creadora de la vida que siempre da un paso (no) más allá. Como expresa Murray⁶⁸⁵, esta fuerza creativa es el «concepto de lo dionisiaco» que fundamenta lo mejor para la humanidad en la acción para otros más allá de uno mismo. Zaratustra como maestro del *ewige Wiederkunft des Gleichen* es el ser dionisiaco que con alegría se sumerge en el azar. Este sumergirse implica asumir un futuro humano caótico e incierto del que él es testigo. Este sentimiento afirmativo-dionisiaco es el «hilo conductor del cuerpo» que ocurre como purificación y dedicación, que conecta el laberinto con la luz. En relación con este modo de ser, la *Wille zur Macht* debe ser considerada como un intento de captar la «pluralidad» de la interacción de las voluntades humanas en el contexto de la vida.

⁶⁸⁵ Cfr. P. D. Murray, *ed. cit.*, p. 303.

§5

Tras la huella de sí

Y sea cual sea mi destino, sean cuales sean las vivencias que aún haya yo de experimentar, - siempre habrá en ello un caminar y un escalar montañas: en última instancia uno no tiene vivencias más que de sí mismo.⁶⁸⁶

El caminante nunca se encuentra a sí mismo completamente en ningún lugar, todo lugar le es cercano y distante. El único destino del caminante es peregrinar, en cada vivencia se va encontrando a sí mismo, se va narrando y descubriendo en un nuevo rostro, en una nueva faceta. El caminante se descubre a sí mismo continuamente en el instante que fluye, pero a la vez debe apropiarse de una imagen de sí tanto para no perderse como para volver a perderse y volverse a encontrar en la nueva pérdida de sí mismo. ¿Quién desea extraviarse a sí mismo para iniciar un camino de búsqueda en el cual encontrarse? ¿Quién se anima a reconocerse extranjero de sí mismo en su propio cuerpo? ¿Quién posee el coraje para abrirse a las contradicciones de la propia existencia? El caminante. Trazar el camino es constituir subjetividad. La tensión trágica se presenta en una doble dimensión, por un lado, en la corporalidad que se constituye en el instante, por otro lado, en el destino que se juega en el peregrinar, el hacia dónde. No hay camino: “«Éste – es *mi* camino, – ¿dónde está el vuestro?»», así respondía yo a quienes me preguntaban «por el camino». ¡*El camino*, en efecto, – no existe!”⁶⁸⁷. Al comenzar el relato sobre “Der Wanderer” la escena transcurre en la orilla de una isla donde anclaban barcos *extranjeros* que recogían a quienes querían dejar las islas afortunadas y cruzar el mar. Nietzsche –el caminante– se relaciona con estas dos imágenes: la extranjería y la fragmentación-totalidad⁶⁸⁸. Esa totalidad no total desde la que Dionysos impulsa las fuerzas creativas

⁶⁸⁶ Z, “Der Wanderer”, *KSA 4*, p. 193. *Za*, p. 223.

⁶⁸⁷ Z, “Vom Geist der Schwere”, *KSA 4*, p. 245. *Za*, p. 277. Cragnolini señala que es necesario llevar nuevamente la reflexión a la figura de *tránsito* para comprender lo fundamental del caminante. Ya que es el tránsito continuo de las fuerzas el que impide hablar de una identidad última o de un rostro por detrás de las máscaras. Cfr. M. Cragnolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed.cit., p. 34.

⁶⁸⁸ Aquí se hace referencia a la idea de M. Cacciari, cfr., *El Archipiélago*, ed. cit., p. 149.

que configuran identidades y estalla la totalidad en fragmentos. El archipiélago como figura identitaria, lo uno y lo múltiple⁶⁸⁹.

§6

Estilo Nietzsche: perspectiva estética y política

El filósofo del *Übermensch* no sólo invita a peregrinar y a hacer el camino propio; además, interviene la narrativa identitaria de la tradición greco romana cristiana que nace en el famoso «conócete a ti mismo» en el subtítulo de *Ecce Homo: «cómo se llega a ser el que se es»* (*Wie man wird, was man ist*). En el narrar, Nietzsche se narra a sí mismo desasiéndose y transvalorándose en cada escrito. Y en ello, se produce *–hace–* subjetividad⁶⁹⁰. Como expresa Hanza Nietzsche es un pensador que recurre constantemente a imágenes y que se sirve de muchísimos recursos literarios: metáforas, símbolos, comparaciones, hipérboles, paráfrasis, antítesis, *oxímora*, paradojas, enigmas, etc. Es increíblemente dúctil en una lengua percibida como rígida por su fonética y gramática. Escribe en verso o en prosa, textos breves o extensos, que pueden tener muchas formas: diálogos, sentencias, aforismos, ensayos, tratados y entre ellos, una gran obra poética. La intérprete peruana intenta mostrar cómo desde la narración Nietzsche asume la perspectiva en este servirse de diferentes recursos estilísticos y cómo en definitiva se va narrando, y en el narrar(se) da lugar a lo múltiple. No solamente la perspectiva se juega en los estilos que van generando *un* estilo⁶⁹¹, sino también en la invención de las diferentes máscaras se constituye *una* máscara (Nietzsche). En el artículo de Hanza

⁶⁸⁹ En palabras de Remedios Ávila: “Con frecuencia se hace notar que en Nietzsche tiene su origen un extraño individualismo: un «individualismo *sin sujeto*», donde quedan totalmente sobrepasadas las categorías de unidad y de identidad. También se ha advertido que «la muerte de Dios transforma radicalmente la fisonomía del hombre y crea un nuevo tipo antropológico»: después de Nietzsche el hombre pierde su carácter compacto y se convierte en fragmento privado de centro, «el individuo, que se consideraba un continente, descubre su condición de archipiélago”. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, ed. cit., p. 204.

⁶⁹⁰ Cfr. Kathia Hanza, “Espinass y secretos aromas”, en: Meléndez, Germán (compilador), ed. cit., p. 183.

⁶⁹¹ Aquí se sugiere la idea de fragmentación de estilos que se aglomeran en una totalidad-unidad. La cuestión del estilo y la fragmentación está trabajada en la primera parte del capítulo 2.

citado, ella elige la figura del caminante y su sombra –entre tantas posibles– y la relaciona con la filosofía del martillo: “*También digno de un héroe*. He aquí a un héroe que no ha hecho nada más que sacudir el árbol en cuanto los frutos estuvieron maduros. ¿Se os antoja esto demasiado poco? Entonces contemplad primero el árbol que se sacudió”⁶⁹². Además de relacionarse con la actitud crítica y deconstructora, también podría ponerse en perspectiva con la ya citada frase en la cual Nietzsche acusa y se diferencia del controvertido Wagner. En los *Nachgelassene Fragmente* de la época, el filósofo explicita con vehemencia que aquello que no ha logrado matarlo, se lo debe matar y en ello saldrá fortalecido: hay que matar al wagnerismo⁶⁹³. Nietzsche asume también la perspectiva de su propio pensamiento, las máscaras, los pliegues, las facetas y los rostros que se van presentando en la narración-invencción de los diversos personajes. Él los va enfrentando en su narrar-*se*, que en definitiva es un enfrentarse a sí mismo, a sus múltiples yoes, a la comunidad de almas que lo constituyen: martilla y mata y poda y arranca y destruye toda identidad, dejando aparecer una nueva identidad, y otra, cada vez, otra vez. El yo se escribe a sí mismo escribiéndose en el cruce con los otros, las circunstancias y los tiempos, por ello se está ante un cruce siempre en tensión. El yo se dice de muchas maneras⁶⁹⁴ en las cuales ninguna lo agota ni lo consume –porque en definitiva no hay nada que agotar ni que consumir. En el narrar(*se*) se da una tensión entre forma y contenido donde la forma surge de la organización de los contenidos, ella es la disposición que estos adquieren⁶⁹⁵. Es ésta una interpretación estético-política de la vida, ni moral, ni metafísica⁶⁹⁶. Sólo como fenómeno estético es nuestra vida todavía tolerable, aún más:

⁶⁹² *WS*, §347, *KSA* 2, p. 701. *CS*, p. 219.

⁶⁹³ Cfr. *NF*, 15 [118], *KSA* 13, p. 478. *FP IV*, p. 668.

⁶⁹⁴ Cfr. M. B. Cragolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed. cit., p. 149 y ss.

⁶⁹⁵ En este punto se logra entender la relación nietzscheana entre profundidad y superficie.

⁶⁹⁶ Remedios Ávila Crespo afirma que Nietzsche convierte al arte en la actividad propiamente metafísica, pues en la estética es la que se hace cargo de la pregunta por el sentido de la vida (Cfr. *Identidad y tragedia*, ed. cit. p. 76). Ya en su obra *Nietzsche y la redención del azar* la intérprete afirmaba que “es el arte el único proceso mediador adecuado entre el conocer y el obrar; es él quien libra a la voluntad del peligro de la nada mediante representaciones con las que se puede vivir” (R. Ávila Crespo, *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 1986, p. 41). Ávila sostiene que si bien en el pensamiento de Nietzsche hay una superación de las concepciones morales y metafísicas dominantes de su época, toda interpretación estética implica una concepción moral y metafísica. En este sentido, puede afirmarse no sólo la primacía que Nietzsche le otorga al arte sobre la metafísica, sino también la búsqueda de provisoriedad y de apertura a lo plural que en ese hacer deja sugerido. Por otro lado, Luis E. de Santiago Guervós trabajará en su texto *Arte y política* el interrogante sobre la posibilidad de definir una estética en Nietzsche. En ese sentido, el intérprete español entenderá que en el caso de que se afirme positivamente dicha pregunta, se estaría ante una estética antimetafísica (Cfr. Luis E. de Santiago Guervós, *Arte y política. Una aproximación a ala estética de Nietzsche*, Madrid, Editorial Trotta, 2004). Aquí se avanza en esta última línea interpretativa.

respetable. Así, pues, Nietzsche quiere pertenecer a aquellos que la hacen tal, ¡que la hacen bella!⁶⁹⁷. En esta lectura estético-política de la subjetividad como pluralidad-unidad, fragmentación-totalidad, sin lugar a duda vuelve a presentarse la imagen de Dionysos como elemento constitutivo y constituyente: el aniquilador-transvalorador.

§7

Salir de «ahí»

La metáfora del viaje focalizada en las vivencias del *Selbst* habilita a pensar la constitución singular de cada *Leib* como una multiplicidad de experiencias (encuentros, extravíos, desvíos, descansos, búsquedas, etc.) que se hospedan en él, pero a su vez performatean los rostros que se muestran espejeando una interioridad (im)propia. Como expresa Cacciari⁶⁹⁸, la subjetividad es en definitiva el caminante-hospedante de sí mismo, un camino en el que se encuentra a sí mismo y a la vez, también, se pierde. El *Selbst* es el más próximo y el más extraño, se vuelve y se descubre en tanto otro, en tanto extranjero y, por tanto, es él mismo quien debe aprender a hospedarse⁶⁹⁹ a sí mismo. Esta idea puede extrapolarse de la experiencia de cómo Zaratustra siente a los hombres superiores tanto amigos como extraños. Ambos sentimientos ambivalentes lo acompañan. Este juego de descubrirse a uno en tanto otro(s) es lo que está expresado en la máxima de amar al enemigo, enemigo que, en definitiva, es uno mismo porque «somos en un *nos-otros*».

⁶⁹⁷ Cfr. *FW*, §107, *KSA* 3, pp. 464-465.

⁶⁹⁸ Esta idea surge de la lectura del capítulo titulado «Theós Xénos» de Cacciari, M., *El Archipiélago*, trad. cit., pp.133-150.

⁶⁹⁹ Se pregunta Derrida: “¿Cómo distinguir entre un huésped (*guest*) y un parásito? En principio, la diferencia es estricta, pero para eso es necesario un derecho; es necesario someter la hospitalidad, la acogida, la bienvenida ofrecida, a una jurisdicción estricta y limitativa. Cualquiera que llega no es recibido como huésped si no goza del derecho a la hospitalidad o del derecho de asilo, etc. Sin ese derecho, sólo puede introducirse en mi propio-hogar del anfitrión (*host*), como parásito, huésped abusivo, ilegítimo, clandestino, pasible de expulsión o de arresto”. J. Derrida, *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires, Ediciones La Flor, 2006, p. 63. Aquí lo interesante para ofrecer al pensar es que en latín el término *hostis* (enemigo) y el término *hospes* (Anfitrión) vienen de la misma raíz. En la raíz latina se ponen en tensión la hospitalidad y la hostilidad, cercanía y lejanía: “amigos míos, no hay amigos”, “enemigos míos, no hay enemigos”, Cfr. Derrida, J., *Politiques de l’amitié*, ed. cit, p. 43 y ss.

Evocando lo planteado por Cacciari en *El Archipiélago*⁷⁰⁰ sobre la relación entre un «Yo» y un «Tú», se puede decir que entre ellos hay un diálogo y una distancia, ya que el «Tú» a veces es otro rostro del «Yo». En el diálogo que se establece entre ambos, el «Yo» acoge al «Tú» y viceversa. Ahora bien, acoger no es disolver o condensar la diferencia, sino mantener la diferencia como diferencia y desde esa misma diferencia mantener el vínculo entre el *logos* del «Yo» y del «Tú», más allá de que el «Yo» y el «Tú» se den como dos rostros diferentes del mismo *Selbst*. El diálogo siempre implica *polemos*, pero no hay que entender la lucha necesariamente como exterminio. Es un diálogo del *Selbst* con el *Selbst*.

En este sentido, es importante no olvidar que la subjetividad vivenciada, narrada, experimentada –por el mismo Nietzsche–, hace referencia a una subjetividad que intenta ser respuesta superadora al nihilismo decadente. En la medida que (*se*) narra, Nietzsche va desindetificándose (*Loslösung*) de prejuicios y conceptos que se hospedan y lo definen y a la vez va inventando (*Umwertung*) figuras que le permiten ir transitando el camino siempre un paso (no) más allá. El nihilismo integral del espíritu libre le permitirá la superación (no definitiva) del nihilismo decadente. El nihilismo futuro del *Übermensch* será la propuesta abierta al más allá de Nietzsche⁷⁰¹, figuraciones subjetivas futuras: aquellxs hijxs que están *por venir*, lxs filósofxs artistas del futuro para quienes toda ficción es tránsito. Abandonar una vez más el humanismo para ir detrás de una meta que siempre es un «salir de aquí».

El espíritu libre dejaba vacío allí donde martillaba, en cambio, el filósofo artista busca completar el vacío: dar sentidos provisionales. El filósofo artista cuando crea valores le otorga un sentido al *nihil*, porque es consciente de que el hombre necesita falsificar un para qué, una causa y un orden del mundo. El filósofo artista sabe que lo real es deviniente y que al hombre se le hace imposible vivir en el caos; por ello, considera los valores como estatizaciones falsificadoras, pero no inmutables. Es necesario que el filósofo artista se ubique extramoralmente ante la realidad y busque superar todo intento de monotonización en cada una de las creaciones. El filósofo artista se crea a sí mismo en tanto caminante, *hacedor* de subjetividad en la creación de máscaras, en la apertura de

⁷⁰⁰ Cfr. M. Cacciari, *trad. cit.*, p. 147.

⁷⁰¹ Estas afirmaciones se vienen sosteniendo desde los primeros capítulos y se inscriben en la línea interpretativa desarrollada por Cragnolini: “El espíritu libre del nihilismo integral destruye valores, pero guiado por un criterio: la voluntad de poder. Sin embargo, pareciera que aún no es capaz de crear valores-sentidos, razón por la cual se hace necesario el tránsito hacia una nueva figura: la del filósofo artista. [...] El filósofo artista es el filósofo del futuro que partiendo de la transvaluación (*Umwertung*) iniciada por el espíritu libre crea nuevos valores” (M. B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed.cit., p. 140).

senderos, hace camino donde no lo había, pone sentido donde hay sin-sentido. En definitiva, él logra dinamizar la relación entre el *Ich* y el *Selbst* haciendo que la configuración de la unidad *Ich-Selbst* siempre sea provisoria y esté abierta a nuevas configuraciones. El hombre es algo que debe ser superado...

El ser humano, una pequeña especie animal exagerada, que –afortunadamente– tiene su tiempo; la vida sobre la tierra, en suma, un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias, una cosa que para el carácter general de la tierra carece de importancia; la tierra misma, como todo astro, es un hiato entre dos nada, un suceso sin plan, razón, voluntad, autoconciencia, la peor especie de necesidad, la necesidad *estúpida*... Contra esta consideración algo se indigna en nosotros; la serpiente de la vanidad nos susurra «todo esto tiene que ser falso, *porque* eso indigna... ¿No podría ser todo eso mera apariencia?»⁷⁰².

§8

Desapropiación de sí

En el pensamiento nietzscheano se plantea una tensión entre lo propio-impropio. Lo propio de los hombres amados por Zarathustra es la desapropiación, la no conservación de sí: “Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo”⁷⁰³. Al no existir fundamento y no haber algo «propio» al que retrotraer todo lo que es y deviene, es evidente que la única propiedad es la impropiidad⁷⁰⁴. Ello también puede corroborarse en la figura del *Übermensch* ya que no existe una «esencia» como definición de lo que se

⁷⁰² *NF*, 16 [25], *KSA* 13, pp. 488-489. *FP IV*, p. 675.

⁷⁰³ *Z*, “Vorrede”, §4, *KSA* 4, p. 17. *Za*, p. 39.

⁷⁰⁴ Cragnolini señala que en la no conservación de sí se puede encontrar el motivo por el cual el *Übermensch* puede afirmar ¡qué importa mi felicidad! ¡Qué importa mi razón! ¡Qué importa mi virtud! Ya que toda propiedad de sí no es más que un tránsito y un medio para la transformación. Cfr. M. Cragnolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed. cit., pp. 129-130.

es. En este sentido, la noción de subjetividad moderna queda «deconstruida» y la noción de propiedad queda «desenmascarada» como un modo de la dominación⁷⁰⁵.

§9

Narrar es esenciar

El punto de partida en la constitución del sí mismo es lo otro. Ese otro que viene desde afuera como algo ajeno e impropio y a partir de lo cual se produce un cruce de fuerzas en el cuerpo viviente que «somos» e inicia un proceso de formación subjetiva en dicha singularidad. La esencia, el agente, la sustancia son efecto de ese cruce proto-originario inhallable e indefinible. En ese momento «0» comienza el tránsito de metáforas a partir del cual en el algún instante impredecible se empieza a hablar en primera persona. La cadena de metáforas previas son condición necesaria para que dicho instante ocurra. La narración de sí depende de todas las condiciones materiales y simbólicas que antecedieron dicha enunciación. Esta posición invierte la lógica confesionaria de las narrativas del yo que legara Agustín de Hipona en el siglo V dc. No se narra la esencia de un Yo que confiesa ante Dios y ante el mundo quién y qué es. El yo no escribe lo que ha devenido, sino que deviene lo que es en el escribir⁷⁰⁶. De ese modo, la escritura excede la idea de «relato» de las experiencias vitales, en un sentido nietzscheano, ella misma es una experiencia de vida. ¿Quién escribe en el acto de escritura? La voluntad de poder, es decir, la vida.

⁷⁰⁵ Cragolini aclara que dicha dominación queda desenmascarada en tres sentidos diferentes: “la dominación de sí en esa propiedad «de sí» que es la identidad, en la dominación de «lo otro» en la apropiación de la realidad, y en la dominación de «los otros» desde la idea de igualdad niveladora y asimiladora del diferente en la propia noción de humanidad” (*Ibid*, p.130).

⁷⁰⁶ Podría afirmarse que la esencia –si es que hay algo que pueda definirse con dicho término– del narrador es hacer aparecer y aparecer en el hacer de la escritura. Cragolini se pregunta si la escritura más que relatar una «experiencia de vida vivida», ¿no es una posibilidad de «vivir» –y constituirse- como experiencia? ¿No será que en vez de ser sujetos que «se expresan» en la escritura, es la experiencia misma de la escritura la que produce la constitución subjetiva? (Cfr. M.B. Cragolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed.cit., pp. 43).

Dice Nancy que el acto de escritura no es otra cosa que hacer resonar el sentido más allá de la significación o más allá de sí mismo⁷⁰⁷. La subjetividad adviene en la escritura, en el acto mismo de la escritura. Uno de los trasfondos que es puesto en cuestión en la escritura es la posibilidad de que un yo soberano sea el que narra en nombre propio cuando escribe. Si se pone dicha problemática en perspectiva con la noción de *Ich* de Nietzsche focalizada desde la configuración del nombre propio, se debe aceptar que el *Ich* opera bajo el modo de un indecible. Lo cual significa un desplazamiento, un continuo separarse de la unidad-sentido, o de la unidad dadora de sentido.

Experiencia práctica⁷⁰⁸ donde lo humano se libera de lo humano. Subjetividad deviene en la escritura, en el transcurrir mismo de la fugacidad de los instantes en que la pluma clausura un sentido en el papel. La subjetividad muere en la escritura, en el ahí de la escritura y del morir acontece el don en su sentido más superficial, más profundo. Don en, donde, para y desde la comunidad: se confiesa don, puro don, imposible don⁷⁰⁹. La subjetividad se formaliza en el escrito. Allí donde muere la escritura, adviene el sujeto. La subjetividad adviene en la escritura como la subjetividad, el sujeto, el escrito. Lo que «queda» de la escritura es el escrito, lo que no acontece se formaliza, se anquilosa, se constituye identidad⁷¹⁰. Abrir al pensar el *entre* subjetividad y la subjetividad. Suspensión en el trapecio: entre ser y el estar. Estar-siendo en el instante que retorna como querido cada vez, otra vez.

⁷⁰⁷ Cfr. J-L Nancy, *À l'écoute*, ed. cit., p. 67

⁷⁰⁸ Neologismo derivado de la noción de *praxis*.

⁷⁰⁹ Siguiendo la interpretación derridiana de *Politiques de l'amitié* ya mencionada en el capítulo anterior, el término «don» se lo debe comprender como aquello que se da sin esperar nada a cambio, es la pura donación o dación de sí. No hay intercambio, ni reciprocidad posible. Como expresa Cragnolini es “una especie de antilógica del mundo del mercado”. Cfr. M.B. Cragnolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed.cit., p. 130.

⁷¹⁰ Juego de palabras entre las nociones “idem” e “identidad”.

§10

Más allá del principio de causalidad

Nietzsche escribe que en el lenguaje entendemos y malentendemos que todo hacer está condicionado por un agente, por un sujeto⁷¹¹, sin embargo, dicho sustrato no existe. No hay ser detrás del hacer, ni del actuar, ni del devenir. Todo agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. Y agrega: “En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquélla”⁷¹². Nietzsche sostiene que bajo el término *Subjekt* se oculta la creencia en una unidad que estaría por debajo de todos los diferentes momentos de mayor sentimiento de realidad. Y, por ello, se la interpreta como el efecto de una causa. En este sentido, el *Subjekt* se convierte en la ficción en que muchos estados iguales en el *Leib-Selbst* serían el efecto de un único sustrato; cuando en realidad, es el sujeto quién se ha creado la «igualdad» de esos estados. Hay que negar dicha igualdad⁷¹³. En el párrafo póstumo anterior, Nietzsche expresa que:

La sensibilidad indeciblemente más excitable (— con atavío moralista como aumento de la *compasión* —) la abundancia de impresiones dispares mayor que nunca: — el *cosmopolitismo* de las comidas, de las literaturas, de los periódicos, de las formas, de los gustos, incluso de los paisajes, etc.

el *tempo* de esta afluencia un *prestissimo* las impresiones se borran; uno se defiende instintivamente de acoger algo, de cogerlo en *profundidad*, de «digerirlo» — de ello resulta el *debilitamiento* de la capacidad de digerir. Aparece una especie de *adaptación* a esa acumulación de impresiones: el hombre desaprende a *actuar*, ya sólo reacciona a excitaciones que provienen del exterior. *Gasta su fuerza* en parte en la *apropiación*, en parte en la *defensa*, en parte en la *respuesta*.

⁷¹¹ Cfr. *GM, I*, § 13, *KSA 5*, p. 278 y ss.

⁷¹² Cfr. *Ibid*, p. 279.

⁷¹³ Cfr. *NF*, 10 [19], *KSA 12*, p. 465.

Profundo debilitamiento de la espontaneidad: — el historiador, el crítico, el analítico, el observador, el coleccionista, el lector — todos talentos *reactivos... todo ciencia!*

Arreglo artificial de su propia naturaleza como un «espejo»; interesado, pero por así decirlo sólo interesado epidérmicamente; una frialdad de base, un equilibrio, una temperatura que se mantiene *baja* apenas por debajo de la delgada superficie en la que hay calor, movimiento, «tempestad», oleaje.

Oposición de la movilidad *externa* con una cierta *profunda pesadez y cansancio*.⁷¹⁴

Este pasaje condensa una suerte de imágenes que producen el debilitamiento de la digestión de lo plural expresado en ese cosmopolitismo de comidas, literaturas, periódicos, formas, gustos, paisajes, etc. Los seres humanos gastan sus energías en apropiaciones, defensas y respuestas que buscan equilibrar moralmente la espontaneidad ante dichos atravesamientos. La metáfora de cuerpo sonoro desarrollada por Nancy en *À l'écoute* permite pensar lo indomitable e incontrolable de dicho atravesamiento. El sonido se propaga e impacta sobre los cuerpos —incluso en vibraciones insonoras— sin dar aviso. El sonido acecha a los cuerpos y sus vibraciones pasan dejando huellas imperceptibles. La ilusión de poder controlar las fuerzas plurales y multinormativas que atraviesan los cuerpos solamente es asumida por una perspectiva que debilita artificial y epidérmicamente espejeando un equilibrio y control completamente aparentes. Estas lecturas pueden enriquecerse con la categoría de «entre» (*Zwischen*⁷¹⁵). Dicha noción permite expresar la idea de tensión que implican los procesos de apropiación, defensa y respuesta; y que aparece de diversos modos en toda la obra del pensador: la tensión patentizada en las figuras de Apolo y Dionysos, la idea del carácter de unidad-disgregación de la *Wille zur Macht*, la tensión entre «el santo decir no» y «el santo decir sí», la figura del arco que se tensa para disparar la flecha⁷¹⁶, etc. El pensamiento nietzscheano, en la medida que encuentra puntos de tensión, logra potenciar su fuerza, su impulso, su alcance. La noción de *Zwischen* habilita pensar la configuración de cualquier

⁷¹⁴ *NF*, 10 [18], *KSA* 12, p. 464. *FP IV*, p. 303.

⁷¹⁵ Como ya ha sido expresado, la cuestión del *entre* se recupera de la línea interpretativa desarrollada por Mónica B. Cragnolini en su libro *Moradas Nietzscheana. Del sí mismo, del otro y del "entre"*.

⁷¹⁶ Cfr. *JGB*, "Vorrede", *KSA* 5, p. 13

concepto en el entrecruzamiento de su afirmación y su negación, de las múltiples e innumerables posibilidades de las perspectivas en tanto provisorias y plurales.

§11

Se es lo que se vivencia

Si la constitución identitaria no viene definida por la evolución teleológico-genético-natural de un cuerpo viviente, ni por un fundamento esencial onto-teológico, la idea de experiencia singular toma un lugar significativo en dicha escena. Bataille⁷¹⁷ define a la experiencia como un viaje hasta el límite de lo posible para el ser humano. Larrosa⁷¹⁸ dice que para comprender dicha categoría es necesario remontarse a los tiempos previos a la ciencia moderna y a la sociedad mercantil, cuando el saber humano era entendido como un *páthei máthos*. Es decir, como un aprendizaje en y por el padecer, en y por aquello que a uno le pasa. Ese es el saber de la experiencia. Dicho saber se adquiere en el modo en que uno va respondiendo a lo que le va pasando a lo largo de la vida y que va conformando lo que uno es. “*Ex-per-ientia* significa salir hacia afuera y pasar a través”⁷¹⁹. En alemán experiencia (*Erfahrung*) tiene la misma raíz que viajar (*Fahren*). Pareciera ser que en la etimología misma de la noción de experiencia ha quedado guardado el secreto del viaje, del atravesar, del tránsito. De hecho, todo saber que proviene de la experiencia ¿no se halla acaso signado por la finitud, la singularidad, lo subjetivo, lo relativo, lo personal y encarnado? En este sentido, se puede afirmar que el saber que proviene de una experiencia sólo tiene sentido en el modo en que constituye subjetividad, una forma singular de lo humano en el «ahí», un modo y un estilo de ser en el «ahí con otros». Hacer modo-estilo es hacer subjetividad, el atravesar sentidos en la experiencia deja de ser una acumulación de saber-capital donde el yo es un recipiente propio de constitución subjetiva y pasa a ser

⁷¹⁷ Georges Bataille, *La experiencia interior*, trad. Fernando Savater, Madrid, Taurus Ediciones, 1973, pp. 17-19.

⁷¹⁸ Cfr. Jorge Larrosa, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona, Laertes, 1996, pp. 23-24.

⁷¹⁹ *Ibid*, p. 23.

hacer subjetividad encarnada donde se van moldeando estilos y modos que en el acontecer y transcurrir de las experiencias deviene ese otro que estoy si(gui)endo cada vez.

§12

El retorno (im)posible

Desde que conozco mejor el cuerpo - dijo Zaratustra a uno de sus discípulos -el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo ‘imperecedero’ - es también sólo un símbolo».

«Esto ya te lo he oído decir otra vez, respondió el discípulo; y entonces añadiste: ‘mas los poetas mienten demasiado’. ¿Por qué dijiste que los poetas mienten demasiado?»

«¿Por qué?, dijo Zaratustra. ¿Preguntas por qué? No soy yo de esos a quienes sea lícito preguntarles por su por qué.

¿Es que mi experiencia vital es de ayer? Hace ya mucho tiempo que he vivido las razones de mis opiniones.

¿No tendría yo que ser un tonel de memoria si quisiera tener conmigo también mis razones?⁷²⁰

Esta imagen del «tonel de memoria», y de la imposibilidad de acumular todo (las razones de las experiencias y opiniones junto con las mismas) permite otra aproximación al tema de la relación memoria-olvido en la filosofía nietzscheana⁷²¹. La imagen del

⁷²⁰ Z, “Von den Dichtern”, *KSA 4*, p. 163. *Za*, p. 193.

⁷²¹ Cragnolini comenta este párrafo demorándose en la imagen del «tonel de memoria». La intérprete toma las nociones de recuerdo y olvido y las pone en perspectiva con la idea del eterno retorno, mostrando que allí se da el punto de mayor tensión. Si se pretendiese traer al escenario de la conciencia el «material» olvidado, ninguna repetición sería posible: la resignificación de aquello que se ha olvidado se torna

«tonel de memoria» rompe con la idea de seguir pensando la memoria como un ámbito de contención. Evidencia el carácter finito de la misma y permite pensarla en clave de «entre», comprendiéndola como cruce de fuerzas, como tensión que no tiene una resolución definitiva, sino que está en permanente lucha, danza. El carácter afirmativo de la sentencia nietzscheana «vive *como si* este instante fuera a repetirse» hace estallar en la misma afirmación la hipótesis de repetición que intenta implicar. En el instante de decir «sí» al retorno de lo mismo, pone en juego la imposibilidad de que retorne como lo mismo por el carácter de querido. «Si retornara» retornaría cambiado: la decisión permite la modalización de lo acontecido y de lo que acontece, y la destrucción, «en función de la idea de repetición» de la repetición misma: el recuerdo instaura el olvido. Y, por tanto, la identidad retorna desidentificándose en el mismo acontecimiento en que se identifica. El retorno de lo «mismo» siempre es un retornar «otro».

§13

El narrador de sí

Muchos intérpretes han acusado a Nietzsche de haber producido en sus escritos lo que no se animó a vivir en su propia vida⁷²². Ahora bien, si se ponen en valor y se perspektivan

necesaria. Es decir, resignificar implica la puesta en crisis de la pretensión representativa de la repetición (Cfr. M.B. Cragolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed. cit., p. 39 y ss.).

⁷²² Es interesante sumar a este dilema una apreciación de Giorgio Colli: “Que Nietzsche era un consumado comediante en su fuero interno, como aspiración, se desprende de sus cuadernos, donde gustaba de dibujar frontispicios para sus futuros libros (los que después llegó a escribir y los que no escribió jamás), diseñando con hermosa caligrafía títulos y subtítulos. El actor prepara el marco externo de la futura representación: esta ceremonia favorece su ensimismamiento” (Cfr. Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Editorial Anagrama, 1978, p. 16). El intérprete italiano sugiere mirar la escritura de Nietzsche como ese ejercicio del artista que diseña miles de bocetos y rompe y deshace y vuelve a crear. A veces todo ese trabajo termina en una producción cerrada y publicada, muchas otras simplemente el material queda ahí olvidado en unos manuscritos que no debieran haber visto nunca más la luz. Nietzsche ensaya mil veces sus máscaras, garabatea sus ideas y deja su sangre en las letras que llenan sus cuadernos. El ejercicio lo ayuda a desprenderse de todo aquello que necesita desasir de su cuerpo y a la vez, va perfilando nuevas formas y personajes y máscaras en las que se piensa, se sueña y se reinventa. Como expresa Cragolini: “En la concepción del deseo como carencia, la escritura suele representar el ámbito de producción desplazada del sujeto deseante que, no pudiendo lograr su objeto en su vida cotidiana, lo intenta en un ámbito “ficcional”. Desde la idea de la voluntad de poder, la escritura no es otra cosa que la escritura de la corporalidad, tal como lo es la “vida cotidiana”. El sí mismo se escribe de múltiples maneras, porque

diversos aspectos y diferentes aristas de la laberíntica y basta producción del autor alemán; y, a su vez, se suspende la búsqueda de una coherencia sistemática propia del espíritu de pesadez, se podrá descubrir la potencia de su corporalidad-escritura que nada tiene que ver con las búsquedas de verdad de lxs doctxs, lxs moralistxs, lxs descriptorxs, lxs objetivistxs, lxs inquisidorxs, lxs cultifilistxs. Para el amante de Dionysos y de la máscara: la vida es obra, sentencia: «yo soy una cosa, y otra cosa son mis escritos». En “Edmond Jabès et la question du libre”⁷²³, Derrida se pregunta ¿dónde está el camino? Y sostiene que el camino es aquello que siempre hemos de encontrar. Una hoja en blanco está llena de caminos transitados y por transitar. El escritor debe retirarse, hacerse ausente. «Escribir es retirarse». Para escribir hay que retirarse de la escritura misma, hay que abandonar la palabra, desasirse del propio lenguaje y caminar solo y despojado, para dejar hablar a la palabra, dejarla hablar completamente sola. La noción de «entre» (*Zwischen*) permite pensar la constitución identitaria —ya sea subjetiva, ya sea comunitaria— a partir del acto de escritura en el que «se llega a ser el que se es» a partir del «somos». El yo no puede escindirse ni desarticularse de las tramas del «nosotros» cual mónada, pero tampoco el «somos» es la sumatoria de «yoes», como tampoco el yo la sumatoria de máscaras-rostros de sí. La trama y la tensión de sus hilos son las que ponen en juego potencias y actos de sí en que lo singular y lo plural están siempre presentes, afirmados y negados. Quien se narra se afirma a sí mismo en la medida que se niega. Se hace presente como autor en la medida en que está presente en el acto de escribir(se), pero a la vez se ausenta en las voces de otros que son convocados en dicha escritura. Estas voces espectrales se hacen presentes en la voz de su *Selbst* que se ha enmascarado provisoriamente en un *Ich*-autor. Pensar con y desde Nietzsche, implica abandonar la idea de que quien escribe es un sujeto soberano que domina y controla sus propias vivencias. El *Ich* se constituye y deviene ese ser que luego está si(gui)endo cada vez en una continua desapropiación de sí en el acto de escritura. El *Ich* se constituye provisoriamente desde la im-propiedad de constituirse con los otros. La escritura pide una hoja en blanco, exige la desapropiación de sí para dejar un «lugar vacío», un desierto que pueda ser poblado por las voces, las fuerzas, los impulsos y las afecciones de los otros. La gran salud que anuncia Zarathustra implica que la copa quiera vaciarse de nuevo, cada vez, eternamente⁷²⁴. La

se entrecruza con fuerzas diferentes en cada caso, de modo tal que el deseo no se desplaza de su “objeto” originario, sino que se va configurando de maneras diversas según los diversos encuentros” (M.B. Cragolini, M., *Moradas Nietzscheanas*, ed. cit., p. 81).

⁷²³ Cfr. J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil, 1967, p. 104 y ss.

⁷²⁴ Cfr. Z, “Vorrede”, §1, *KSA* 4, p. 11.

constitución del sí mismo desde la perspectiva nietzscheana sólo es posible en el modo de la des-identificación y des-apropiación de sí. Por ello –como expresa Cragnolini reinterpretando el decir de Nietzsche– es lícito afirmar sin contradicciones “que somos, y no somos, al mismo tiempo, nuestros escritos”⁷²⁵.

Tanto la escritura como la lectura son ejercicios de la memoria y del olvido⁷²⁶. El ejercicio de la escritura a lo largo de toda la obra nietzscheana permite la aproximación a otro modo del *Selbst* en el que se hace visible este entrecruzamiento. Escribir y leer implican modos de constitución del yo en un continuo diferimiento de una supuesta intencionalidad de la figura del autor, como a un tiempo de su presencia. En la escritura está presente la marca de la ausencia tanto del habla como del lector, que recién se presentará en la lectura. A su vez, permanecerán ausentes las intenciones de un supuesto autor y del lector en el aquí y ahora de la experiencia de la lectura. La escritura y la lectura son modos de la desaparición del sí y del olvido, como también, de la apropiación del sí mismo mediante la continua desapropiación. El yo deviene provisoriamente lo que es cada vez en el acto de escritura, en él vive y hace experiencia de sí mismo atravesando los caminos de una hoja en blanco, las posibilidades del vivir-experimentar-vivenciar-ser. La escritura es una experiencia de vida donde se pone en juego tanto el ejercicio de la memoria como el del olvido en el cual es posible percibir lo que acontece, lo que constituye y lo que se apropia desapropiando, lo que *se* produce en el *entre*.

⁷²⁵ M.B. Cragnolini, *Moradas Nietzscheanas*, ed.cit., p. 49.

⁷²⁶ En *La filosofía animal de Nietzsche*, Vanessa Lemm subraya la idea de que Nietzsche entiende que tanto la memoria como el olvido son dos fuerzas de la vida diferentes que se enfrentan en una lucha agonística. La memoria disuelve la singularidad en una forma universal (en un sentido que se podría denominar apolíneo) y el olvido irrumpe el desarrollo de la universalidad en nombre del cultivo de la singularidad (en un sentido que se podría llamar dionisiaco). El olvido muestra la fortaleza y salud de los animales humanos y la memoria debilidad y necesidad. Es interesante la interpretación de Lemm para poder pensar como en el ejercicio de lectura y escritura lo dionisiaco y lo apolíneo sirven como metáforas para pensar los procesos identitarios dándole una posible continuidad a las apreciaciones nietzscheanas de juventud en las prácticas escriturales de la adultez. (Cfr. trad. cit, pp. 85-86).

§14

El caminante y su pluma

Es bien sabido que Nietzsche era un gran caminante y que su escritura está atravesada por dicha experiencia. Como ya se ha expresado, las figuras de tránsito, de viaje, de danza, de acontecimiento, de devenir y de nomadismo son muy recurrentes en su forma escritural. Por ello, leer a Nietzsche implica necesariamente ingresar en la experiencia de ir tras la huella (im)borrable de sus pasos. Caminar junto a Nietzsche es constituirse identitariamente en la lectura de sus textos en el que cada lector se desidentifica y se despersonaliza. La experiencia de la lectura permite habitar la escritura de un otro, y en dicha experiencia el *Ich* se desapropia de sí, en la medida en que experimenta la alteridad que se abre en otro(s) modo(s) de vida al que accede a través de su (im)propia experiencia. Nietzsche señala que «quien ha creído comprender algo de él, ése ha rehecho algo suyo a su imagen». Por ello, leer a Nietzsche exige aprender a demorarse, aprender ese «arte de la lectura lenta» que es el «rumiar». Como dice Jara⁷²⁷, Nietzsche ofrece un rastro y una imagen para transitar por la historia y la geografía de su pensamiento pidiéndole a su lector que se convierta en vaca. Dicho sustantivo remite a una acción: rumiar, y dicha acción conduce a un rastro: el arte de interpretar. Pensar la experiencia de la lectura desde la perspectiva del *Zwischen* permite un modo de interpretación como un nosotros-lectores en el que la constitución de sí se produce en ese «entre» que es la lectura habitada y deshabitada de presencias-ausencias de esos otrxs en nosotrxs. En este sentido la experiencia de la lectura se convierte también en un viaje al igual que la vida, en el que el yo se interpreta a sí mismo en la medida que interpreta el texto y se interpreta a partir de ese encuentro con ese otro cuerpo escritural habitado por incontables espectros conocidos y ajenos.

En los últimos años de la década del 60, Jacques Derrida afirmó que la lengua no es una función del sujeto hablante, sino al revés. El sujeto está inscrito en la lengua, es «función» de la lengua⁷²⁸. Quizás las confesiones y las autobiografías sean el ejemplo más claro y patente para visualizar dicha afirmación, pues pareciera ser que, en el acto

⁷²⁷ Cfr. J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo*, ed. cit., pp. 28-29.

⁷²⁸ Cfr. J. Derrida, *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 16

mismo de narrar, uno (*se*) va delineando, reescribiendo, tachando, afirmando, negando, descubriendo⁷²⁹, su propio yo. En el acto de narrar –ya sea en la escritura, ya sea en la revisión mental de los actos o situaciones vividas–, la voluntad suele tensionar las fuerzas en pos de un querer conservar en la memoria ciertas experiencias que se desea perseveren en el tiempo casi intactas. Este querer guardar está atravesado tanto por lo voluntario como por lo involuntario⁷³⁰. Por lo general, el animal humano tiene una representación de sí mismo, pero estas representaciones suelen carecer de un carácter crítico, reflexivo, analítico, introspectivo y, por ello, reflejan una imagen engañosa de sí. Muchos animales humanos no se conocen a sí mismos lo suficiente y viven fuera de sí mismos en la mayor parte de sus actividades. La narración viene a señalar un camino de ida y vuelta en el cual cada uno se dice, y al decirse, se descubre y a la vez constituye una identidad-yo. En dichas narraciones no sólo se recupera la experiencia vivida, sino que además uno se lee e interpreta en un «aquí» y un «ahora» donde se entrecruzan fuerzas provisoria e imperceptiblemente. En el acto de narrar se establece un punto fijo ficticio desde el cual cada cual se interpreta, desde el cual se posiciona ante el mundo que se le abre a cada paso, a cada mirada, a cada hacer con las manos. Todas las experiencias y las vivencias, todas las aristas y los perfiles cambian y se entrecruzan nuevamente en una interpretación única y novedosa. Toda interpretación vuelve a experimentarse desde la novedad que se es y acontece. La identidad es fugaz, se construye sobre lo que se está yendo y lo que aún no ha venido y se está si(gui)endo. Por eso, siempre es posibilidad y novedad. Aunque a veces se presente ante los ojos como una representación anquilosada y repetitiva, nunca es la misma. Aunque siempre esté retornando, no regresa de forma idéntica. En la repetición de sí, se itera, se diferencia, da un paso (no) más allá. Dice Derrida⁷³¹ que el acontecimiento es lo singular e irreversible de aquel(lo) que no acontece sino una vez y, por consiguiente, no se repite más. Pero, al mismo tiempo, lo inédito surge, se quiera o no, en la multiplicidad de las repeticiones. Lo que cuenta es la trayectoria, el camino, la travesía, en una palabra, la experiencia. La experiencia no es un sistema de reglas o de

⁷²⁹ Asumiendo el riesgo de ser malinterpretado, el descubrir no implica el encuentro con un yo propio –o más propio– que es esencial al modo de un sustrato o sustancia a priori que se va desocultando. Aquí el descubrimiento implica la concientización de la construcción-ficción que el sujeto va visualizando de sí en el acontecer mismo de su hacer-se (*-con-otros*).

⁷³⁰ Asumiendo en una interpretación las afirmaciones de Paul Ricoeur en: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Éditions du Seuil, 2000, pp. 536-603.

⁷³¹ Cfr. Derrida, J., “El otro es secreto por que es otro”, en: Entrevista con Antoine Spire, publicada por *Le Monde de l'Éducation*, n.º 284, septiembre de 2000 en una versión más corta y ligeramente modificada. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, (modificada). Edición digital: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/derrida_otro.htm

normas técnicas para vigilar una experimentación, sino que es el método. Entendiendo por método el camino que se está haciendo, el abrirse de la ruta. “La experiencia es un paso: travesía, viaje, apertura de camino, ruta”⁷³². La experiencia va dejando una huella. Huella que nunca está presente sino bajo la forma del movimiento. La huella inscribe en sí la remisión al espectro de otra cosa. “La huella es siempre huella finita de un ser finito. Puede por tanto desaparecer ella misma. Una huella imborrable no es una huella. La huella inscribe en sí misma su propia precariedad, su vulnerabilidad de ceniza, su mortalidad”⁷³³. En el juego que se establece entre experiencia y huella se edifica, se construye, se aglutina, se erradica, se rompe, se deconstruye la identidad.

La experiencia de la huella⁷³⁴ es escurridiza. Nunca se logra patentizarla en un haber consciente, fijo e indisoluble. Sin embargo, es uno de los elementos fundamentales para analizar la cuestión de la subjetividad ya sea en términos singulares o comunitarios, pues es fundante de la misma. La experiencia de la huella es lo que está siempre retornando ya sea como igual o diferente. La huella se presenta ante la conciencia de forma espontánea o intencional, pero pareciera siempre haber algo (o alguien) que la evoca. En este sentido la temporalidad se presenta como otro elemento fundamental para el análisis, pues hay un entramado temporal puesto en juego en toda constitución subjetiva que hace posible su *hacer*: fijación y movilidad.

⁷³² *Ibid.*

⁷³³ *Ibid.*

⁷³⁴ Derrida profundiza y problematiza la cuestión de la huella a partir de la idea lacaniana del «Estadio del espejo» donde el psicoanalista mantiene al animal prisionero en la especularidad de lo imaginario, es decir, lo mantiene en la cautividad, en el primer nivel del fingimiento, o en lo que es lo mismo: “en el primer nivel de la huella: poder de trazar, de batir, de rastrear pero no de des-pistar la batida ni de *borrar* su huella”. Aclara Derrida que para Lacan toda la distinción entre el hombre y el animal queda patentizada y garantizada en la (supuesta) diferencia entre *pister* y *des-pister* o, más bien, entre *déspiter* (trazar o seguir la pista) y *dé-pister* (borrar una pista y extraviar voluntariamente al perseguidor). Esta última sería lo propio del hombre según Lacan. Para el psicoanalista francés el animal no finge fingir. No es capaz de producir huellas cuyo engaño consistiría en que pasen por falsas siendo verdaderas, tampoco borra sus huellas. Según él esto implicaría fingir el fingimiento, cosa que el animal no puede. Señala Derrida no es tan sencillo discernir entre la diferencia que separa la aptitud para fingir y la aptitud para fingir el fingimiento. En el pensamiento lacaniano se produce una separación imposible de transitar entre trazar y borrar las huellas propias. El animal puede trazar, inscribir o dejar huellas, pero jamás borrarlas, pues ello implicaría hallar en él un sujeto significativo. Lo cual no impide pensar en la posibilidad de que el animal haya borrado sus huellas y el hombre crea que no las ha borrado. Si el animal tiene la posibilidad de fingir el fingimiento, qué razón encontraríamos para pensar que nosotros estamos exentos de su trampa y de su fingir. Derrida propone suponer que el animal es incapaz de borrar sus huellas y pregunta: ¿con qué derecho concedemos al hombre el poder de borrar la huella? ¿Es necesario recordar que toda huella borrada, conscientemente, puede dejar una huella de su borradura de cuyo síntoma (individual o social, histórico, político, etc., e incluso técnico –nunca se puede estar seguro de haber borrado algo en una computadora, etc.–) podrá asegurar siempre el regreso? Sin embargo, para el filósofo argelino-francés todo esto no será motivo suficiente para afirmar que la huella es imborrable. Todo lo contrario. Cfr. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano: Volumen I: 2001-2002*, trad.cit., pp. 127-168.

La subjetividad es algo demasiado complejo como para considerar que el animal humano la configura en su vida una vez y para siempre, como una huella imborrable y perenne. La dimensión temporal en el hacer de la propia subjetividad pone de manifiesto el movimiento como una característica que le es propia y que le hace salir siempre más allá del *sí mismo*, manteniendo actualizada y abierta la interrogación por lo que se es. La búsqueda de respuestas a dichos interrogantes aparece bajo la forma de una narración, ya sea en la lectura, ya sea en la escritura. Un hacer, un deshacer, un rehacer y un *entrehacer* continuo de y *en* experiencias narrativas, experiencias atravesadas de interpretaciones. La subjetividad se hace en el *entre* de las interpretaciones que se dan en el seno mismo de tramas históricas y socio culturales del «somos». Es un conjunto de palabras compuestas, descompuestas y recompuestas. En este sentido, la subjetividad también es producto de luchas por el reconocimiento y la significación. Como tal siempre está atada a las disputas discursivas por las hegemonías y a los avatares sociales que en estas conflictividades se manifiestan. Como expresa Larrosa⁷³⁵, el yo debe hacer continuamente que esas palabras desgarran y hagan estallar las palabras preexistentes *en* nos-otros. Sólo el combate de las palabras aún no dichas contra las palabras ya dichas permite la ruptura del horizonte dado, permite que el sujeto sea inventado de otro modo, que la subjetividad sea otra, que la comunidad sea otra. La fidelidad a la propia subjetividad (o a la propia comunidad), no pasa por ser fiel a ciertos rasgos-en-sí (en el modo de la permanencia) que el yo cree como propios y fundantes de su ser-yo. Sostener una relación de fidelidad con la propia subjetividad implica no quedar adherido a una mismidad. Ser fiel a ser infiel implica sostener un vínculo de infidelidad a una identidad fija⁷³⁶. La palabra que se narra debe ser encontrada para ser olvidada. La fidelidad a las palabras es la fidelidad a eso que arranca al *Ich* del *Selbst*, a eso que permite establecer una nueva relación entre el *Ich* como *Selbst* y al *Ich* como *otro*. Ser fiel a las palabras es mantener la contradicción, dejar llegar lo imprevisto y lo extraño, o lo que viene de afuera, lo que desestabiliza y pone en cuestión el sentido establecido de lo que es. Ser fiel a las palabras es no dejar que las palabras se solidifiquen. Ser fiel a las palabras es reaprender continuamente a leer y a escribir, a

⁷³⁵ Cfr. Larrosa, J., *Pedagogía profana, Estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2000, p. 42.

⁷³⁶ Aquí se parafrasea un comentario de Derrida cuando en “Adiós a Emmanuel Levinas” hace referencia a la relación de fidelidad del filósofo judío con la ontología, se puede consultar en: J. Derrida, *Sobre la hospitalidad*, en: Entrevista en *Staccato*, programa televisivo de France Culturel producido por Antoine Spire, del 19 de diciembre de 1997, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte en: J. Derrida, *¡Palabra!*, Edición digital: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/hospitalidad_principio.htm

escuchar y a hablar⁷³⁷. De ese modo, el yo podrá escapar a la captura social de la subjetividad que lo obliga a leer(*se*) y a escribir(*se*) de un modo pre-establecido y fijo. Hacer consiste en deshacer(*se*), decir en desdecir(*se*). Hacer implica ese gesto desapropiador de borrar lo que acaba de ser dicho para que la página siga estando en blanco⁷³⁸.

§15

1886

La cura es, entonces, lenta y por lo tanto, homeopática. Sólo de esta manera se puede estar agradecido con la vida.

Es entonces cuando se entiende el por qué del desasimiento: el mismo es una suerte de pasaje al perspectivismo, a la posibilidad de la interpretación como ficción.⁷³⁹

El filósofo errante, luego del paso de Zarathustra por su vida, emprendió una vez más una nueva escalada hasta la cima de sí mismo. A partir de la reedición de algunos de sus producciones principales, Nietzsche inicia un camino de reescritura en cinco prólogos

⁷³⁷ Estas últimas expresiones se inspiran en la lectura de Larrosa donde relaciona el concepto de fidelidad con el uso que hacemos de las palabras que no son propias. Cfr. Larrosa, J., *Pedagogía profana, Estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación*, ed.cit., pp. 42-43.

⁷³⁸ En esta línea pueden sumarse las palabras de Lemm: “Devenir quien se es requiere una tarea de superación de sí mismo que es inseparable de una experiencia de autoalienación y olvido de sí, una experiencia que resulta de exponerse a la otredad (animal) de sí. Así, devenir quien se es cuestiona la idea de que la identidad del yo sea una cosa que se desarrolla a lo largo de la propia vida. Para Nietzsche, la vida es una serie de experimentos y de experiencias cuyo objetivo no es el de establecer quién se es en realidad, sino quién más se puede llegar a ser”. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 245.

⁷³⁹ M. B. Cragnolini, “Nietzsche (no) ha muerto: huellas de un pensar intempestivo para una filosofía del resto”, ed. cit., p. 12.

que terminarán de tensar su arco hasta las palabras de *Ecce Homo*⁷⁴⁰— que caprichosamente el derrotero de su frágil salud no le permitirá ver publicadas. Un gesto que termina de inscribir su escritura en la política del «quizá» lanzando una última flecha silenciosa a sus futuros lectores⁷⁴¹. Un gesto que no permite que el presente se cierre y se clausure en un único sentido.

Incluir estos prólogos después de la escritura es, por un lado, efectuar la interpretación infinita y no totalizante de la lectura; y por otro lado, ejercitar la «escritura de la escritura» como ejercicio que evidencia la imposibilidad de la clausura y del sentido. Kofman señala que Nietzsche en su práctica de lectura y de escritura propone un modo de interpretación que contiene tanto la cultura propia como la general sin posibilidad de delimitar los márgenes de cada una⁷⁴². Este señalamiento permite interpretar esa tensión y cruce de fuerzas que se producen en el cuerpo en cada instante entre las intensidades del «somos» y las aglomeraciones ficcionales del «soy». El ejercicio de lectura y escritura se convierte así en ese continuo transitar puentes sobre abismos, un estar pasando al otro lado: del animal al *Übermensch*.

Por otro lado, a partir de algunas expresiones que el propio Nietzsche deja asentadas en *Menschliches, Allzumenschliches II*⁷⁴³, Lemm afirma que las prácticas de lectura y escritura ejemplificadas en los prólogos constituyen la apertura de un espacio público donde «los espíritus libres» se encuentran para confrontar sus perspectivas disímiles y opuestas entre sí. Para la intérprete el sentido de cada uno de los prólogos puede leerse desde la función que le es asignada al historiador artístico en cuanto que transforma el pasado en un medio a través del cual los individuos excepcionales pueden desafiarse unos a otros⁷⁴⁴. Entonces, Nietzsche al escribir los prólogos en lugar de absolutizar en una explicación el significado de cada uno de sus libros reeditados, libera su interpretación hacia una pluralidad de significados en permanente movimiento de (re)interpretación infinita que dependerá de sus futuros lectores: “sus prácticas de lectura y escritura revelan

⁷⁴⁰ Se sigue lo apuntado por Lemm “El proyecto de Nietzsche de reeditar su obra completa comenzó en 1886, con “Ensayo de autocrítica” como prefacio a *El nacimiento de la tragedia*, y culminó en 1888 con la redacción de *Ecce homo*” (V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. cit., p. 236).

⁷⁴¹ Como explica Lemm, Nietzsche en el prefacio de *Jenseits von Gut und Böse* utiliza la imagen del arco que se tensa para ilustrar la relación entre el tiempo presente (en el que se escribió el prefacio), el libro escrito en el pasado y la futura lectura del mismo. A mayor tensión del arco, la apropiación del pasado será mayor y también lo será la proyección hacia el futuro. (Cfr. *Ibid*, p. 237).

⁷⁴² S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, ed.cit, p. 147 y ss.

⁷⁴³ Cfr. *MA II, KSA 2*: “Vorrede”, §160 y §309.

⁷⁴⁴ Cfr. V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, pp. 238-239.

que no puede haber una lectura final y definitiva de sus libros y prefacios, porque los libros continúan abiertos a una reinterpretación futura”⁷⁴⁵.

A su vez, Cragnolini aborda la práctica de «escritura después de la escritura» que Nietzsche realiza en los cinco prólogos escritos para libros ya escritos que la intérprete caracteriza en clave derridiana como huella de la huella. En una lectura a vuelo de pájaro, puede pensarse que dichos prólogos representan un intento de reafirmar o aclarar el sentido de aquello que ha sido dicho en cada uno de esos textos, sin embargo Nietzsche - muy lejos de querer señalar su verdadero yo detrás del escrito- no hace más que mantener en dilación, en suspensión y en espera toda posible explicación⁷⁴⁶. Además, la intérprete argentina propone leer cada uno de los prólogos desde la categoría de «resto» derridiana, ya que entiende que en cada uno de ellos puede encontrarse la presencia de un resto que no permite ni la totalización del sistema ni la síntesis en una lógica de superación dialéctica. Dice Cragnolini:

Así en el «Ensayo de autocrítica», Nietzsche reconocerá ese resquicio en la risa, apenas mencionada, apenas vislumbrada. También tal vez por eso, deje un resquicio al mismo pensamiento wagneriano, cuando, en otro texto, plantee la posibilidad de que el Parsifal sea, después de todo, una broma. En el prólogo a *Humano I*, la posibilidad de múltiples perspectivas y el modo de ser fantasmático, indican que el pensamiento «está en camino» precisamente porque «no cierra», no apunta a resultados seguros, sino a diferentes perspectivas. El prólogo a *Humano II* patentizaba esta imposibilidad del cierre en el carácter tensional del pensar, «performativizado» de alguna manera en el ejercicio mismo del prólogo. El prefacio a *Aurora* insistía en la lentitud como modo de ser del escritor-lector que no busca resultados, y el prólogo a *La ciencia jovial* (y los agregados al libro) colocaban al póstumo e intempestivo «en contradicción» entre pasado y futuros⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ *Ibid*, p. 245.

⁷⁴⁶ Cfr. M. B. Cragnolini, “Nietzsche (no) ha muerto: huellas de un pensar intempestivo para una filosofía del resto”, ed. cit., p. 4.

⁷⁴⁷ *Ibid*, pp. 23-24.

Independientemente de las puntualizaciones que realiza en cada uno de los prólogos, Cragolini ve en la categoría de «*nihil*» un «resto» que opera en toda la obra de Nietzsche. Ella distingue la noción de «resto» con la de «residuo». Ya que el «resto» no es algo «que queda» luego de un proceso ya sea histórico, dialéctico o productivo; sino algo que estaba previamente y no permite el cierre. Es decir, la noción de «*nihil*» desde siempre obturó todo intento de síntesis, de totalización o de cierre y, por ello, el sistema nunca logró cerrar, ni tampoco logrará hacerlo. Es lo que convierte a toda interpretación en provisoria e inagotable.

Pensar los prólogos como práctica de escritura de la escritura abre la posibilidad a pensar el modo en el que Nietzsche entiende la constitución subjetiva. Pues, esta práctica pone en evidencia el aspecto estético político de su escritura en relación a la constitución de sí mismo. Él rastrea las transformaciones y superaciones de sus múltiples identidades desde dicho ejercicio de escritura. «Llegar a ser el que se es» no es un proyecto de realización de un yo ideal que esconde un sentido teleológico determinado en pos de una meta de sí que es provista por alguna autoridad exterior o interior al yo. No se deviene quien se es desde un autoconocimiento ni autodomínio. El devenir «soy» desde y hacia la comunidad del «somos» de lo viviente y lo no viviente implica un abandonarse al devenir impropio. El devenir quien se es acontece a través de algo otro que sí mismo, algo que se halla, como el animal, a una distancia irreductible del yo. El tránsito de Nietzsche a través de su pluma como martillo rompe y cincela la subjetividad deviniente en su escritura, más que dejar delineada su propia identidad, ha dejado señalada una tarea y un modo de hacer y de vivir en la escritura y más allá de ella.

Conclusiones

A lo largo del desarrollo de cada capítulo he dejado trazadas algunas conclusiones parciales que fui enlazando y profundizando en el desarrollo de las diferentes problemáticas trabajadas durante el avance de la producción. Por ello, en estas palabras de cierre solamente me propongo centrarme en aquellos aspectos que entiendo fundamentales para integrar y articular lo planteado en forma específica como hipótesis de la tesis.

En el primer capítulo me propuse poner como clave interpretativa de lectura la definición de lo humano desde una perspectiva que invitaba a descentrar la mirada de la noción clásica de *logos* poniendo el acento en la animalidad que somos y en la posibilidad de desarrollar un modo de comunicación que permite significar todo lo no humano a partir de la creación de metáforas. Al trabajar los escritos juveniles de Nietzsche pude evidenciar cómo desde la noción de metáfora que Nietzsche define y supone en esa época se vislumbran dos perspectivas centrales para la formación de su pensamiento: la búsqueda de los filósofos artistas que desde la retórica se permitan ficcionar el mundo y la imposibilidad de hallar el origen de los conceptos que emergen de la actividad metafórica. En la indagación de los textos encontré la noción de *Metapherwelt* que, si bien Nietzsche no la ha utilizado demasiadas veces en su escritura, me ha permitido encontrar una noción que representa con bastante exactitud el modo en que entiendo que Nietzsche piensa la relación entre el mundo de las cosas, el ámbito en el que se desarrolla lo humano, la verdad y el conocimiento. En las notas al pie nº 327 y 355 de la tesis, hice referencia específica a dicho término explicitando la intención de poner en perspectiva su interpretación desde la categoría de *entre (Zwischen)* propuesta por Cragnolini. En el primer capítulo desarrolle la idea nietzscheana de que la metáfora antecede al concepto. Esta afirmación no es modificada en el pensamiento del autor. Eso me ha permitido proponer la interpretación de que en las diferentes capas que se van constituyendo en el cruce histórico cultural de la producción de lenguaje, se van sedimentando metáforas que constituyen el entramado desde el cual se performativizan las prácticas discursivas. Pensar la trama socio cultural en términos de entramado metafórico (*Metapherwelt*) me ha facilitado la tarea para mostrar que la escritura en Nietzsche puede ser pensada como una estrategia estético-política. Ya que cualquier intervención ya sea por repetición o por

diferencia generará transformaciones en los procesos de constitución del «somos» comunitario y del «sí mismo» singular.

Siguiendo esta línea interpretativa he decidido trabajar la cuestión del estilo en Nietzsche desde el comienzo del segundo capítulo. La expresión «sólo como fenómeno estético están justificados el mundo y la existencia» que atraviesa a toda su primera obra publicada (*Die Geburt der Tragödie*), si bien responde a la cosmovisión estético-metafísica desde la cual interpretaba la tragedia en dicha época, también hay algo que excede y escapa a dicha lectura. Por un lado, estamos ante una versión trágico-decimonónica del mundo y de la existencia que puede ser leída como un primer intento de distanciamiento de la interpretación metafísico-ontológica que se halla en la perspectiva platónico-cristiana (perspectiva que he mostrado en el primer capítulo como ya está puesta en cuestión desde *Fatum und Geschichte*). Sin embargo, Nietzsche todavía está ligado a una lectura kantiano-shopenhaueriana de la realidad ontológica, no puede despegarse de la escisión metafísica de la realidad. Los elementos apolíneo y dionisiaco de la interpretación trágico-metafísica que enviste su pensamiento, si bien ponen en valor la dimensión estética sobre la metafísica, no superan la escisión mencionada. Pero la crítica que el filólogo realiza al hombre de la *ratio* socrática es una clara señal de la ruptura que terminará de producirse en el desarrollo de su pensamiento con la tradición occidental. La mirada teo-onto-epistemológica que pone el centro hegemónico de su fundamento en la razón queda –a partir de esta obra– puesta en cuestión. Entender que el ser humano es una obra de arte es un paso decisivo que lo distancia de toda concepción sustancialista. La idea de lo trágico habilita un pensamiento sobre la subjetividad que hace primar lo estético sobre el sentido onto-teológico, y abre el camino con la inminente ruptura especista que ya puede comenzar a verse con claridad en *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Con el objetivo de ir visualizando cómo va operando una tarea de desapropiación, la supuesta vuelta al Uno primordial y la vuelta romántica a un estado de naturaleza, habilitan la posibilidad a una puesta en cuestión de la diferencia onto-antropológica bajo la figura de la crítica al sujeto de la *ratio* que habilitará en las obras posteriores a reinscribir lo humano en lo animal.

De *Die Geburt der Tragödie*, también se desprende la cuestión del estilo. Si bien en dicha obra no aparece la potencialidad estilística en la utilización de una pluralidad de recursos, sí aparece la máscara de Dionysos como el motor de la energía poetizante y

como figura del desgarro y el despedazamiento de la realidad. En este sentido, pensar en la posibilidad de un instinto plural acompaña una decisión de escritura aforística y fragmentaria. Dionysos es el estilo porque Nietzsche adopta el aforismo como estrategia fragmentadora y multiplicadora de los sentidos que estructuran la realidad. La estética dionisiaca ingresará trágicamente en la mirada del joven filósofo y comenzará a devorar y despedazar absolutamente todo. Claramente hay una dietética en la que el camino inicia con un proceso de apropiación que deviene en un proceso de desasimiento y desapropiación. Nietzsche primero se transforma en un romántico, efecto de los estímulos literarios de la época que consumían sus ojos en pos de buscar nuevos impulsos estéticos para su vida intelectual y afectiva. Luego, inicia un proceso de eliminación de todo el desecho decadente que esta apropiación le implica para quedarse sólo con lo que puede ser transvalorado en forma afirmativa. Para ello, necesita fragmentar el todo de cada idea, cada teoría, cada creencia. Dionysos es la máscara que ingresa en su vida a partir de la tragedia y desde allí va cooptando cada uno de los rincones de su pensamiento hasta hacer estallar y fragmentar todo su pensar. En los últimos párrafos de *Die Geburt der Tragödie* se vislumbra desde una luz diferente la rivalidad entre Apolo y Dionysos como esencial para la comprensión de lo trágico de la existencia y del mundo. Estos elementos permiten ir construyendo la hipótesis interpretativa de que, en el itinerario identitario-escritural de Nietzsche, la clave de una transformación no se da en una lógica evolucionista-progresiva, sino más bien, en una lógica de desapropiación-transvalorativa que va dejando el campo abierto a la creatividad de un entrecruzamiento de las singularidades y lo plural.

En *Unzeitgemässe Betrachtungen I*, la disputa con Strauss lo ayuda a Nietzsche a entender que, si se quiere tener una comprensión más profunda de lo humano, debe explorar la relación entre la vida y la verdad desde la perspectiva de la fuerza del instinto y el vínculo con la costumbre. Esta relación entre vida y costumbre lo lleva a priorizar lo estético por sobre lo moral. Toda ficción lógica habilita ciertos modos de interpretar la vida y habitar el mundo definiendo costumbres, usos, valores y sentidos. Estos deben ser útiles para la vida pero en su carácter afirmativo (no pragmático). Por ello no es extraño que en esos mismos años Nietzsche no sólo haya puesto su aguda mirada en la decadencia de la cultura de su tiempo, sino también en la educación. Sus preocupaciones se orientan a la construcción presente y futura de quienes son parte de un proyecto cultural que pone al arte en la cima de sus expresiones e intereses. En *Ueber die Zukunft unserer*

Bildungsanstalten Vortrag, además de comenzar a ser crítico del conocimiento erudito que luego critica en los doctos y transvalora en el rumiar de las vacas y la lectura lenta, comienza a focalizar su pregunta por el sentido de la educación en pos de una formación que eduque para el fortalecimiento de la vida cultural. Si bien en esta época su mirada está capturada por la mirada aristocrática y selecta que apunta a la distinción cultural; en el transcurrir de los años siguientes, dicha perspectiva se irá transvalorando y, en ello, se abrirán nuevos y múltiples sentidos. A partir de *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, he evidenciado cómo los tres sentidos que Nietzsche desarrolla sobre la historia pueden ser pensados como un antecedente de las tres transformaciones del espíritu que presenta Zaratustra en su primer discurso. La figura del camello que venera y conserva la tradición representa al espíritu de pesadez y puede vincularse con lo expresado por Nietzsche bajo la noción de historia anticuaría. El león que sufre el mandato y la carga del «tú debes» y necesitar liberarse de dicho peso en un santo decir «no» para transformar el «tú debes» en «yo quiero» se lo puede vincular con la historia crítica. Y la tercera noción de historia necesitará sufrir algunas transformaciones más profundas para que la podamos identificar con el niño o con el *Übermensch*. Ya que en la historia monumental se desataca el esfuerzo y el actuar, pero no en un sentido creativo y transformador. La categoría de esta época más cercana a las futuras conceptualizaciones es la de genio-artista. Pero como se ha concluido en el desarrollo del capítulo tres, es una noción que necesita desasirse de su herencia romántico-metafísica. Nietzsche muestra cómo el hombre que quiere crear algo puede hacer uso del pasado. En definitiva, se puede afirmar que no defiende un modo de hacer historia en particular, su enfoque sigue siendo la búsqueda estético-política de interpretación sobre la vida y su transformación. La historia anticuaría tiene el valor de conservar la vida, pero no de engendrarla. La historia crítica es capaz de destruir ese pasado y liberarse, pero no de crear el futuro. Para el profesor de Basilea el exceso de historia está debilitando la fuerza plástica de la vida y es necesario liberarla de dichas cadenas. Nietzsche interpreta a la vida como potencia superior y dominante. El instinto de vida es superior a todo, todo lo domina. Si se pone en perspectiva el cierre de *Unzeitgemässe Betrachtungen II* con la obra del Zaratustra, se puede evidenciar el hilo conductor que allí se encuentra en forma incipiente: La vida como *Wille zur Macht*. Por otro lado, la noción de *Unhistorische* se vinculaba al comienzo de la obra con el modo de habitar el mundo de los animales, y *Überhistorische* como la posibilidad de dar un paso más allá. Pensar al hombre como una cuerda tendida entre el

animal y el *Übermensch*, en esta perspectiva histórica podría ser pensada como la liberación de la historia que luego irá abarcando a la ciencia en general.

La noción de «gran salud» no solamente debe ser leída en la clave de transvaloración de todos los valores, esta transvaloración supone un desasimiento. En *Unzeitgemässe Betrachtungen III y IV*, Nietzsche no solamente se diferencia de sus dos maestros, también toma distancia de ellos. Las lecturas de Gerber, Lange, su acercamiento a las teorías evolucionistas, etc. van generando un distanciamiento del romanticismo, de la metafísica schopenhaueriana y de la música como principio estético transformador. En *Ecce Homo* Nietzsche deja señalado cómo ese estilo obsecuente y enaltecido que utiliza para valorar la figura de Schopenhauer y Wagner juega en el límite de lo burlesco. La misma Cosima Wagner queda extrañada al leer *Unzeitgemässe Betrachtungen IV*. Nietzsche logra comprenderse como parte de la decadencia de su época. Entiende que el también debe sanar y emprender su camino de liberación. Dejar definitivamente toda pesadez del espíritu para liberarse de las cadenas que lo atan al romanticismo y a la metafísica transmundana. Para ello, debe tomar el camino de la crítica.

En el quinto capítulo, he afirmado que el darwinismo despierta a Nietzsche de su sueño dogmático y lo conduce a replantearse el trasfondo onto-genético de la vida desde una perspectiva científica. El impulso a un conocimiento sin mixtificaciones, la búsqueda de una verdad de presupuestos pragmáticos y sociales, el carácter «fluido» de nuestras experiencias; sin dudas atraviesan su *pathos* y lo conducen a romper definitivamente sus lazos con la tradición dominante de la metafísica occidental. Desde el inicio de *Menschliches, Allzumenschliches* se hace evidente el rechazo al clásico dualismo metafísico entre un mundo real y uno trascendente. El aporte del análisis fisiológico de la realidad sin lugar a dudas es habilitado por las lecturas vinculadas a los estudios científicos de la época. Poder pensar el instinto en su carácter evolutivo, abierto y desplegado en el devenir de la historia puede ser interpretado como la antesala del pensamiento genealógico y del surgimiento de la *Wille zur Macht*. En el pensamiento más maduro de Nietzsche se ve con claridad cómo el modo en que interpreta a la *Wille zur Macht* establecerá un punto de distancia definitivo con los ingleses. Por un lado, la idea evolucionista que eliminaba definitivamente el orgullo de ser humano de distinguirse ontológicamente de todos los restantes seres vivos lo atrapa y entusiasma.

Sin embargo, Nietzsche logra superar las nociones mecanicistas y materialistas para pensar la relación de fuerzas desde otro lugar: la estética. Nietzsche logra dejar trazada la diferencia a partir de entender que la ciencia es una interpretación del mundo y no una explicación. Ante la búsqueda de la verdad objetiva que promueven los ideales científicos, Nietzsche transvalora el mentir y el errar como ficciones de la invención desde una estética afirmativa. La creencia en la verdad es lo que despotencializa la vida y la niega; pues en vez de afirmarla en múltiples e infinitas posibilidades, reduce a estas a una perspectiva y hace de la vida algo inmodificable a la que todo lo real queda adherido hasta el fin de los tiempos.

El anuncio de la muerte de Dios pone en evidencia que ya no hay proyecto único ni común, ni universal, ni absoluto. Zaratustra es el profeta de la estrella danzarina y la vaca multicolor. Inaugura la época de los proyectos múltiples, plurales. Cuando Nietzsche parece evocar en la expresión de la *grosse Politik* un tiempo en el que todos se enfrenten en una guerra y surja un hombre más fuerte y distinguido que se imponga para unificar a toda Europa, no está llamando a la homogenización, ni a la normativización universal del sujeto y de las sociedades; está abriendo el terreno para pensar nuevos modos de ser de lo viviente. Tensionar el arco de lo singular-plural no representa la búsqueda de un nuevo universal, de una nueva verdad; sino de una configuración de las diferencias en cuanto tales. La comunidad de *lo* viviente que asume la diferencia que somos en un nos-otros, no para eliminarlas sino para afirmarlas. Necesariamente se deberá convocar una política y una democracia de lo imposible.

En diferentes momentos del trabajo, he expresado la idea de que las nociones de comunidad y de subjetividad que podemos pensar a partir de los discursos de Zaratustra tienen la particularidad de presentarse desde una lectura geo-encarnada y *zoe* perspectivada. La expresión «permaneced fieles a la tierra» es el llamado a una visión sobre la vida geo-centrada pero que a su vez se asume como cuerpo viviente (*Leib*). En este sentido, abre el pensar a una dimensión donde el *bios* queda ampliado a la *zoe* y, por tanto, queda trazado un horizonte de pensamiento orientado a una posición onto-estético-política geo-encarnada y *zoe* perspectivada. Es cierto que Nietzsche le da un lugar fundamental a los animales en la obra de Zaratustra, pero también la relación del profeta con el Gran Astro, la referencia a las enfermedades de la piel de la tierra, el pedido de fidelidad a la tierra en general, son elementos que dejan abierto el pensar direccionándolo

hacia una ontología que reflexione sobre las relaciones de lo viviente y lo no viviente desde una perspectiva donde el *ser-con* no se defina desde jerarquizaciones metafísicas. En este sentido, me he apropiado de la noción de *entre* propuesta por Cragnolini para poder pensar una ontología que impida no sólo la jerarquización entre las categorías de comunidad y la subjetividad, sino también entre lo viviente y lo no viviente. Además, entiendo que la exhortación nietzscheana a tener que estar pensando continuamente el tránsito entre el animal y el *Übermensch*, en la cual se interpreta que el hombre ya no es una meta a la que se debe llegar a partir de un proceso de perfeccionamiento (domesticación en palabras de Nietzsche), es el punto de partida de un pensamiento posthumano. El primer argumento que se puede exponer es un extenso listado de pensamientos que ponen en discusión las ideas básicas de cualquier humanismo: la crítica al sujeto de la *ratio*, el descentramiento del yo como fundamento de la subjetividad, la puesta en valor de la categoría de cuerpo para definir a los animales humanos, la recuperación de la posición animal para pensar lo humano pero sin un retorno idílico a la naturaleza, la necesidad de recuperar el *continuum* naturaleza-cultura, etc. Es evidente que Nietzsche quiere desasirse de esta tradición e invitarnos a pensar su superación. La categoría de *Übermensch* puede ser pensada como la necesidad de estar eternamente retornando a eliminar todo aquello que debilita y niega la vida, y eternamente retornando a crear ficciones que permitan salir de dichas representaciones en términos de superación afirmativa. A su vez, he explicitado que Nietzsche en su escritura deja señaladas dos categorías que no permiten cerrar el sistema de su pensamiento. Independientemente del estilo de fragmentación y no sistematización de las temáticas que aborda, también deja en evidencia las nociones de «*es denkt*» y «*homo natura*» que resisten los intentos de totalización del sistema. Desde mi perspectiva interpretativa, estas nociones habilitan el pensamiento posthumano porque sostienen la espectralidad de los hombres póstumos no permitiendo nunca su permanencia. «*Es denkt*» opera el constante descentramiento del sujeto sin permitir su soberanía y autonomía absoluta. «*Homo natura*» impide la naturalización y homogenización de la subjetividad ya que evidencia el carácter ficcional y transitorio de cualquier esencialidad en los animales humanos. Ambas nociones, permiten dar un paso (no) más allá para la interpretación del *Übermensch* –o mejor de la comunidad de *Übermenschen*– como una categoría que implica en sí misma el perspectivismo y el devenir ya que está siempre impedida de absolutizarse o totalizarse. «*Es denkt*» y «*homo natura*» son ficciones que gozan de una potencialidad incalculable

y permiten que la vida en cuanto *Wille zur Macht* siempre esté multiplicándose y extendiéndose en diversas formas y sentidos.

El último gesto escritural de Nietzsche que he señalado fue el haber puesto su nombre en el centro de la historia de la humanidad. En él se consumaron todos los caminos del ser habidos hasta ahora, a partir de él todo debe ser nuevo. Hay un antes y un post de su vida. No solamente fue el más inteligente, el más sabio y quien ha escrito los mejores libros, además su nombre es un destino. Sin embargo, es evidente que a Nietzsche no le interesaba fundar ninguna escuela ni corriente de pensamiento. El sentido de superación que propone también implica abandonarlo. Un paso (no) más allá. Transitar. Danzar. Jugar. Tirar los dados una y otra vez. Y otra vez. Ninguna metáfora logrará atrapar en toda sus posibilidades de una vez y para siempre el devenir que acontece *entre* lo viviente y lo no-viviente. Cualquier simbolización, cualquier imagen, cualquier concepto, cualquier sensación, e incluso todas juntas siempre serán pobres de mundo. Allí la tarea. Estar siempre en el umbral. Salir de aquí, esa es la meta.

Es importante dejar en claro que no está entre los intereses ni objetivos de Nietzsche desarrollar una teoría pedagógica. En el sexto capítulo he hecho referencia a la posibilidad de pensar cómo Nietzsche bajo la máscara de Zarathustra deja los lineamientos trazados para pensar una pedagogía. El viejo mandato de «conócete a ti mismo» ha sido transvalorado y resignificado en la frase: «cómo se llega a ser el que se es». Como he expresado, Zarathustra no solamente trae la enseñanza de sus ficciones principales, también predica las prácticas que permiten un hacer performativo que necesariamente provocará corrimientos en la constitución identitaria tanto del «somos» como del «sí mismo». Como he expresado, Nietzsche no está preocupado por su felicidad sino por la obra. A él le interesa intervenir el entramado metafórico para eliminar las categorías y prácticas ascéticas tanto de la moral, de la metafísica, de la religión como de la ciencia. Pero en dicho «hacer» deja abierta la posibilidad de pensar una práctica de desasimiento (*Loslösung*) y transvaloración (*Umwertung*). El maestro no deja discípulos ni muestra el camino hacia la verdad, sino, más bien, es quien muestra el camino para desasirse de los prejuicios morales en torno a una ontología-ético-política de la verdad y deja abierto el campo, el bosque, la playa, la montaña, para que se puedan crear miles de senderos aún no transitados. El maestro no señala el camino que se ha de recorrer sino el que se ha de dejar de transitar. Zarathustra nos ha dejado el terreno no transitado para la invención de

una ontología estético-política que adopte una perspectiva geo-encarnada y *zoe* perspectivada que entienda la superación no como progreso, sino como abandono de toda decadencia y negación de lo vital terrenal.

En un gesto completamente arrogante, desfachatado –y quizá completamente inconsciente–, Nietzsche se ofrece a sí mismo como don. No son sus libros en sí mismo su regalo, sino su práctica de escritura que en definitiva es una diseminación de figuras de sí a través de distintas máscaras en que el poder desfragmentador de Dionysos opera el desgarro de toda identidad que busque anquilosarse y tensionar las fuerzas definitivamente. En dicha práctica de escritura se acciona el poder del desasimiento que permite a su vez accionar el poder performativo que transvalora todos los sentidos. En dicha tarea Nietzsche deja tensionadas las fuerzas en sus escritos –con sangre– en los que desasirse de sí implicó el cuidado de sí mismo y, en ello, se abrió un sentido tanto multiplicador y diseminador, como fragmentador y provisorio. No importa su vida, no importan tampoco sus escritos, lo que importa es su obra que implica una tarea por hacer: el «somos» que siempre está por (de)venir.

Bibliografía General

Nietzsche en alemán

- Friedrich Nietzsche, *Frühe Schriften BAW*, eds. Hans Joachim Mette, Karl Schlechta y Carl Koch, 5 vols., Munich, C. H. Beck, 1994.
- ----- *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, 1980.
- ----- *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1982.
- ----- *Homer und die klassische Philologie*, Basel, 1869, en: <https://TheVirtualLibrary.org>
- *Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (KGW y KGB)* se han utilizado sus versiones digitales: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

Nietzsche en español

- Friedrich Nietzsche, *Correspondencia I-VI*, Director ed. Luis E. de Santiago Guervós. Madrid, Trotta, 2005-2012.
- ----- *Obras Completas I-IV*, Director ed. Diego Sánchez Meca. Madrid, Tecnos, 2011-2016.
- ----- *Así habló Zaratustra*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- ----- *Consideraciones Intempestivas I*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1994.
- ----- *Ecce Homo*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.
- ----- *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- ----- *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- ----- *Escritos sobre retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.

- ----- *Escritos sobre Wagner*, trad. Joan B. Llinares, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- ----- *Humano, demasiado humano* (2 tomos), trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996.
- ----- *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1999.
- ----- *La genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995.
- ----- *Más allá del bien y del mal*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1986.
- ----- *Schopenhauer como educador*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

Bibliografía consultada:

- Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Barcelona, Editorial minúscula, 2005.
- Remedios Ávila Crespo, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta, 2005.
- ----- *Identidad y Tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999.
- ----- *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1986.
- Giorgio Agamben, *Homo Sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1995.
- ----- *Homo Sacer III*, Torino, Bollati Boringhieri Editore, 1999.
- ----- *Infanzia è Storia*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1978.
- ----- *La comunità che viene*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1990.
- Luciano Arcella, *L'innocenza di Zarathustra. Considerazioni sul I Libro di così parlò Zarathustra di F. Nietzsche*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2009.
- Babette E. Babich, *Words in Blood, Like Flowers. Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche and Heidegger*, Albany (NY), SUNY, 2006.

- -----, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- Manuel Barrios Casares, *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Valencia, Pre-textos, 2001.
- ----- *La voluntad de poder como amor*, Madrid, Arena Libros, 2006.
- ----- *Tentativas sobre Nietzsche*, Madrid, Abada Editores, 2019.
- ----- *Voluntad de lo trágico*, Sevilla, Editorial A. Er, 1993.
- Georges Bataille, *La experiencia interior*, trad. Fernando Savater, Madrid, Taurus Ediciones, 1973.
- Paul Bishop, *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1995.
- Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, París, Les Éditions de Minuit, 1983.
- -----, *L'entretien infini*, París, Éditions Gallimard, 1969.
- -----, *Le livre à venir*, París, Éditions Gallimard, 1959.
- T. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlín, Gruyter, 1988.
- Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlín-New York, De Gruyter, 1997.
- Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993.
- Massimo Cacciari, *El Archipiélago*, trad. Mónica Cragolini, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- ----- *Krisis: ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad. de Romeo Medina, México, Siglo XXI editores.
- ----- *Icone della Legge*, Milano: Adelphi, 1985, trad. *Íconos de la ley*, trad. Mónica B. Cragolini, Buenos Aires: La Cebra, 2009.
- G. Campioni, “«Gaya Ciencia» y «Gay Saber» en la filosofía de Nietzsche”, en: *Guía Comares de Nietzsche*, ed.cit. 2014.
- Germán Cano, *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Valencia, Pre textos, 2000.
- Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

- Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca, *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Editorial Comares, 2014.
- Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlín, Gruyter, 1988.
- -----, *To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadne*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- Mónica B. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.
- ----- (comp) *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida*, Lanús, Ediciones La Cebra, 2013.
- ----- (comp) *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009.
- ----- *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.
- ----- (comp) *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Adrogué, La Cebra, 2014.
- ----- *Moradas Nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del "entre"*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2006.
- ----- *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- ----- (comp) *"Quien" o "qué". Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*, Adrogué, La Cebra, 2017.
- M. B. Cragolini y G. Kaminsky, *Nietzsche actual e inactual*, Vol II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1996.
- Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Editorial Anagrama, 1978.
- ----- *Introducción a Nietzsche*, trad. Romeo Medina, México, Folios Ediciones, 1983.
- ----- *La sabiduría griega*, trad. Dionisio Mínguez, Madrid, Trotta, 1995.
- Miguel Ángel de Barrenechea, *Nietzsche e alegría do trágico*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2014.
- Luis de Santiago Guervós, *Arte y poder. Una aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.

- ----- “Nietzsche y los límites del lenguaje: la fuerza del instinto”, en: L. E. de Santiago Guervós (coord.), *Actualidad del Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento. Philosophica malacitana*, Supl. 2, 1994, pp. 115-130.
- Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. De Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, París, Calmann-Levy, 1997.
- ----- *Demeure. Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998.
- ----- *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, París, Éditions Galilée, 1991.
- ----- *Donner la mort*, París, Éditions Galilée, 1999.
- ----- “El otro es secreto porque es otro”, en: Entrevista con Antoine Spire, publicada por *Le Monde de l'Éducation*, n.º 284, septiembre de 2000 en una versión más corta y ligeramente modificada. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, (modificada). Edición digital: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/derrida_otro.htm
- ----- *Sobre la hospitalidad*, en: Entrevista en *Staccato*, programa televisivo de France Culturel producido por Antoine Spire, del 19 de diciembre de 1997, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte en: Derrida, J., *¡Palabra!*, Edición digital: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/hospitalidad_principio.htm
- ----- *Foi et Savoir – suivi de Le Siècle et le Pardon*, París, Éditions du Seuil/Éditions Laterza, 1996.
- ----- *Force de loi, Le "fondement mystique de l'autorite"*, París, Galilée, 1996.
- ----- *L'animal que donc je suis*, París, Éditions Galilée, 2006.
- ----- *La dissemination*, París, Éditions du Seuil, 1975.
- ----- *L'Écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil, 1967.
- ----- *Le monolinguisme de l'autre. Ou la prothèse d'origine*, París, Éditions Galilée, 1996.
- ----- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, París, Éditions Galilée, 1984.
- ----- *Parages*, París, Éditions Galilée, 1986.

- ----- *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger*, París, Éditions Galilée, 1994.
- ----- *Psyché. Invention de l'autre, Tomes I y II*, París, Éditions Galilée, 1987, 2003.
- ----- *Séminaire La bête et le souverain. Volume I*, 2008, *Volume II (2002-2003)*, París, Éditions Galilée, 2010.
- ----- *Seminario La bestia y el soberano: Volumen I: 2001-2002*, trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- ----- *Seminario La bestia y el soberano: Volumen II: 2002-2003*, trad. Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011.
- Massimo Desiato, *Nietzsche crítico de la postmodernidad*, Caracas, Monte Ávila, 1998.
- Rosa María Dias, Sabina Vanderlei y Tiago Barros, *Leituras de Zaratustra*, Rio de Janeiro, Mauad X : FAPERJ, 2011.
- Rosa Maria Dias, *Nietzsche educador*, Editora Scipione, São Paulo.
- Vânia Dutra de Azeredo, *Nietzsche: filosofia e educação*, Ijuí, Ed. Unijuí, 2008.
- Mihailo Djuric, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1985.
- José Emilio Esteban Enguita, *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- ----- *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Società editrice Il Mulino, 1987.
- ----- *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. Alicia García Ruiz, España, Herder, 2009.
- ----- *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino. Giulio Einaudi editore, 1998.
- ----- *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2002.
- ----- *La pluralità irrepresentabile: il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, QuattroVenti, 1987.
- ----- *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010.

- ----- *Terza persona*, Política della vita e filosofia dell'impersonale, Einaudi, 2007.
- R. Esposito-C. Galli, V. Vitiello (ed)), *Nichilismo e politica*, Bari, Laterza, 2000.
- Ivo Frenzel, *Nietzsche*, trad. Rosa Pilar Blanco, Barcelona, Salvat Editores, 1984.
- Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, París, Editions Gallimard, 1976.
- ----- *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, París, Editions Gallimard, 1984.
- ----- *Histoire de la sexualité III: le Souci de soi*, París, Editions Gallimard, 1984.
- ----- *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1976)*, París, Seuil/Gallimard, 1997.
- ----- *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France (1983-1984)*, París, Seuil/Gallimard, 2009.
- ----- *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, París, Seuil/Gallimard, 2001.
- ----- *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, París, Seuil/Gallimard, 2008.
- ----- *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)*, París, Seuil/Gallimard, 2004.
- ----- *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, París, Seuil/Gallimard, 2004.
- Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1996.
- valeria flores, *Interrupciones. Ensayos de poética activista*, Neuquén, La Mondonga Dark, 2013.
- Alfonso Galindo Hervás, *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2015.
- Sossio Giametta, *Nietzsche il poeta, il moralista, il filosofo*, Milano, Garzanti Editore, 1991.
- Sander Gilman, *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of His Contemporaries*, trad. David Parent, New York, Oxford University Press, 1987.

- Juan Carlos González Caldito, *La filosofía trágica de Nietzsche. Una ontología del espíritu libre*, Barcelona, Autoedición, 2017.
- Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros escritos*, trad. Carmen García Trevijano y Silverio Cerra, Tecnos, Madrid, 1982.
- Martín Heidegger, *Holzwege*, Pfullingen, Günter Neske, 1956.
- ----- *Nietzsche* (2 Bände), Pfullingen, Günter Neske, 1961.
- Javier Hernández-Pacheco, *Estudios sobre vida y trascendencia*, Barcelona, Herder, 1990.
- Martín Hopenhayn, *Después del nihilismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.
- Agustín Izquierdo Sánchez, *El concepto de cultura en Nietzsche*. Tesis doctoral dirigida por José Luis Aranguren. 1992.
Publicación: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/2291/1/AH2004101.pdf>
- José Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona, Anthropos, 1998.
- Karl Jaspers, *Nietzsche*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- C. G. Jung, *El Zarathustra de Nietzsche. Notas del seminario impartido en 1934-1939. Volumen I*, Trad. Antonio Fernández Díez, Editorial Trota, Madrid, 2019.
- ----- *El Zarathustra de Nietzsche. Notas del seminario impartido en 1934-1939. Volumen II*, Trad. Antonio Fernández Díez, Editorial Trota, Madrid, 2021.
- Walter Kaufmann. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, París, 1972.
- ----- *Nietzsche et la scène philosophique*, París, Editions Galilée, 1979.
- Philippe Lacoue-Labarthe, “History and Mimesis”, en: *Looking after Nietzsche*, ed. Laurence Rickels, Albany: State of New York University Press, 1990.
- F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1866. Versión en español: *Historia del materialismo (tomos I y II)*, trad. Vicente Colorado, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1903.
- Laura Laiseca, *El nihilismo europeo*, Buenos Aires, Biblos, 2001.
- Jorge Larrosa, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona, Laertes, 1996.
- ----- *Pedagogía profana, Estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2000.

- Vanessa Lemm, *Homo Natura. Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020.
- ----- *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. Diego Rossello, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.
- ----- (Editora) *Nietzsche y el devenir de la vida*, Santiago, FCE, 2014.
- ----- *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago, FCE, 2013.
- Enrique Lynch, *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*, Barcelona, Destino, 1993.
- Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. Sánchez Pascual, Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1986.
- Roberto Machado, *Zaratustra. Tragédia nietzschiana*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- Rebeca Maldonado, *Métaphoras del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*, México, Los libros del Arquero Ediciones sin nombre, 2008.
- Scarlett Marton, *Nietzsche y “la nueva concepción del mundo”*, trad. de P. Olmedo, Brujas, Córdoba, 2017.
- Germán Meléndez (compilador), *Nietzsche en Perspectiva*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad de Colombia, 2001.
- Sara Leticia Molina, *El cuerpo y el devenir de las fuerzas en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2017.
- Mazzino Montinari, *Lo que dijo Nietzsche*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Salamandra, 2003.
- Miguel Morey, *Vidas de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.
- G. Moore y T.H. Brobjer, *Nietzsche and Science*, Ashgate, 2004.
- Peter Durno Murray, *Nietzsche and the Dionysian: a compulsion to ethics*, Boston, Brill-Rodopi, 2018.
- Jean-Luc Nancy, *58 indices sur le corps. Extension de l’âme*, París, Éditions Métailie, 2006.
- ----- *À l’écoute*, París, Éditions Galilée, 2002.
- ----- *Être singulier pluriel*, París, Galilée, 1996.
- ----- *La Communauté affrontée*, París, Galilée, 2002
- ----- *La communauté désœuvrée*, París, Christian Bourgois, 1983.

- ----- *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps y Marie Madeleine*, París, Bayard Éditions, 2003.
- ----- *Un trop humain virus*, Montrouge, Bayard Éditions, 2020.
- Christian Niemeyer (Ed.), *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, trad. Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- Ernst Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Alexander Nehamas, *Nietzsche, life as literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- Henning Ottmann (Hrsg), *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzger, 2017.
- Marco Parmeggiani, *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Ágora, 2002.
- ----- *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, AnMal, 2002.
- Marcelo Percia (compilador), *El ensayo como clínica de la subjetividad*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 2001.
- Juan Pablo Posada Garcés, *Animales simbólicos de Zarathustra, lectura del texto a luz de los símbolos*, Medellín, Fundación Universitaria Luis Amigó, 2015.
- Julio Quesada, *Un pensamiento intempestivo. Ontologías, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Bernard Reginster, *The Affirmation of Life, Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Éditions du Seuil, 2000.
- Paulina Rivero Weber, *Nietzsche: verdad e ilusión*, UNAM-Gerardo Villegas Editor, 2000.
- ----- (coord) *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, México, FCE, 2016.
- Mariano Rodríguez González, *El sujeto velado: A partir de Nietzsche y Wittgenstein*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- ----- *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid, Eutelequia, 2010.

- Werner Ross, *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada*, trad. Ramón Hervás, Buenos Aires-México, Ediciones Paidós, 1994.
- Juan Pablo Sabino, *Educación, subjetividad y adolescencia*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, 2010.
- ----- “El tránsito del quién al qué desde la perspectiva de la *Loslösung* nietzscheana”, en: Mónica B. Cragolini ... [et al.]; compilado por Mónica B. Cragolini. “*Quién*” o “*qué*”: *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*, Adrogué, La Cebra, 2017.
- ----- *Espejos nietzscheanos: “Entre” subjetividad y comunidad*, Buenos Aires. Edición digital independiente, 2017.
- ----- “lo otro y el lazo: vida, comunidad, educación”, en: Mónica B. Cragolini ... [et al.]; compilado por Mónica B. Cragolini. *Comunidades (de los vivientes)* / - 1ª ed. – Adrogué: La Cebra, 2018.
- Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets Editores, 2001.
- Vicente Sánchez Álvarez, “Origen y sentido del nihilismo en la filosofía de Nietzsche”. Tesis doctoral dirigida por Antonio Miguel López Molina, Madrid, 1998. Publicada: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4145/1/T22951.pdf>
- Diego Sánchez Meca, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, Madrid, Tecnos, 2018.
- ----- *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- ----- *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2009. (primera edición: 2005).
- Gabriel Sarando, *Nihilismo Occidental*, ver en: https://www.academia.edu/38590754/NIHILISMO_OCCIDENTAL
- V. Serrano Marín, *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*, Paza y Valdez, México, 2005, p. 40 y ss.
- Fernando Savater, *Friedrich Nietzsche: Inventario*, Madrid, Taurus, 1973.
- ----- *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 1995.
- Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Hispanoamericana, 1974.
- ----- *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. L.E.Palacios, Madrid, Gredos, 1981.

- Peter Sloterdijk, *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2000.
- ----- *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2003.
- Paul van Tongeren, *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- Carlos Vásquez, *El arte jovial*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquía, 2000.
- Fernando Vásquez Barba, “Nietzsche y la crueldad”, en: *Cátedra*, N° 17, 2020, pp. 102-112.
- Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000*, trad. Carmen Revilla, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- ----- *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986.
- ----- *El sujeto y la máscara*, trad de Jorge Binaghi, Barcelona, Ediciones Península, 1998.
- ----- *Ética de la interpretación*, trad.J.L. Etcheverry, Buenos Aires, Paidós, 1992
- ----- *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1985.
- ----- *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger.*, trad. J. C. Gentile, Barcelona, Península, 1986.
- ----- *La sociedad transparente*, trad. T. Oñate, Buenos Aires, Paidós, 1989.
- ----- *Más allá del sujeto*, trad. Juan C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1992.
- Juan Luis Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Mónica Virasoro, *Zaratustra, la experiencia del guerrero. Vida y sabiduría en el pensamiento de Nietzsche*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- Cosima Wagner, *Cartas a Friedrich Nietzsche. Diarios y otros testimonios*, trad. Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Editorial Trotta, 2013.
- Shane Weller, *Modernism and Nihilism*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2011.
- Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilization*, Paris, PUF, 1995.
- Martín Zubiria, *Nietzsche. Mundo amado, amada eternidad*, Buenos aires, Del signo, 2009.

Artículos consultados:

- Manuel Barrios Casares, “Intelecto logificador y voluntad creadora en Friedrich Nietzsche”, en: *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 18, 1999, p. 99-111.
- Julio Amador Bech, “Derivas sobre nihilismo y modernidad a partir de Nietzsche”, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (UNAM), Vol 45, No 186, 2002.
- Víctor Berrios, *Retórica del cuerpo. Nietzsche y la escritura filosófica*, (tesis de doctorado), Departamento de teoría del conocimiento, estética e historia del pensamiento, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. En: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/30928/1/T36160.pdf>
- María Eugenia Boito, “El pensamiento de Nietzsche como crítica a la epistemología de la razón colonial y como condición de emergencia de las reflexiones post-coloniales”, en: *Portal. Producciones en estudios sociales*, Nº 1, 2000, p. 101-122.
- Michele Borrelli, *Il nichilismo come destino della paideia occidentale*, en: *Topologik-Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, nº 13, Luigi Pellegrini Editore, I semestre – 2013 (https://www.topologik.net/Michele_Borrelli_Topologik_Issue_n.13_2013.pdf).
- Elvira Burgos Díaz, “La crítica a la religión en el pensamiento de madurez de Nietzsche: Los dos «tipos»”, en: *Taula: quaderns de pensament*, (UIB), Nº 21-22, 1994, pp. 59-65.
- ----- “Jesús y «El Crucificado» en la filosofía de Nietzsche, en: *Daimon: Revista internacional de filosofía*, Nº 6, 1993, pp. 79-88.
- Massimo Cacciari, “L’impolitico nietzscheano”, en F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, al cuidado de M. Beer y M. Ciampa, Roma, 1983
- Franz Mauricio Castro Barahona, “Interpretación nietzscheana del fenómeno estético”, en: *Folios – Segunda época*, Nº 27, 2008, pp. 16-23.
- Alberto Constante, “A propósito del Nietzsche de Heidegger”, en: *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, Nº 13, México, UNAM, 2002, p. 161 y ss.
- Michael Cowan, “Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche”, en: *Nietzsche-Studien* 34, 2005, pp. 48-74.
- Mónica B. Cragolini, “Estranhos ensinamentos: Nietzsche-Deleuze”, en: *Educação e Sociedade. Revista de Ciência da Educação*, Campinas, v. 26, n. 93, Set-Dez 2005, pp. 1195-1204.
- ----- “Nietzsche (no) ha muerto: huellas de un pensar intempestivo para una filosofía del resto”, dictada en el *Congreso Internacional “Filosofía, Arte,*

Religión, Ciencia y Política en Nietzsche: Memorias de un caminante intempestivo”, Xalapa, México, 1 al 5 de octubre de 2007. Publicada como “Nietzsche como pensador del resto: un tránsito por los cinco prólogos para cinco libros ya escritos”, Ficha de Cátedra de la Materia “Metafísica” de la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pp. 3-29.

- Antonio Dieguez, “Las bases evolucionistas del antirrealismo nietzscheano”, en: *Estudios Nietzsche* 8, 2008.
- Paolo D’Iorio, “Cosmologie de l’éternel retour”, en: *Nietzsche-Studien*, 24, 1995, pp. 62-123.
- Don Dombowsky, “A Response to Alan D. Schrift, «Nietzsche for Democracy?»”, en: *Nietzsche-Studien* 31, pp. 278-297.
- Juan Pablo Esperon, “Nihilismo y diferencia de fuerzas: la interpretación deleuziana de la filosofía de Nietzsche como modo alternativo al de la metafísica occidental para comprender la realidad”, en: *Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía*, Vol. 8, Nº 8, Resistencia, 2013, pp. 39-57.
(<http://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/1729>).
- María Cristina Fornari, “Nietzsche y el Darwinismo”, en: *Estudios Nietzsche* 8, 2008.
- Achim Geisenhanslücke, “Der Mensch als Eintagswesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der zweiten Unzeitgemässen Betrachtung”, en: *Nietzsche-Studien* 28, 1999, pp. 125-140.
- Ken Gemes, “Nihilism and the Affirmation of Life: A Review of and Dialogue with Bernard Reginster”, en: *European Journal of Philosophy*, 16 (3), 2008, pp. 459-466.
- D. Henke, “Nietzsche Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung”, en *Nietzsche-Studien* 13, 1984.
- Nadeem J.Z. Hussain, “Metaethics and Nihilism in Reginster’s The Affirmation of Life”, en: *Journal of Nietzsche Studies* 43 (1), 2012, pp. 99-117.
- Oscar Antonio Jimenez Abadias, “Entre la formación del individuo y la formación del ciudadano: notas pedagógicas sobre el joven Nietzsche, en: *Actas del XII Congreso Internacional de Teoría de la Educación*, Universidad de Barcelona, 2011.
- D.R. Johnson, “Nietzsche’s Early Darwinism: The David Strauss Essay of 1873”, en: *Nietzsche-Studien* 30, 2001.
- Diego Alfonso Landinez Guio, “La superación del nihilismo en la búsqueda del eterno retorno”, en: *Cuestiones de Filosofía*, Vol 4, Nº 22, 2018, pp. 93-115.

- Vanessa Lemm, “La filosofía vegetal de Friedrich Nietzsche”, en: Iván Darío Ávila Gaitán (compilador), *La cuestión animal(ista)*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2016, pp. 151-171.
- ----- “Nietzsche y el olvido animal”, en: *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXV, 2009, p. 471-482.
- ----- “Nietzsche y el poshumanismo”, en: *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, Año 23, N° 46, pp. 291-306.
- Roch Little, “El problema del conocimiento en la filosofía de Nietzsche en el período intelectualista (1876-1882)”, en: *Tabula Rasa*, N° 2, Bogotá, 2004, pp. 79-92.
- Leo Luks, “Philosophy and literatur: two lines of fusión”, en: *Problemos*, n° 78, 2010 (<https://www.journals.vu.lt/problemos/article/view/1346/749>).
- James Magrini, “Truth, Art, and the «New Sensuousness»: Understanding Heidegger’s Metaphysical Reading of Nietzsche”, en: *Kritike*, volume III, N° 1, 2009, p 116-138. (http://www.kritike.org/journal/issue_5/magrini_june2009.pdf).
- Jean-Luc Marion, “Genealogía de la «muerte de Dios». Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la «muerte de Dios» en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche”, en: *Escritos*, vol 19, n° 42, Medellín, 2011, pp. 161-189.
- Germán Meléndez, “El *Nacimiento de la tragedia* como Introducción a la Filosofía Posterior de Nietzsche”, en: *Ideas y Valores*, N° 102, Bogotá, 1996, pp. 54-73.
- Miguel Morey, “Contemplatio Intempestiva (fragmentos)”, en: *Logos. Anales de Seminario de Metafísica*, n° 2, UCM, 2000, pp. 11-29.
- ----- “El joven Nietzsche y el filosofar”, en: *Er. Revista de Filosofía*, año II, N° 3, pp. 103-116.
- ----- “Un fragmento de voz. Conjetura sobre las categorías nietzscheanas”, en: *Enrahonar*, n° 35, 2002, pp. 77-87.
- José Muñoz Abadejo, *Música y tragedia en el joven Nietzsche*, en: *Revista de Filosofía Factótum*, N° 19, 2018, p. 24-34.
- Luis Felipe Oyarzún, “Nietzsche y la redención del espíritu”, en: *Actas de la Conferencia Internacional Nietzsche: el devenir de la vida*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010.
- Rodrigo Páez Canosa, “La constitución de la comunidad política en el joven Nietzsche. de la masa al pueblo a través del genio”, en: *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año IX, Nro 4-5, 2007, pp. 83- 100.

- Peter Pál Pelbart, “Biopolítica y contra-nihilismo”, en: *Nómadas*, N° 25, Bogotá, 2006, pp. 8-19. A. Pérez Trujillo, “Diagnósticos y pronósticos en el pensamiento de Nietzsche: Sócrates y el Nihilismo”, en: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, época II, N° 5, 2010. (<https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3449>).
- Antonio Edmilson Paschoal, “A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche”, en: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, 2012, pp.183-206.
- Marco Parmeggiani, “Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche”, en: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. V, Univesridad de Málaga, 2000, p. 263-283.
- Antonio Pérez Estévez, “Del sujeto moderno al individuo artista en el joven Nietzsche”, en: *Utopía y praxis latinoamericana*, Año 9, N° 24, 2004, pp. 31-49.
- Gonzalo Portales, “Poética de la decadencia y filosofía del nihilismo”, en: *Estudios filológicos. Revista electrónica de Universidad Austral de Chile*, N° 53, Facultad de Filosofía y Humanidades, Instituto de Lingüística y Literatura, 2013, p. 87-96.
- David Puche Díaz, “Notas sobre el “Catastrofismo cultural”: Nietzsche y la cultura de masas”, en: *Prometeica, Revista de Filosofía y Ciencias*. N° 13, año IV, 2016. (<https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica/article/view/1620/953>).
- Julio Quesada, “Kant crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zarathustra para el siglo XXI”, en: *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 41, 2007, p. 41-58.
- Francisco Rivera de Rosales, “Una estrella danzarina. Nietzsche y el espíritu trágico”, en: *Convivium*, N° 25, 2012, pp. 115-144.
- Paulina Rivero Weber, “Locura y muerte de Dios en la filosofía de Nietzsche”, en: *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, N° 10, México, UNAM, 2000, p. 107 y ss.
- Juan Manuel Romero Cuevas, “Perspectivismo y crítica social. De Nietzsche a la Teoría Crítica”, en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 48, 2015, p. 141-163.
- Juan Pablo Sabino, “El animal que hace metáforas desde una perspectiva ontoteleológica en el pensamiento del joven Nietzsche.”, en: *Revista Latinoamericana de Estudios críticos animales*, Año VII, Volumen 1, Junio 2020. En: <http://revistaleca.org/>
- ----- “Ecce Animot y la deconstrucción del humanismo en la filosofía derridiana”, en: Nahir Fernández ... [et al.]; compilado por Andrés Creiler; Nahir Fernández. *La diferencia antropológica: humano, animal, cyborg: Actas de las XVI Jornadas Nacionales Agora Philosophica* - 1a ed . - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017.
- ----- “Khóra: resto irreductible a la soberanía”, en: *Cuadernos materialistas*, n° 1, 2016. En: <http://colectivomateria.wixsite.com/cuadmaterlistas/1>.

- ----- “La constitución de la subjetividad y de la comunidad en el entramado del pensamiento contemporáneo. Una experiencia de lectura y de escritura desde la perspectiva del *Zwischen* nietzscheano”. Tesis de Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Aprobada el 31 de mayo de 2013. Disponible en el repositorio digital de la Facultad de Filosofía y letras – UBA:
<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital>
- ----- “Lo humano como obra de arte. Una perspectiva trágico-afirmativa de la subjetividad nietzscheana en *El nacimiento de la tragedia*”, en: *Revista Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, n° 12, año XIII, otoño de 2013.
- ----- “Narrar Cuerpo, Narrar Subjetividad: una interpretación estética del ultrahombre nietzscheano”, en: *Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura*, Número 7, Abril 2014, Esc. Psicología UARCIS, Santiago de Chile, pp. 27-40.
- ----- “Zarathustra, entonces, ¿quién? o entonces, ¿qué?”, en: *Actas de las VI Jornadas Internacionales Nietzsche y las II Jornadas Internacionales Derrida /* compilado por Mónica B. Cragnolini y Noelia Billi; con prólogo de Mónica B. Cragnolini, Buenos Aires, Jornadas Nietzsche-Derrida 2012, 2012.
- Jörg Salaquarda, “Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung”, en: *Nietzsche-Studien* 13, 1984, pp. 1-45.
- Alan Schrift, “Nietzsche for Democracy?”, en: *Nietzsche-Studien* 29, pp. 220-233.
- Herman W. Siemens, “Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought”, en: *Nietzsche-Studien* 30, 2001, pp. 80-106.
- W. Stegmaier, “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”, en: *Nietzsche-Studien* 16, 1987.
- Eva Strobel, “Nietzsches Nihilismuskritik im Licht seiner Philosophie der Bejahung”, en: *Nietzsche-Studien* 36, 2007, pp. 417-424.
- Fernando Vásquez Barba, “Nietzsche y la crueldad”, en: *Cátedra*, N° 17, 2020, pp. 102-112.
- Adolfo Vázquez Rocca, “De la voluntad de ficción al pathos de la verdad”, en: *Eikasias, Revista de filosofía*, Noviembre 2012, p. 33-53.
- ----- “Nietzsche: De la voluntad de poder a la voluntad de ficción como postulado epistemológico”, en: *Nómadas*, N° 37, Universidad Central, Colombia, 2012, pp. 41-53.

----- “Nietzsche: De la voluntad de poder a la voluntad de ficción. Aproximación estético-epistemológica a la concepción biológica de lo literario”, en: *Errancia ...la palabra inconclusa. Revista de psicoanálisis, teoría crítica y cultura*, UNAM, México, 2013.

Ver: https://www.iztacala.unam.mx/errancia/v6/litorales_9.html

- Pedro A. Viñuela Villa, “Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche”, en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, pp. 163-174.
- Gabriel Zamosc, “La relación entre ciencia y el ideal ascético en la genealogía de Nietzsche”, en: *Bajo Palabra. Revista de filosofía II Época*, N° 12, 2016, pp.69-81.
- Catherine Zuckert, “Nature, History and the Self: Nietzsche’s Untimely Considerations”, en: *Nietzsche-Studien* 5, 1976, pp. 55-82.

Revistas especializadas:

- *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. 1972-actualidad.
<https://www.degruyter.com/journal/key/NIET/html>
- *Cadernos Nietzsche*. (GEN), 1996-Actualidad
<https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/>
- Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), 2001-actualidad.
<https://revistas.uma.es/index.php/estnie/issue/archive>
<http://www.estudiosnietzsche.org>
- Perspectivas nietzscheanas (1992-1999) - Instantes y Azares. Escritos nietzscheanos (2000-2021)
<https://www.instantesyazares.com.ar/>

Webs de consulta:

- <https://www.degruyter.com/databasecontent?dbid=nietzsche&dbsource=%2Fdb%2Fnietzsche>
- <http://www.nietzschesource.org/>
- <https://girn.hypotheses.org/>
- <http://www.hypernietzsche.org/>
- <https://www.srcts.uni-stuttgart.de/>
- <http://www.internationalnietzsche.org/>
- <http://www.hunter.cuny.edu/>
- <http://newnietzschestudies.blogspot.com/>
- <http://www.thenietzschechannel.com/>