

Cragnolini, Mónica B. (noviembre 2004). *A 160 años de su nacimiento : ¿Por qué todavía Nietzsche?*. En: Encrucijadas, no. 28. Universidad de Buenos Aires. Disponible en el Repositorio Digital Institucional de la Universidad de Buenos Aires: <<http://repositorioubasibsi.uba.ar>>

A 160 AÑOS DE SU NACIMIENTO

¿Por qué todavía Nietzsche?

¿Por qué, aún, Nietzsche? ¿Por qué sigue resonando su pensamiento con una fuerza que se renueva en diversas corrientes, que reaparece en múltiples formas de pensar, que se hace presente en los diferentes ámbitos del saber y las artes? ¿Por qué parece Nietzsche siempre tan ineludible en el pensar contemporáneo? ¿Qué es lo que sigue atrayendo de su filosofía a ciento sesenta años de su nacimiento? Pareciera que siempre hay que dar cuenta de Nietzsche, aun para señalar “por qué no somos nietzscheanos”, ¿qué es lo que hace que su pensamiento, transitando ya el siglo XXI, siga siendo peligroso, inadecuado, molesto?.

Mónica B. Cragnolini

Doctora en Filosofía, UBA. Profesora regular en la Facultad de Filosofía y letras de la UBA y cofundadora y coordinadora de la Sociedad Iberoamericana Nietzsche.

Nietzsche se preguntaba en qué manos estaría después de cincuenta años [1], y se planteaba asimismo la posibilidad de “cátedras especiales para la interpretación del Zarathustra”. Pero su época –que no lo leía ni escuchaba más que esporádicamente– lo ubicaba en un peculiar modo de ser: la inactualidad o la intempestividad, un modo de transitar y habitar la historia siendo siempre “póstumo”, quebrando la linealidad del tiempo, apareciendo antes de tiempo en modos desplazados de temporalidad.

Intempestivo, inactual que se torna actual y vuelve a desactualizarse, con esa actualidad que nunca se agota porque no es mensurable según los cánones de su tiempo; visible en múltiples máscaras, que no se fijan en ninguna como máscara última, Nietzsche resulta siempre “inadecuado”. Pero su “no mensurabilidad” es la que preserva de las asimilaciones que fagocitan la fuerza de un pensamiento, asimilaciones que quieren hacerlo “adaptable” y “utilizable”, incluso como figura “revolucionaria” o “transgresora”. El perspectivismo rompe con esas asimilaciones, ya que elude las opiniones últimas y verdaderas [2], sabiendo que toda filosofía se construye como “filosofía de fachada”, habitada por otra máscara, y otra, y otra... Cuando una filosofía se convierte en seguro refugio, en metafísica del “estado final”, cabe hacerse la pregunta acerca de la enfermedad del filósofo que la generó, como señala el prólogo a *La ciencia jovial* [3].

Por eso, más que de nietzscheanismo (lo cual siempre suena a “escuela”, “normas”, “criterios”, “consignas”) podríamos hablar de postnietzscheanismo, de modos que parecen “luego de”, en una supuesta posterioridad cronológica, pero que son siempre posteriores, retardados, desplazados, irregulares con respecto a la regularidad del tiempo del “antes” y el “después”. Ya se preguntaba Deleuze en 1972 por qué no había escuela ni burocracia nietzscheanas (como las hay freudiana y marxiana, los dos referentes del pensamiento contemporáneo que suelen ser asociados a Nietzsche, ya sea desde la idea de la “escuela de la sospecha” de Ricoeur, ya sea desde la de “trinidad desenmascaradora”) [4]. Tal vez la “escuela” nietzscheana podría ser una escuela que se deconstruye constantemente, en la que el “maestro”, como Zarathustra, enseña a desaprender de sus propias enseñanzas. En este sentido, Nietzsche mismo pertenece a los

“postnietzscheanos”.

Con el término “postnietzscheanos” me refiero a aquellos autores que, en el momento presente, “actualizan” algo del pensar nietzscheano de manera perspectivista, y eso significa –y no puede dejar de significar– alejarse de Nietzsche. Zarathustra quería que sus discípulos lo abandonen, y esa es la “ley” paradójica del pensamiento nietzscheano: que nunca estamos más cerca de él que cuando nos alejamos. En la medida en que el perspectivismo supone eludir las cosas últimas y las seguridades definitivas, las diversas interpretaciones no pueden ser asumidas más que como lo que son: interpretaciones que se transforman con las circunstancias, con lo que acontece, con el vivir. Por ello, la pregunta que tal vez debemos hacernos hoy –a ciento sesenta años– es si ha llegado ya su tiempo, si es tiempo ya (o aún no) de Nietzsche, y cuáles son manos, los oídos y los ojos listos para recibirlo de este modo –abandonándolo–.

Y entonces, pareciera que no puede haber “tiempo de” ni “tiempo para” Nietzsche. Pareciera que su obra tiene que ser siempre una lectura de “entretiempos”, de tiempos quebrados, desgoznados, salidos de su eje. Tiempos que reconocen la imposibilidad de una idea unitaria de la historia a partir de la muerte de Dios.

Sabemos de la resonancia –yo diría disonante– del hombre que dijo ser dinamita en el ámbito de la filosofía de su tiempo y posterior, y sabemos también que muchos quedaron sordos ante el estallido de su pensamiento. Por ello en la “disciplina” filosófica Nietzsche no fue escuchado durante mucho tiempo, y los oídos pequeños que él buscaba, al modo de los de Ariadna, los encontró en el arte y en la literatura, lugares en los que su voz suena de manera más interesante, porque suena en acto, en la creación. Es decir, aquella voz presente en un pensar y una escritura no atendidos en su momento sigue operando, en su resonancia y reverberancia, en el tiempo actual y en los tiempos futuros. Algo que Nietzsche tenía en cuenta cuando decía que hasta después de dos siglos su pensamiento no iba a ser comprendido.

Un poco más de un siglo después: ¿qué queremos hoy con Nietzsche? ¿Por qué volvemos una y otra vez a sus páginas? Estas líneas tienen el sentido de un recuerdo, pero un recuerdo que marca la imposibilidad del duelo– en el sentido derridiano– con Nietzsche. Derrida se pregunta por los espectros de Marx: qué decir, entonces, de los fantasmas de Nietzsche, de los múltiples modos de aparición que están señalando que Nietzsche (no) ha muerto, que nos acompaña, como el fantasma de Hamlet del “adieu, adieu, remember me”, en ese modo de despedida que es el recuerdo que no se interioriza, sino que está presente como fuerza del ausente, del desaparecido-presente. Nietzsche, como el fantasma, es “ilocalizable”: ¿en qué lugar ubicar una filosofía que resiste a las sistematizaciones, una filosofía que alienta un pensar “en tensión”, que no se resuelve en síntesis totalizadoras ni se inscribe en circuitos dialécticos? En este sentido, su lugar es siempre un no-lugar, un ámbito inapropiable de resistencia a toda apropiación que quiera fagocitar la diferencia en el ámbito de “lo mismo”.

Sus obras

“Una cosa soy yo, otra mis escritos”, señala Nietzsche en el *Ecce Homo*, su autobiografía. Autobiografía en la que la frase queda, al mismo tiempo, desmentida y confirmada: Nietzsche es él, es sus escritos, y es otra cosa que sus escritos. Tal vez la obra de Nietzsche más conocida, leída y trabajada en los ámbitos académicos sea su primera obra publicada, *El nacimiento de la tragedia*. Por ello, Nietzsche es conocido más por lo que luego rechazará como perteneciente a su etapa de metafísico,

porque, como señala Zarathustra, también él fue un trasmundano y puso sus esperanzas allende la tierra. El Nietzsche que escribe *El nacimiento...* es un “creyente en ultramundos” porque, si bien aparecen aquí los temas de lo apolíneo y lo dionisiaco [5], que lo acompañarán en el resto de su obra, un “fondo” metafísico alienta la interpretación de la tragedia. Ese “fondo” remite a Schopenhauer, quien sostiene la existencia de un fondo nouménico de la realidad (la voluntad) que Nietzsche identifica con el “uno” dionisiaco en esta obra, como fuerza arracional y primordial; y en cierto modo también remite a Wagner, que buscaba un retorno a lo “originario” a través de la vuelta a los inicios míticos de la cultura alemana.

“Origen” y “fondo” serán dos de los blancos del rechazo del Nietzsche posterior al *Nacimiento*, rechazo que se hace público con la edición, en 1878, de *Humano, demasiado humano*. “Origen” y “fondo” como objetivos a buscar por la filosofía o la moral pueden resumirse en un término: “Dios”, como nombre del fundamento, del principio ordenador de la realidad, de aquello que se coloca en la parte más alta de la pirámide jerarquizadora de los conceptos. Por ello la “muerte de Dios” es la muerte de los principios, de los orígenes, de los fines y de los fundamentos, y las obras del Nietzsche crítico apuntarán a desmistificar los supuestos orígenes y valores sagrados de la cultura occidental, mostrando su “insignificancia”. Lo que a Nietzsche le interesa es la “efectualidad” de esos principios: cómo ordenan la existencia de los hombres en torno a trascendencias, cómo generan una vida sujeta al deber, en mundos que son “trasmundos” alejados de la vida, del cambio y de las transformaciones. Los filósofos son para él “sepultureros” y “taxidermistas”, que matan lo vital y lo transforman en conceptos, pero la lucha nietzscheana no es de carácter “argumentativo” sino vital: es necesario destruir a Dios y todas sus sombras a golpes de martillo, pero sabiendo que ninguna argumentación acaba por destruir una creencia. Porque los hombres se aferran a Dios, a los conceptos, a las grandes ideas, en virtud de sus fuerzas y de lo que las mismas les permiten. Fuerzas débiles necesitarán de seguridades últimas: el riesgo de lo cambiante les está reservado a los más fuertes, a los que pueden aceptar el azar y el sinsentido (y no a los que lo quieren dominar: precisamente, quien quiere dominar lo indomitable, quien quiere quebrar la opacidad para hacerla transparente [6] es, en términos de Nietzsche, débil).

“Dios” como símbolo de cualquier fundamento metafísico –llámase causa primera, Idea, Logos, etc.–, está muerto desde el inicio, porque es “nada”, ya que es una invención que no se asume como tal invención sino que se pretende explicación de lo real. Toda la cultura occidental nace con este estigma del nihilismo decadente, como expresión de esa necesidad de crear fundamentos que se asumen como últimos y seguros, y que representan la negación de lo vital. La tarea del Nietzsche crítico de la “filosofía del martillo” consiste en una labor analítica, que separa conceptos y hace genealogía, mostrando la “insignificancia” de los supuestos orígenes trascendentes. *Humano, demasiado humano* –1878–, *Aurora* –1881–, *La ciencia jovial* (*La Gaya Scienza*) –1885–, *Anticristo* –1888–, *El crepúsculo de los ídolos* –1888– transitan en esta dirección: razón, historia, ciencia, Dios, son términos que, sometidos a la tarea destructiva del martillo, muestran su “nihil” (nada). Este nihil hace patente el sinsentido de la existencia, aquello que estaba presente en la sabiduría del Sileno atrapado por el rey Midas, que sabía que “lo mejor para el hombre es no haber nacido, y lo segundo, morir pronto” [7]. Este sentido trágico de la existencia transita toda la obra de Nietzsche, sentido trágico que no condena a la inacción sino que es la posibilidad misma del actuar y del pensar, una vez asumida la muerte de Dios. El sentido trágico hace patente la inexistencia de las grandes totalidades dadoras de sentido; la presencia de las escisiones que no pueden ser saldadas; la herida que no se sutura; la desaparición de la posibilidad de reunificación, conciliación o síntesis

y, con ello, la necesidad de crear sentidos provisorios, cambiantes, que tienen en cuenta las circunstancias. Eso es el perspectivismo: la creación de sentidos provisorios ante el sinsentido de la existencia, creación que supone la transvaloración. Transvaloración que no es una mera inversión del platonismo (colocar lo aparente por encima de lo profundo, lo superficial sobre lo esencial, los sentidos por encima de la razón), sino una “subversión” de la base valorativa. Esta subversión implica que las categorías oposicionales son el modo de pensar de Occidente, pero que la “decadencia” consiste en rechazar unas y asumir otras como últimas y verdaderas. El perspectivismo, por el contrario, reconocerá la necesidad de la adopción provisoria (al modo de “error útil” o ficción) de dichas categorías en la interpretación. “Desustancializados”, sujeto, Dios, historia, pierden esa plusvalía aurática del fundamento ordenador y “sujetador” de la vida de los hombres, y entran a formar parte del juego de la interpretación, que no se asume como última para no transformarse en dogma.

Un pensar afirmativo

La crítica y desmistificación de los grandes fundamentos de Occidente permite la posibilidad de un pensamiento afirmativo, frente al pensamiento decadente. Tal vez buena parte de la atracción que ejerce la filosofía de Nietzsche se halla en este carácter afirmativo, en la posibilidad de considerar la risa y la danza como partes del pensar. Frente a los modos “serios” de filosofar (el arrastrar las pesadas cadenas de las deducciones) Nietzsche proclama la “seriedad” del niño al jugar: el niño sabe que sus juegos son temporarios, que las reglas se arman y desarman, pero juega “en serio”. El “sí” a la vida de la afirmatividad muchas veces se identifica con la obra de una voluntad individualista, que arremete contra viento y marea para lograr sus objetivos. Nada más alejado de su pensar: es el hombre moderno, que cree en un yo sustancial y en la posibilidad de dominar la realidad, el que genera esta idea de individuo. El ultrahombre (Uebermensch) es el que acepta una buena cuota de sinsentido y de azar, pero su “sí” a la vida no es el de la resignación que acepta todo lo que acontece (sí del asno), sino que es un “sí” que está siempre en tensión con el “no” crítico.

La obra “más afirmativa” de Nietzsche es Así habló Zaratustra, un buen ejemplo de la afirmatividad nietzscheana, ya que allí el sí dicho a la vida se entrelaza con muchos “no”: no a las trascendencias, al rechazo de lo vital, a los dogmas y filosofías de los rincones, a las necesidades de sujeción. Esto permite caracterizar el pensamiento nietzscheano como una “filosofía de la tensión” [8], tensión que no se sintetiza sino que mantiene su movimiento entre los aspectos negativos y positivos, sin reducirse a ninguno de los dos. Las perspectivas, las interpretaciones, se construyen como creación que halla su fuerza en la tensión (lo que impide el detenimiento en las grandes verdades o, en el otro extremo, en la inmediatez). El filósofo de la tensión es el filósofo artista, que crea interpretaciones. La referencia a la creación no se relaciona con una consideración cuasirromántica del arte expresando lo que no puede la filosofía, o del artista como iluminado que puede captar lo que desde otros ámbitos buscamos sin alcanzar, sino con la creencia de que el artista se aproxima a la idea de poiesis en la medida en que, dejando de lado los reaseguros de la unicidad, de la identidad última y de las jerarquías del saber, tendría esa posibilidad de convertirse en “lugar de paso”, devenir de las fuerzas mismas, en lugar de ser –como lo ha planteado la metafísica moderna– un sujeto ordenador y manipulador de las circunstancias.

La voluntad de poder, como pluralidad de quanta de poder en constante transformación, implica esta idea de entrecruzamientos y juegos de fuerzas, más que de sustancias y de terrenos delimitados de manera fija; significa un interés por lo que acontece en el “entre”, en las zonas de mezclas, en las vecindades, más que en los ámbitos que se presentan

como demasiado cerrados y seguros de sí mismos. Por ello el ultrahombre designa un modo de ser del hombre distinto al modo moderno de la subjetividad: no es un “súper”-hombre, una potenciación del hombre débil actual, un “individuo” que arremete contra todo obstáculo para lograr el dominio de la realidad, sino una transformación radical del hombre. El ultrahombre es el hombre del amor fati, el amor a la vida en todos sus aspectos, y para amar a la vida de ese modo, aceptando el azar, es necesario deponer el interés de absoluto dominio de la realidad. Nietzsche caracteriza al ultrahombre desde la “dación”, la “virtud que hace regalos”, la no-conservación de sí. Quien quiere conservar, dominar, imponer es el “último hombre”, el hombre del mercado, que se rige por las reglas de la igualdad, la equivalencia, el usufructo, y quien dice “todo para mí”. Frente a este modo de ser del hombre (el sujeto moderno en el mundo del mercado) Zarathustra “ama” al hombre que sabe ser “tránsito” y “ocaso”, que acepta devenir “otro de sí”.

Para ello es necesaria una fuerte voluntad de poder: la voluntad de poder tiene un aspecto unitivo, estructurante de las fuerzas (la voluntad de dominio), pero su mayor fuerza se expresa en la desestructuración, en la aniquilación de las formas estructuradas que pueden llegar a convertirse, en el ámbito del pensamiento, en dogmas, fuerzas momificadas, conceptos anquilosados. Por ello el ultrahombre, que no busca conservarse, es “perspectivista”: la muerte de Dios indica la no existencia de un fundamento último. Frente a la idea de verdad, desenmascarada como producto de la debilidad, existen diversas y múltiples “interpretaciones” como “errores útiles”, formas provisionarias de configurar lo real “sabiendo” que no hay un “fondo verdadero” de la realidad.

Apuestas nietzscheanas

He caracterizado el pensar nietzscheano desde la idea de tensión y el perspectivismo. Éste, teniendo en cuenta el aspecto desestructurante de la voluntad de poder, evita que las interpretaciones se conviertan en verdades últimas o dogmas. Desde esta caracterización, la “postnietzscheanidad” está presente en el mismo pensamiento nietzscheano: desde su modo de presentación, como intempestivo, fuera de época; desde sus aspectos paradójicos y aporéticos, que ponen en crisis los modos de la lógica identitaria; desde ideas como el eterno retorno, que parece afirmar la repetición pero introduce la diferencia. Todos estos caracteres muestran marcas de diferimiento y diferencia en un pensamiento que, entonces, se resiste a los límites de las categorizaciones.

Tal vez lo más interesante de las perspectivas se halle en las nuevas líneas de fuga que se perciben en las mismas una vez configuradas, y que permiten la continua apertura del pensamiento hacia modos diversos del lenguaje y hacia nuevas configuraciones. Los “postnietzscheanos” (Deleuze, Foucault, Derrida, Cacciari) saben de esto, y tal vez éste sea el mejor homenaje posible para un pensador a ciento sesenta años de su nacimiento: hacer visibles las líneas de fuga que evitan que el pensar se convierta en nueva seguridad. Incertezas e incertidumbres: riesgos de un pensamiento siempre intempestivo que nos empuja al peligro mismo del pensar, como “danza al borde del abismo”.

Notas

[1] Sin lugar a dudas, en esta pregunta no estaría el presagio de la “apropiación nacionalsocialista”, apropiación que fue favorecida por las simpatías y adhesiones de su hermana Elisabeth Förster Nietzsche hacia el antisemitismo.

[2] F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, p. 249.

[3] Véase F. Nietzsche, “Prólogo” a La ciencia jovial, trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila, p. 3.

[4] Véase G. Deleuze, "Pensée Nomade", en AAVV, Nietzsche aujourd'hui?, Centre Culturel Cersy-La-Salle, UGE, 1973, pp. 159-174.

[5] Lo apolíneo y lo dionisiaco son los dos impulsos que, unidos, han dado nacimiento a la tragedia. Apolo es el representante del "legalismo" ordenado de la religión griega, Dionysos trae consigo el desorden y la falta de límites de lo vital. En la tragedia, logran unirse en el carácter apolíneo del texto y el carácter musical del coro.

[6] Esta es la voluntad de verdad de los sabios, que quiere tornar pensable todo lo que existe: a la misma, Nietzsche opone la voluntad de veracidad.

[7] Véase F. Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, p. 12.

[8] Para este tema de la caracterización "tensional" del pensamiento nietzscheano, véase mi artículo "Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar", en Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, Vol. V (2000), Universidad de Málaga, España, pp. 225-240.