

Lectura de Nietzsche

Oscar del Barco

Diálogo (este es el segundo de una serie de "diálogos" que comenzaron a aparecer en el número 3 de "Nombres", en 1993)

- Una exposición sintética del pensamiento de Nietzsche corre al menos tres peligros: 1) repetir lo que él dijo, (2) tratar de construir un sistema, (3) no tener en cuenta las contradicciones que a veces se expresan en sus escritos. Para superar estos peligros hay que establecer, primero, el *sentido* de su "obra", que por supuesto siempre es provisorio, y, segundo, partiendo de este sentido recuperar su ordenamiento textual. Esto no significa forzarlos a entrar en un orden sino más bien hacer que se desplieguen de acuerdo con sus propias intensidades y complejidades, mostrando incluso las contradicciones como los momentos propios de una búsqueda.

- ¿La hermenéutica que propones podría enunciarse como un círculo que iría desde el texto, digamos, como origen, al texto como *sentido*?

- A mi juicio se trata de pasar del texto al sentido y desde éste nuevamente al texto. En otras palabras, el sentido sólo puede aprehenderse, en primer lugar, y esto me parece casi obvio, a través de la lectura de los textos de Nietzsche y agregaría, en segundo lugar, de los textos de sus comentaristas. La comprensión del *sentido* pertenece al trato, a la meditación de la obra, y se produce mediante una suerte de "iluminación" (¡nietzscheana!) donde la complejidad, la contradictoriedad e incluso la confusión, se esclarecen y adquieren (o no) un significado.

- Podríamos entonces, si te parece, entrar en el tema de la crítica nietzscheana a la *moral*; crítica que constituyó una de sus grandes obsesiones y que es posible considerar, por consiguiente, como un primer punto de referencia.

- Me parece que antes tendríamos que establecer la posición desde la cual Nietzsche criticó la moral, teniendo en cuenta que en el mismo acto

de criticar, o por el simple hecho de criticar, ya, como un *presupuesto*, se está diciendo algo a alguien, se está diciendo al menos que lo criticado merece ser criticado, es digno de ser criticado, etc. Y para comprender estas afirmaciones se necesita previamente establecer el *lugar* o el punto de referencia desde donde o a partir de dónde se realiza la crítica.

- Aunque parezca sorprendente Nietzsche criticó la moral para proponer su *propia moral*, vale decir que su crítica no es una crítica nihilista sino positiva, y a esto lo reconoció expresamente: “Toda nuestra obra no es más que moralidad que se rebela contra la forma que ha revestido hasta ahora (la moral)”, y: “Yo tenía que suprimir la moral para realizar mi ideal moral”. Digamos, casi provocativamente, que Nietzsche es “un nuevo moralista”. Pero ya veremos en qué sentido...

- Esto contradice a quienes sostienen la existencia de una “meta-ética” o, lo que es lo mismo, de una “distancia” entre el discurso analizante y el discurso analizado, distancia que aseguraría de esta manera la objetividad de la valoración. En Nietzsche no existe tal distancia. Su filosofía a “martillazos”, la “carga de dinamita” de su pensamiento, el haber “partido en dos la historia”, hablan de la *pasión* con que escribe. No únicamente la pasión de la escritura -que en cuanto tal plantea un problema estético- sino la pasión de quien *en* el pensamiento, podríamos decirlo así, con énfasis, pone en juego su propia vida.

- Por otra parte comenzar “originariamente” con los textos es imposible pues la primer lectura ya está hecha y en realidad de lo que se trata es de una *vuelta* a los textos. El momento de la lectura debe presuponerse, el segundo es el del *sentido*. Y es a través de este segundo momento, como dijimos, que se vuelve al primero para una lectura crítica de los textos.

- Se debe tener sumo cuidado con los llamados “textos” de Nietzsche. Hay que tratar de ubicarlos en sus redes de sentido y no considerarlos nunca de una manera unilineal, teniendo en cuenta tanto los textos publicados como lo inéditos y la relación profunda que los vincula, como lo demuestra bien la edición de Colli y Montinari que publica correlativamente unos y otros de acuerdo a la fecha en que fueron escritos. Se deben

¹ F. Nietzsche, *Filosofía general*, t. XIII, ed. Aguilar, p. 134.

tratar de establecer, en medio de la maraña de los fragmentos y de los temas, las *constantes* que tematiza desde el principio hasta el fin de su vida. Una de esas constantes, por ejemplo, consiste en establecer, a través de su “perspectivismo” lo determinado del juicio, el *valor* que subyace y determina todo juicio. En uno de sus póstumos sostiene que todas las cosas están penetradas por “juicios de valor”. Dice: “Cuán profundamente introducidos estamos en un mundo creado por nosotros y cuántas valoraciones morales hay ya en la percepción de los sentidos”. Nietzsche se propone mostrar, y en esto consiste su crítica de la moral, el *origen*, el *relativismo* y el *cinismo* propio de la moral, de todas las morales. No existe por lo tanto un único problema sino un entrelazamiento de problemas, cada uno con sus historias y sus valoraciones propias. En consecuencia lo primero que realizó fue un trabajo de genealogía crítica consistente en despejar el campo del análisis para poder plantear a partir de allí, digamos más estrictamente de la *crítica*, sus propios enunciados morales. En un fragmento póstumo de comienzos de 1888 habla de fundar asociaciones que en el momento preciso pongan a su disposición “millones de partidarios” con el objeto de realizar su empresa “revolucionaria”. Al margen de la imposibilidad real de dicho proyecto lo que éste demuestra es que todo su trabajo crítico, los cientos de aforismos, las miles de páginas de sus libros, tienen una intencionalidad, vale decir que apuntan a *lograr algo*. Dicho de otra manera: en Nietzsche no se trata de un conocimiento por el conocimiento mismo (la pasión por el conocimiento está obviamente implícita en toda investigación, y, por supuesto, en un grado extremo, en su propia investigación) o de una crítica por la crítica misma, como si su pasión fuera sólo... ¡científica! Nietzsche tiene un *mensaje*, una *propuesta* dirigida a la humanidad, pero, para que esa propuesta pueda ser escuchada necesita previamente abrir el oído de los hombres, y antes de que pueda ser realizada necesita limpiar el escenario cultural (filosófico, religioso, político, estético y ético) de esa Europa finisecular lanzada a la conquista del mundo para ponerlo al servicio de sus “ideales” burgueses: necesariamente tiene que desmontar el escenario político de esa hez simbolizada por los Hohenzollern y los Bismarck. En sus últimos escritos éstos son los nombres que vuelven con una insistencia desgarradora: “Aniquilándote,

Hohenzollern, aniquilo la mentira” es su grito de guerra. Las iglesias, el Estado, todas las formas del *poder*, son los enemigos a los que debe “aniquilar” para enunciar el advenimiento del Eterno Retorno y del más-allá-del-hombre, de un no-hombre y no de un hombre potenciado como superhombre. A mi juicio esta es la perspectiva desde la que tendría que leerse su crítica.

- En este sentido ¿existiría una evidente oposición entre *sistema* y *crítica*?

- No creo que en Nietzsche haya un Sistema, y en esto disiento con la interpretación de Heidegger, quien considera que en Nietzsche “culmina la metafísica” llegando de esta manera “a su fin”. Me parece que la conceptualización nietzscheana debe comprenderse desde la *práctica* que resulta de la *inversión* de todos los valores y no desde la tradición filosófica.

- ¿Cuál sería la distinción entre Sistema y crítica?

- En un Sistema *todo* está articulado racionalmente en una única y absoluta positividad como Todo, mientras que la *crítica* tiene que ubicarse en el orden de la *intensidad* vivida trágicamente...

- Existirían por lo tanto tres órdenes: el conocimiento científico, el Sistema (digamos la “Filosofía”) y la crítica...

- Es una división muy reductiva pero que puede ser útil provisoriamente. En Nietzsche, quiero decir en y más allá de su pensamiento, hay un momento de suma *intensidad* que es la “revelación” del Eterno Retorno. Es el momento en el que culminan una serie de experiencias vitales y de búsquedas filosóficas, históricas, estéticas y religiosas que le llevaron largos años de trabajo. Lo que en esta experiencia importa, al margen del nombre que se le dé, es la *revelación* en cuanto tal, cuyas características enunció, ya desde *El origen de la tragedia*, como superación del *principio de individuación*. Nietzsche propuso como *dionisiaco* un estado místico-religioso, y a partir de esta experiencia extrema, más allá del “yo” (al “yo” hay que pensarlo como *infinitud*, vale decir desconstruido), más allá del “sujeto”, más allá del “hombre”, vuelve y propone dicha experiencia proféticamente, como su ética, en un libro cuyo título es *Zaratustra*.

- ¿Y la crítica?

- Consiste en la desconstrucción de las distintas ideologías que se oponen al más-allá-del-hombre, entendido éste como *estado* espiritual y no como ser o sustancia. Sólo el que se ha liberado de todos los sistemas y creencias puede acceder a ese estado sin-identidad al que llamó *Dioniso*. Un nombre que debe articularse esencialmente con la *gran experiencia* de la revelación del Eterno Retorno. Si se pudiera dejar de lado esta experiencia básica, que funciona como presupuesto, tal vez la obra de Nietzsche podría ser considerada una obra “científica” o, en última instancia, como una filosofía donde efectivamente, según Heidegger, finalizaría o culminaría la metafísica.

- No hay entonces un Sistema...

- No, en el sentido de que no hay una explicación total positiva del mundo o del ente en su conjunto. Nietzsche dice: hay que “desmigajar el universo”, hay que devolverle a lo sensible lo que se estableció como suprasensible, hay que darle al instante la fuerza de la eternidad, y, lo más importante, hay que vivir en consecuencia con esa desconstrucción. Esta es la “inversión”, como él la llama, que “corta en dos la historia”. La particularidad de su experiencia mística es que carece del sostén de una religión (sea judía, cristiana, budista o la que sea). Su revelación es una revelación-sin-Dios. La no existencia de una religión que pudiera asimilar o situar su experiencia mística lo deja a Nietzsche solo con su descubrimiento. Y debe anunciarlo, pero para enunciarlo carece de palabras, y esto constituye parte de su drama: carece de palabras oíbles, entendibles, y consecuentemente se ve obligado a forjarlas, a inventarlas, dándole un nuevo sentido a viejas palabras, como ser “eterno retorno”, “superhombre”, “nihilismo”, “Dioniso”, etc.

- Podríamos por lo tanto comenzar el análisis de la moral situándonos en ese punto extremo...

- Ante todo digamos que la moral se refiere al conjunto de las acciones humanas y no a una esfera limitada, clausurada, a la que podríamos llamar “moral” en un sentido restringido. El conjunto de las acciones de las sociedades constituye la moral en cuanto *orden* subyacente a todo acto.

- ¿Podríamos encuadrar el análisis a partir de los tres aspectos señalados anteriormente agregando, como advertencia a tener en cuenta, que de

alguna manera se fuerzan las cosas cuando se las ordena, ya que sus aforismos no sólo saltan de uno en otro sino que siempre hay otro aforismo donde lo dicho en uno aparecé matizado, complejizado y a veces contradicho por el otro?

- Lo primero en esta suerte de fenomenología nietzscheana es el *origen*: lo animal, el cuerpo, los instintos. Dice, de una manera casi silogística, que “Los animales siguen sus instintos”—el hombre es un animal— luego el hombre también sigue sus *instintos*; para concluir: “la moral es únicamente un lenguaje de signos de nuestros instintos”. ¿Es necesaria la moral? Las plantas y los animales no tienen moral. Digámoslo de otra manera: ¿es necesaria la moral para ser *feliz*? “Los animales demuestran que viven más felices que el hombre aun sin moral”². Los animales tienen “controles” instintivos que les impiden aniquilarse a sí mismos como especies distintas. Vale decir que de alguna manera *organizan* sus conductas. También el hombre organiza instintivamente su conducta, ya sea mediante el lenguaje, los sistemas de parentesco, los modos de subsistencia y la “moral”. “Lenguaje” es la palabra que utiliza Nietzsche: “La moral es como un lenguaje de los afectos. Los afectos mismos son un lenguaje de signos de las funciones de todo lo orgánico”³. Por lenguaje debemos entender una organización en su sentido más amplio (¿universal?). Nietzsche está fascinado por los *instintos*, por ese fuera-de-la-conciencia que constituye la animalidad del hombre (“considerando cuánto de bueno y grande se produce sin la intervención de la conciencia se comprenderá que ésta no es lo más necesario ni lo más digno de admiración”⁴). Sobre esta base se asienta el tema obsesivo del *cuervo*: lo propiamente intelectual —dice— es un “lenguaje figurado del cuerpo”⁵; “el filósofo no es más que una ocasión y una posibilidad para que el instinto tome la palabra”⁶. En el fondo hay una *fuerza* que actúa al margen de la conciencia: “lo que sucede es que una cierta cantidad de fuerza se apodera de algo en lo cual

² *Idem*, p. 155.

³ *Idem*, p. 53.

⁴ *Idem*, p. 161.

⁵ *Idem*, p. 162.

⁶ *Idem*, p. 153.

se emplea. Lo que llamamos ‘fin’ u ‘objeto’ es en realidad el medio de este proceso explosivo involuntario”⁷.

- Nietzsche trata de poner frente a los ojos del hombre la realidad desnuda, aquello de lo cual habla al hablar de *moral*.

- Y en esto, digamos, es arrastrado por su pasión, por su locura. Es el delirio el que exagera en él sus cualidades de psicólogo, como él se llama, de genealogista, o, agreguemos, de filósofo-destructor y des-constructo. Su análisis es exagerado, llevado al paroxismo. Hay que tener en cuenta, además, que sus *póstumos* fueron escritos al correr de la pluma, bajo el dictado de un pensamiento que trataba de poner *todo* al descubierto. Esta es la exageración propiamente nietzscheana, detrás de la que se advierte el itinerario firme y claro de ideas persistentes, constantes. Itinerario que a veces es cubierto por una maleza conceptual caótica para inmediatamente resurgir e imponerse a la mirada del genealogista en que el todo lector debe convertirse para poder seguirlo.

- Y precisamente esa exageración es la que le permite desocultar y *ver* en su raíz el problema de la moral.

- Hablemos, entonces, del “valor de uso” de Nietzsche, incluso más allá de sus propios textos...

- En este sentido hay que preguntarse: ¿para qué poner la verdad desnuda ante los ojos del hombre?

- Para que quiera y pueda el más-allá-del-hombre o, dicho de otra manera, la extinción del hombre.

- No por azar reconoce que las consecuencias de su pensamiento cortan en dos la historia...

- *La moral se muestra como encubridora, ya que siempre se trata de una moral y no de la moral.*

- En *Humano demasiado humano*⁸ sostiene que la diferencia entre moral e inmoral, entre bueno y malo, no se basa en sentimientos egoístas o altruistas sino en “el apego a una tradición, a una ley, y la tendencia a independizarse de ella”. En este sentido la moral viene después de la cons-

⁷ *Idem*, p. 156.

⁸ *Humano demasiado humano*, aforismo 96.

tricción, del sometimiento. Alguien fija las pautas morales que luego, por medio de la violencia, pasan a ser una costumbre, luego una “libre obediencia” y, por fin, “casi un instinto”, incluso una “virtud”: lo que al principio era sólo violencia se convierte en lo *bueno*, en la Ley, y el que se rebela contra la Ley pasa a ser *malo*, por más que sus ideales sean “altruistas”. Se trata de un libro implacablemente crítico. Se ve el movimiento de constitución de los mandamientos, el deseo, el placer, la violencia manifiesta y la oculta, el odio institucionalizado, el absurdo de las leyes éticas universales, etc. En otro aforismo pone al descubierto la trama del castigo; vale la pena transcribirlo: “¿Por qué toda ejecución nos choca más que un asesinato? La sangre fría del juez, los preparativos del suplicio, la idea de que en tales circunstancias se utiliza a un hombre para atormentar a los demás, y esto con tanta mayor razón cuanto que la falta no es castigada, caso de haber alguna: la falta la han cometido los maestros, los padres, los amigos de la víctima; *nosotros mismos*, no el sentenciado; creo que hablo de circunstancias determinantes” (yo subrayo). Nietzsche recurre a la animalidad, a los instintos, a las sociedades “primitivas”, para abrir el abanico de las posibilidades éticas. Hay que leer el primer aforismo de *La gaya ciencia* para ver al Nietzsche dispensador de descubrimientos, de inversiones críticas. Allí muestra que la pasión intelectual “en el fondo” no es otra cosa que instinto, “locura y sinrazón”; y en el aforismo 7 enuncia un programa de investigación histórica de una anticipación sorprendente, ya que anticipa lo que será la metodología y la temática de la historiografía moderna: “Cada categoría de las pasiones debe ser meditada por separado a través de los tiempos, de los pueblos, de los individuos grandes y chicos. Es preciso esclarecer todas sus razones, todas sus representaciones, todos sus conceptos de las cosas. Hasta ahora todo cuanto ha dado color a la vida carece de historia: ¿dónde está la historia del amor, de la codicia, de la crueldad, de la compasión? Carecemos casi completamente de una historia del derecho y hasta de una historia de la penalidad. ¿Se han estudiado las múltiples divisiones del tiempo, las consecuencias de la regulación del trabajo, de las fiestas y del descanso? ¿Conocemos los efectos normales de la alimentación?...”, etc. etc.

- Un programa que en parte se realizó o al menos se intentó realizar posteriormente...

- Es cierto, pero en Nietzsche hay algo que es esencial, y es su *¿para qué?* Mientras nuestra ciencia histórica es ante todo una "ciencia" regida por la búsqueda de la objetividad de un conocimiento que concluye en el solo conocimiento, para Nietzsche todo ese conocimiento es el "alimento" de una máquina de destrucción que apunta a la constitución de un proyecto que podríamos llamar *ontológico*. En el aforismo 8 habla de una doble conciencia esencial, remitiéndose a ciertos dibujos en la piel de los reptiles, finísimos y delicados, que sólo pueden ser vistos con microscopio, afirmando que también en el hombre existen cualidades morales visibles y otras invisibles, las que en relación con los demás "no pueden servirnos de adorno ni de defensa... /y que/ siguen también su senda, senda probablemente muy distinta, con líneas, finuras y dibujos, que tal vez podrían agradar a un Dios provisto de un microscopio divino"; concluye diciendo que existen cualidades, actividades, ambiciones, para las que aún "no se ha inventado microscopio". Hoy podríamos decir que un "microscopio" que se construyó casi en esa misma época fue el psicoanálisis: "realización de deseos", con esto es con lo que tenemos que vérmola y no con una ética universal basada en la comunidad de lenguaje, como sostienen algunas corrientes eticistas contemporáneas. Virtud, amor, piedad, generosidad, caen bajo el escalpelo nietzscheano en virtud del cual vemos lo que realmente se esconde en las almas piadosas de su época, en las Instituciones de su época. Siempre hay que ver los afectos encarnados en las instituciones: institución Iglesia, institución Estado, Partidos políticos, etc. La religión del "amor" es responsable de millones de crímenes, violaciones, depredaciones, torturas; mientras que el Estado de la razón, de la paz, de la concordia, es responsable de interminables guerras de conquista y de masacres interminables. Casi todos los grandes actos depredatorios realizados en la modernidad lo fueron bajo banderas "humanitarias", y en este hecho -dice Nietzsche- se esconde un misterio, el del valor-de-uso de la moral altruista. Esta es la óptica a emplear para entender su crítica en cuanto despeje histórico de lo *dado*.

- En este sentido Nietzsche va más allá de la idea de espíritu-objetivo de Hegel...

- Por supuesto. Para Nietzsche el objetivo de Hegel es la reconciliación, o, con palabras más duras, la justificación: el desarrollo divino de la historia a través de *formas* justifica estas mismas formas subsumiéndolas en el *sentido* del desenvolvimiento del todo como Divinidad. Para Nietzsche, en cambio, no hay conciliación. En última instancia ésta es algo intrínseco a todo Sistema. No por casualidad proclama haber partido en dos la historia mediante la idea del más-allá-del-hombre. En esta perspectiva global supera en radicalismo al propio Marx, para quien la forma-proletario asumía el sentido histórico, sin advertir el trasfondo de esa individualidad llamada "proletario" a la que apuntaba. De Ree lo separaba algo distinto.

- Fue el positivismo, o, digamos, el cientificismo de éste último.

- Fue el carácter limitado y a la vez absolutizado de la ciencia, lo que llamó "indigencia de sabiduría" o "falta de mirada y de sentido histórico" de Ree.

- Falta de sentido histórico quiere decir "falta la visión histórica de las extraordinarias diferencias en las tablas valorativas del bien". Este es el *quid* del problema de la universalización⁹: la proliferación de culturas, de instituciones, de lenguajes, de costumbres, de reglas, de castigos, de recompensas... La moral siempre es un hervidero de morales que no admiten comparación entre ellas porque cada una tiene su propia "ontología": en un lugar se premia y en otro se castiga *el mismo acto*. Cada moral es algo concreto, determinado (el hecho de que Kant vea en todas las morales la subyacencia de un *orden* vacío de determinaciones y que a partir de este "orden" abstracto se plantee su universalización, es algo que Nietzsche no tiene en cuenta, tal vez porque advierte que nos proyecta a una dimensión trascendental...No obstante es posible preguntarse si el "instinto" no cumple de algún modo este mismo papel "trascendental"...).

- En Nietzsche, a diferencia de Ree, es de fundamental importancia la "utilidad". Afirma que "sólo le interesa la cualidad concreta de estas acciones, su verdadera utilidad", no la ideologización justificatoria sino la utilidad manifiesta y la utilidad "oculta". En relación a la multiplicidad de

⁹ *Más allá del bien y del mal*, ed. Alianza, p. 114.

morales su pensamiento es claro: “El dogmatismo moral no admite que haya muchas morales, no admite comparación entre ellas ni, por consiguiente, crítica: únicamente admite creencias absolutas”... que es, precisamente, lo que no existe.

- También ahora los filósofos buscan principios universales...

- Sostienen que es en el lenguaje donde anida la posibilidad de una ética-para-todos, en la argumentación “honestá” para ser más precisos. Sin advertir que la fundación de la ética en el concepto de comunidad humana de argumentación es tautológica.

- Nietzsche habla del “instinto moral”, e insisto preguntándome si no podría éste ser considerado un principio de generalidad o de universalización ética...

- Nietzsche comprueba que hay morales, que siempre hay morales, y de allí pasa a la afirmación de que hay un instinto-moral (incluso llega a sostener que existen “valoraciones morales /hasta/ en la percepción de los sentidos”¹⁰). Dice que siempre el hombre “necesita una serie de valoraciones”, que “hay un cierto número de reglas de conducta experimentadas (actitudes y gestos, en primer lugar de defensa, temor, etc.) a los cuales se llega instintivamente”. Resumiendo podríamos decir que Nietzsche reconoce un orden *natural* que, por ejemplo, permite a una horda de monos devenir “hombres”. La horda de monos también tiene, al igual que una bandada de pájaros o un cardumen, un orden en sus modos, o, mejor dicho, *es* ese orden. Ninguna especie podría vivir en la anomia, ni la célula más elemental, ni un protozoo, ni una encina ni un elefante, podrían vivir sin *su* orden. En lo que se refiere a ciertas conductas (humanas) el orden se llama “moral”: mate o no mate, robe, explote, secuestre, engendre o arrase, los hombres *son* conductas (no se trata de hombres que primero son hombres y luego tienen conductas-morales). Estas conductas que constituyen al hombre son el lenguaje, los sistemas de parentesco, las formas de producir alimentos, vestidos, viviendas, creencias, morales, etc. Pero esto no dice nada, como generalidad, respecto a las infinitas formas concretas, determinadas, de esas conductas. El hombre es un específico

¹⁰ *Filosofía general*, t. XIII, p. 143.

tipo de conducta moral, pero la forma en que se realiza ese ser-moral es algo casi infinitamente variado y sobredeterminado. Estos dos grandes zócalos son los puestos en acción por Nietzsche antes de plantear su propia moral.

- Al margen de los "enemigos" que ataca Nietzsche desarrollando su estética debemos reconocer cierto kantismo en su planteo, ya que si bien considera fundamentalmente a la moral en su dispersión en morales no deja de establecer un substrato universal, el del instinto como fuerza plasmadora de formas.

- Este es, pues, el primer aspecto, la forma-instintual y no un contrato, un producto o una constitución que sería lo propio (según algunos teóricos entienden, a mi criterio equivocadamente) de la comunicación lingüística. A este instinto de plasmación a través de la fijación de conductas es a lo que llama "moral".

- En un segundo momento esas conductas (cualesquiera, pero siempre una) son sancionadas, permitidas, deseadas, en otras palabras: son *buenas*; o son castigadas, perseguidas, y entonces son *malas*. Pero son buenas o malas para alguien y para algo.

- Buenas o malas para algo y para alguien, sí, es cierto, pero a su vez en otro suelo, en un suelo básico, simplemente *son*, no pueden no-ser. Por consiguiente para una determinada sociedad ellas constituyen una positividad.

- Para el "género humano" son una positividad, pues, tal como diría Lévi-Strauss, "cualquier orden es superior al desorden". Sin embargo esta suerte de esquema no prejuzga sobre los contenidos, que son históricos y relativos. Ya se trate de los esquimales o de los pigmeos, de los atenienses o de los burgueses, siempre existen formas morales, así como hay formas lingüísticas, pero este reconocimiento de estructuras profundas comunes no dice nada sobre la moral concreta de los esquimales, etc. Nunca Nietzsche propone una no-moral. Reconoce la forma-instinto como forma-social, y al mismo tiempo reconoce la pluralidad y la diacronía de las morales. Sólo al último expone, como ya dije, su propia moral (nos estamos refiriendo a su concepción y no a períodos de su historia conceptual).

- Esta generalidad del instinto ¿podría entonces, repito, vincularse con la universalidad planteada por la filosofía?

- Nietzsche no universaliza los contenidos morales sino la forma como necesidad de la existencia de una comunidad. No separa la forma del contenido, a eso lo llama "inversión" del platonismo. El instinto es una fuerza plástica, más precisamente una *voluntad*, una *forma-instinto* y no una pura forma. La fuerza-instinto puede entenderse en dos sentidos: la conducta como instinto ("los instintos sociales sobrepasan en mucho a los individuos. Los animales realizan en su propio daño actos que son útiles al grupo"¹¹), pero a su vez esa conducta-instinto individual está cargada de instintos sociales, los que "sobrepasan en mucho a los individuales". La tensión entre comunidades animales hace que éstas "descansen... en el amor, en la constancia de las inclinaciones, en la educación de la prole, etc..."¹², pero la tranquilidad relativa en su relación con otras comunidades hace que *en* los individuos "se desarrolle la tensión que antes había entre comunidades"...eventualmente la tensión puede llamarse "lucha a muerte...

- Me interesa recordar algunas frases de sus inéditos: "Una moral -dice-, un modo de vida que ha hecho sus pruebas en el curso de una larga experiencia, de un largo exponerse, termina por llegar a la conciencia como una ley, como *imponiéndose* (...) ella deviene venerable, inatacable, santa, verídica"¹³; "Toda moral es propiamente un mero refinamiento de las reglas que el organismo adopta para adaptarse, alimentándose y consiguiendo poder"¹⁴...

- "La moral -dice- en la vida *corporal* del hombre de hecho es cien veces más grande y fina que todos los *conceptos* morales" (yo subrayo).

- Es interesante ver de qué manera Nietzsche introduce la idea de *quantum* de fuerza. Las cualidades diferentes son alteraciones en las cantidades de fuerza. Y esto ocurre también en la moral: cierto grado de fuerza produce "bienestar", pero esta misma fuerza duplicada o triplicada pro-

¹¹ *Idem*, p. 177.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*, t. XIV, p. 76.

¹⁴ *Idem*, t. IV, p. 173.

duce "terror". Desde el punto de vista de la fuerza pareciera que no hay moral sino una interpretación moral de las fuerzas: tal *quantum* de fuerza se interpreta como "bueno" y tal otro como "malo".

- Pero no debemos confundirnos en un planteo puramente terminológica. A cierto ordenamiento, a cierto tipo de distinción, a cierto tipo de relaciones sociales, se las llama éticas o morales. En una primera instancia no importa cuales sean, lo que importa es que *son* y que responden a una necesidad que llamamos corporal: la sociedad, para ser tal, necesita que en los cuerpos se produzca una selección de las fuerzas.

- El gran juego de las fuerzas es el que las divide en activas y reactivas. La genealogía es el estudio del itinerario de las fuerzas.

- A lo que Nietzsche se va a dedicar con pasión es a mostrar cómo se produce el dominio, en el campo moral, de las fuerzas reactivas. Si todo ese campo estuviera cubierto por las fuerzas reactivas no se comprende cómo podría existir una moral, entre otras la moral que nos propondrá Nietzsche.

- La moral, esa necesidad instintiva de fijar un orden en las conductas, es simultáneamente un campo de batalla de fuerzas que disputan entre sí. Y no se trata sólo de la "lucha a muerte" entre conciencias, de esa lucha constante de prestigio que es llevada a lo absoluto para su resolución ya sea en el dominio o en la esclavitud, a la manera que fue planteada por Hegel, sino de un complejo flujo de fuerzas, lleno de cortes, de desplazamientos, de mutaciones, o, en otras palabras, de una *motilidad* sólo resuelta de manera inestable, sin jamás alcance una reconciliación absoluta. Es en esta perspectiva que desarrollará su crítica de "inmoralista"; y ésta debe ubicarse con precisión en su propio terreno para facilitar la comprensión de su moral. Nietzsche hace una historia o, mejor dicho, una genealogía de la moral que en realidad es una genealogía de la lucha entre fuerzas reactivas y activas, comprobando siempre el triunfo de las fuerzas reactivas: en *La voluntad de poder* dice que "Hay que defender siempre a los fuertes contra los débiles", entendiendo por "fuerte" la tendencia al más-allá-del-hombre, y por "débil" a la masa totalitaria (es un grave error de interpretación considerar "fuertes" a los dueños del poder: capitalistas, militares, políticos, sacerdotes, que constituyen, en el Estado, el poder dominante).

- El triunfo de las fuerzas reactivas es un *factum* que no dice nada, en

este nivel, respecto a las cualidades de las fuerzas enfrentadas. Se resiste a caer en la trampa positivista de los "librepensadores" que susurran: si las fuerzas reactivas han ganado es porque "ellas mismas forman una fuerza superior"... Hay que tener en cuenta, insisto, que Nietzsche llama "esclavo" no al menos fuerte ("el menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final", comenta Deleuze), porque debe considerarse el *carácter de la fuerza*, ya sea activa o reactiva. Fuerza activa es la que va hasta el final de lo que puede, la que afirma su diferencia, la fuerza plástica-estética; y la fuerza reactiva es la fuerza utilitaria, de adaptación, separada de lo que puede, obsesionada contra lo activo. Esto es, en grandes líneas, lo que separa el juego de las fuerzas, digamos su *calidad* y no su pura *fuerza*, o su fuerza como calidad. De hecho las fuerzas reactivas, las fuerzas débiles, son las que han triunfado y triunfan (esto sería paradójico sin la aclaración anterior respecto a la determinación de lo que llama "fuerte" o "débil"). En realidad el triunfo tiene una significación nula en cuanto a la cualidad: las fuerzas reactivas siguen siendo reactivas aunque determinen la estructura moral de una determinada sociedad. Advirtiendo, de paso, que la moral no es un receptáculo neutro a la espera de ser determinado sino que siempre está determinado por las fuerzas: desde que aparece está determinado, *es* determinado.

- Podríamos ahora analizar el segundo momento, el de la crítica a la moral triunfante, a lo que llama moral del "rebaño"...

- Los textos son abundantes, pero me parece que lo esencial consiste en establecer de *quiénes* habla Nietzsche y por qué dice lo que dice.

- Lo que equivaldría a realizar un análisis casi nominalista...

- Es cierto, pero según mi criterio no debe perderse de vista que no sólo se trata de saber de qué está hablando sino, esencialmente, de un despeje del campo donde producirá su acción. Nietzsche necesita demostrar en qué consiste, en realidad, la moral de las fuerzas reactivas dominantes, políticas y eclesíásticas, para luego plantear en contra de ese negativo su alternativa del más-allá-del-hombre.

- En este sentido su pensamiento es doblemente intempestivo: primero lo es en el orden del propio pensamiento, y segundo lo es en el orden de la política.

- Nietzsche sostiene que "No pueden existir acciones no-egoístas: instinto altruista me suena a 'hierro de madera'". El principio de la selección moral es, como dijimos, el de la utilidad. De esta manera es puesto en acción el inmenso mecanismo del *deseo*. Los ideales altruistas son en realidad máscaras detrás de las que se oculta el desplazamiento siempre egoísta del poder. El genealogista es el que rastrea esta marcha felina a través de todos los laberintos, los desvíos y los disfraces.

- Las culturas dominantes cargan las palabras con sus ideologías hasta volverlas irreconocibles. La hipertrofia de la política cubre como una red el tejido completo de lo social y las palabras se metamorfosean de tal manera que adquieren significados distintos a los que les eran habituales. Digo esto pensando en la palabra "superhombre", considerada después del nazismo y de su uso masivo en los medios de comunicación; o en las palabras "voluntad de poder" después de las dos guerras mundiales y de los totalitarismos, donde *poder* ya no es entendido en su nivel ontológico-filosófico sino en el nivel de la política empírica. Y lo digo para de inmediato preguntarme ¿qué decía y que quería decir Nietzsche utilizando esos términos? ¿Qué significaba para él, por ejemplo, la palabra "masa" y la palabra "socialismo"? En una historia que ha mistificado a las llamadas "masas" convirtiéndolas en las presuntas depositarias de un "ideal" que se considera como el más "noble" que ha existido en la "historia de la humanidad", ¿cómo criticarlas, cómo despreciarlas viendo en ellas el soporte de los peores ideales humanos?

- Es cierto, pero con el objeto de seguir nuestro análisis yo propondría mantenernos en un nivel de mayor imprecisión terminológica y considerar el problema de acuerdo al siguiente esquema: Nietzsche critica los grandes "ideales" de occidente porque estos ideales han conformado un "tipo" humano reactivo que impide la transmutación de los valores en un sentido "aristocrático", vale decir no vulgar, no filisteo (de ninguna manera su idea de ideal aristocrático se refiere a la clase social "aristocrática" a la que odiaba y combatía). *El hombre debe ser superado*, esta es su ética y su obsesión. Por eso su crítica es un arma de lucha contra la moral y no un mero juego dialéctico-filosófico. Pone constantemente en evidencia el trasfondo de la moral respondiendo a una suprema necesidad "política", *revolucionaria* en un nuevo sentido?

- Ese sería su carácter utilitario...

- Y por eso casi toda su obra es *crítica*, obsesivamente negativa. No debemos olvidar que a la mayor parte de su vida la dedicó a destruir “a martillazos” los ideales que impedirían la realización de su propio ideal. Es por esta razón que a sus enunciados positivos hay que rastrearlos, generalmente, en el entretejido de los textos críticos.

- En gran medida esto es indiscutible, pero no obstante existen numerosos escritos donde expone su nuevo ideal (de paso diré que este ideal no es una idea proyectada utópicamente al futuro sino que es un ideal a realizarse *ahora*, en el *instante*; en caso contrario se trataría de una teleología en sentido clásico, es decir metafísico). Además debemos tener en cuenta que los viejos ideales morales constituyen casi la totalidad del episteme occidental, tanto de su historia como de sus constituciones materiales.

- ¿Su objetivo fundamental habría consistido en distinguir en todos los ámbitos de análisis entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas?

- Efectivamente, pero teniendo en cuenta que cada concepto implica una suma de otros conceptos, algunos mayores y otros menores, pero todos en su conjunto apuntando a la destrucción global de la metafísica.

- La metafísica entendida como idealidad y como materialidad, quiero decir como forma social concreta. Desde la economía hasta la religión, desde las costumbres y los prejuicios hasta las fiestas, las comidas, los vestidos... *son* la metafísica.

- Esto es esencial: para Nietzsche las idealidades y las materialidades son *formas* del flujo del *poder*, o el poder es la suma multiforme de esas idealidades-materialidades.

- La base del cinismo sería el disimulo de un movimiento que *aparece* como cortado, como distinto, cuando en realidad se trata de una cara diferente de lo mismo. Nietzsche denuncia los grandes ideales por ser la cara ética y teórica de los esenciales movimientos de la violencia del poder.

- Nada lo muestra mejor que su análisis del “cristianismo”: por un lado está la prédica del amor, de la compasión, de la pobreza, de la bondad, y por el otro la violencia desenfrenada, la cacería de brujas, la Inquisición, las guerras, la persecución y el exterminio de los “herejes”, así como la

acumulación de poder y de riquezas. Bajo la bandera de la paz, del progreso y la civilización, la Iglesia y el Estado siempre realizaron sus faenas más sucias. Este fue el nudo que desató Nietzsche a costa de su propia *razón*.

- Nietzsche fue un acorralado: se sienten su asfixia, su mal humor, sus prejuicios, su ignorancia, sus cambios. Cuando se trata de *crítica* todo parece estar determinado por sus humores. Se sienten sus dolores de cabeza, sus insomnios, su digestión pesada, sus enfermedades (a esto lo caracterizó bien Deleuze). Tiene que convivir con la decadencia, con el nihilismo, con la violencia de las monarquías, con la incomprensión de los filósofos, de los músicos, de los filólogos. Está siempre sobre ascuas y no soporta nada: el socialismo lo horroriza, la aristocracia le produce asco, el sentido común lo martiriza. Vive en carne propia el crecimiento de la alienación, el hundimiento de los valores, el *nihilismo*. En un ambiente donde ya se olfatean las grandes guerras del próximo siglo su pensamiento se vuelve desmesurado y caótico, ataca a unos y otros sin hacer distinciones. Siente que todo se hunde en la más absoluta chabacanería y que todo marcha hacia el ocaso. En este sentido su controversia con Wagner es un modelo de perspicacia y de furia, a la vez que un equívoco en cuanto a la música...

- La coherencia sólo se capta desde la perspectiva mayor, es en ella donde se ajustan los detalles y la multiplicidad de los temas.

- En sus últimos escritos publicados y en los inéditos de esas fechas uno *siente* que se trata de un hombre al que ya no le queda tiempo, que escribe contra el tiempo, contra la locura y la muerte. Quiere destruir todo aunque más no sea señalándolo con su palabra de fuego.

- Para completar su crítica hubiera necesitado de varias vidas, entonces reduce, hace señales, marca puntos y pasa a otra cosa. Las mujeres, los judíos, los alemanes, el Estado, los príncipes, Oriente, Europa, la ciencia, la música, la moral, el cristianismo, el budismo, la filosofía, y un interminable etcétera... Todo es sometido a una crítica que raramente se equivoca.

-Recién hoy sabemos que sus críticas estaban orientadas por la gran perspectiva *utilitaria* de su crítica al nihilismo. Es desde el nihilismo, desde el avance avasallador de la alienación que debe comprenderse su crítica, desde la necesidad de destruir el nihilismo como condición para el planteo

de su ética post-humana. Nietzsche dice: ¡miren! y por sobre el resplandor de la visión apocalíptica del nihilismo levanta la imagen primero de Zaratustra y después de Cristo y Dioniso, los nombres del más-que-hombre. Otro problema es el de establecer el significado del más-que-hombre.

- Tal vez ese sea *el* problema.

-Sí, lo es, y de nada valdrían todas las exégesis si no se aclarara y estableciera el contenido de su propio enunciado de redención, su propuesta ética sobrehumana.

- Y en esto se equivocan quienes incorporan el pensamiento de Nietzsche a la historia de la filosofía, de la psicología, de la filología, de la hermenéutica, en una palabra, de la cultura.

- En este punto tenemos que detenernos...

- Efectivamente.

- ... para tratar de establecer con precisión ese significado.

- Pero ¿cómo armonizar su moral con su crítica a la idea de fundamento, es decir después de la muerte de Dios, entendiendo "Dios" como Ser, como Verdad, como Sustancia..., en resumen, como metafísica?

- Una ética sin *finalidad* y sin deber-ser...

- No es una ética.

- No lo es al menos en un sentido "filosófico"...

- ¿Cómo llamarla entonces?

- Es posible que no se la pueda llamar de ningún modo.

- ¿Tal vez podríamos llamarla "gran anhelo"...?

- En todo caso Nietzsche le dice algo a los hombres. Escribe, y toda escritura implica necesariamente a los otros. Todo lo que Nietzsche dice lo dice en el oído de otro y con el fin de lograr algo de ese otro. Dicho claramente: quiere transformarlo.

- Desde ese punto de vista toda escritura es trascendente. Un autor puede decir que odia a la humanidad, pero desde el momento en que no se encierra en sí, desde el momento en que habla, algo de un orden extraño se pone en funcionamiento...

- El lector está entonces en su derecho si detrás de las máscaras y simulacros del autor busca sus intenciones, porque allí, en el texto, hay algo más que lo dicho, algo no dicho pero que se manifiesta en lo dicho. Si

escribo un libro para decir que odio a la humanidad de inmediato la aseveración se vuelve sospechosa...

- Es a ese querer producir un efecto en la conciencia del otro a lo que Nietzsche llamó *moral*.

- Teniendo cuidado, por otra parte, en no entender lo que decimos como si se tratara de una representación. En este caso pondríamos en funcionamiento un mecanismo de dominio que él no se cansó de criticar.

- Al menos debemos reconocer dos niveles, el del *autor*, como *medium* de una "revelación" trascendental, y el de la *obra*, en su inmanencia autónoma.

- A la *obra* le es indiferente si Nietzsche quería lograr tal o cual cosa, tal o cual efecto: la obra habla en sí, *es* esa habla, y lo que dice son esas palabras escritas una tras otra. Dicho de otra manera: no hay un "querer decir", o lo que quiso decir es lo que dijo.

- No obstante hay una hermenéutica...

- Porque cada lector es, a su vez, un interrogante que trata de encontrar "algo". En este sentido la obra es el suelo que posibilita la búsqueda, la apropiación... Está allí precisamente para posibilitar la apropiación. Y así la vida del autor, sus intenciones, se inscriben como formas inmanentes de lo que llamamos "obra", quedando sometidas también a la búsqueda...

- ¿Podríamos decir entonces que la obra, el autor y el lector son un mismo y único *acontecimiento*?

- Sí, pero antes precisamos retroceder hacia una suerte de estado previo...

- Donde la hermenéutica debe liberarse de las categorías que son propias de la escisión...

- No debemos pensar en el individuo Nietzsche elaborando una ontología o una ética y *después* mediante la escritura trasladándola a un libro para que alguien la lea...

- Siguiendo de esa forma la linealidad clásica de la metafísica entendida como sistema-de-representación. Por esta causa todas estas categorías deben ser des-construidas.

- Lo que se llama "mensaje", su moral, *es* el texto, que a la vez soy yo mismo interpretándolo. Es imposible que no haya interpretación, es decir

perspectiva, interés, intencionalidad. El propio Nietzsche dijo que todo es interpretación e interpretación de interpretación...

- Ese entramado en su arquitectura global, que la metafísica piensa aislando sus "partes", es la espacialidad esencial del texto. En caso contrario el texto sería una suerte de *noumeno*.

- El texto es una interpretación y las lecturas son interpretaciones, y todo sumado hace el acontecimiento que llamamos "Nietzsche". Entendiendo por "Nietzsche" algo que no es el *sujeto* Nietzsche, aun siéndolo, sino una suma de fuerzas o, digámoslo, una "voluntad de poder"...

- Sin que esto implique, como interpretó Heidegger, un retroceso o una culminación de la metafísica, ya que la metafísica es lo puesto fuera de juego precisamente por el Acto llamado más-allá-del-hombre...

- La "voluntad de poder" intenta nombrar, a mi juicio, lo imposible de nombrar, el exceso de todas las categorías...

- Incluso el propio Nietzsche abandonó posteriormente esas palabras sustituyéndolas por *beatitud*... o por "Dioniso"... en realidad, finalmente, abandonando las palabras... la "locura"...

- En *El origen de la tragedia* Nietzsche habló de lo dionisiaco como destrucción de la individualidad y planteó el tema del Uno-primordial. La revelación del Eterno Retorno como más-allá-del-hombre fue la gran experiencia dionisiaca que propuso como *moral*, y el nombre "Nietzsche" pasó a constituir el nombre de esa experiencia.

- Respecto a la idea de "beatitud" es importante recordar la discusión que tuvo lugar en el coloquio de Royaumont en 1964. Allí se discutió si la última palabra de Nietzsche había sido "voluntad de poder" o *beatitud*. El informante Henri Birault analizó el *fragmento* póstumo donde un Maestro le responde al discípulo que le había preguntado sobre qué debía hacer para ser feliz: *Sé feliz y haz lo que quieras*. A continuación planteó la "tensión" entre las nociones de voluntad de poder y de beatitud, aclarando que debía rectificarse el primer concepto y dejar de entenderlo como dominio y mandamiento ya que para Nietzsche el dominio implica "la serenidad y el reposo", y la beatitud remite a un "principio de creación". En su extremo ambos conceptos se unen en el *amor fati*. Luego agregó que es cuestionable considerar que la última palabra de Nietzsche fuera "voluntad de

poder”. Esto fue discutido por J. Beaufret (tal vez pensando que se ponía en cuestión la interpretación heideggeriana que hace de la “voluntad de poder” el eje que articula esencialmente la filosofía de Nietzsche). Pero la discusión siguió: también para Gueroult habría un último estadio del itinerario nietzscheano que consistiría en “experimentar *alegría en toda ocasión*”. Por su parte Roos sostuvo que “habiéndole interesado la aparición y desaparición de ciertos términos advirtió que la palabra ‘eterno retorno’ no vuelve a aparecer después de 1887, que la palabra ‘superhombre’ no vuelve a aparecer después del Zarathustra...”. Para Birault, quien insistió en su afirmación, “la primera y la última palabra de este pensamiento es ‘el eterno sí del ser’”...

- Me parece importante esta discusión que tiende a ubicar la vigencia temporal de determinados conceptos esenciales utilizados por Nietzsche, pero la misma no debe hacernos perder de vista qué trata de decirnos Nietzsche...

- Cuando Nietzsche se dice “hiperbóreo”, por ejemplo, se está refiriendo evidentemente al pueblo que según los dioses griegos poseían la “felicidad”. Y en *El anticristo* dice: “Hemos descubierto la felicidad, conocemos el camino, hemos encontrado la salida a miles de años de laberinto”...

- La felicidad consiste en “salir del hombre”, en ir más-allá-del-hombre, en abandonarlo...

- Dice que se debe deshumanizar el mundo para encontrar lo que llama “caos”, y deshumanizar al hombre para dejar aparecer en él el no-él, lo desconocido. A este proceso inverso lo describe diciendo que “Mi tarea: la deshumanización de la naturaleza y luego la naturalización del hombre...” (1881): *caos* (no hay “sentido”, no hay “fundamento”). Sin embargo esta deshumanización no lleva a un *noumeno*, concepto que Nietzsche criticaba, sino “a poder mirar con cientos de ojos”. ¿La infinidad de “ojos” podría llamarse “Dios” o la “muerte de Dios”, en cuyo caso la muerte de Dios sería la actualización de esa infinidad de ojos? ¿Es a esta infinidad a la que llamó *Caos*, entendido como lo “anterior”, lo “otro” al mundo, al hombre, a Dios?

- ¿Es a partir de este punto que Nietzsche puede hablar de “inocencia”...?

- La "inocencia" se vincula efectivamente con el no-hombre, con el caos y con el eterno retorno: "Sería espantoso creer aún en el pecado: todo lo que podemos hacer en una eterna repetición es *inocente*" (1881).

- Esto nos llevaría al tema inmenso del *pecado*... Dice que hay que liberarse del "pecado", aniquilar la idea de "pecado"...

- No es casual que en 1880 sostuviese que "Inventar el pecado... fue la realización más incomparable de la humanidad. Al lado de esta tragedia todas las demás son una pálida figura".

- ¿Este tema podría vincularse con el cristianismo y el anticristianismo de Nietzsche?

- Un tema complicado, por la carga ideológica que arrastra. Ya el título de su último gran libro, *El anticristo*, pareciera cerrar la cuestión...

- Que, en cambio, recién comienza a abrirse...

- Según Heidegger "comprender el enigma equivale a dar un salto". No se lo puede resolver mediante razonamientos lógicos. Se trata de un desprendimiento, de un abandono.

- ¿Qué significa "saltar"?

- Llegar al fin sin intermediaciones, como si se tratara de una poesía o de una música. El verdadero enigma comienza *después* que el enano enuncia la idea del círculo y que Zaratustra lo conmina a que diga lo que piensa del Instante. Todo recorre las calles del pasado y del futuro, menos el instante, y es por eso que el "devenir" adquiere el carácter del "ser".

- Pero el instante ¿puede pensarse como *algo*, como "algo" consistente? De ser así el instante mismo estaría penetrado por el tiempo, no sería un éxtasis del tiempo sino el tiempo vulgar en cuanto pasado-presente-futuro...

- Heidegger sostiene que Zaratustra no "presenta una versión diferente" a la del enano, sino que habla "de manera indirecta".

- Lo que no entiende el enano ni los animales es que lo abandonado, lo que se "salta", es el tiempo. Primero el tiempo corre linealmente -para el hombre-, pero después el tiempo se abre y muestra el instante como eternidad contra la que se disuelve la apariencia del tiempo lineal-sustancial. El mordisco del pastor simboliza este abandono, por eso es un momento *decisivo*, en un doble sentido: primero, porque objetivamente divide en

dos la historia del pastor-“hombre” (metafísico), en un antes y en un después del corte; y segundo, porque hay que *decidir* dar el mordisco que corta la cabeza negra de la serpiente del Eterno Retorno negativo, que es el Eterno Retorno mismo.

- Heidegger dice que “lo más difícil”, lo más propio de la doctrina del Eterno Retorno, es comprender que “la eternidad *está* en el instante” (porque sólo hay instante). No se puede pensar el Eterno Retorno “mientras no se sienta a la serpiente negra en el fondo de la garganta y no se le corte la cabeza con los dientes. El pensamiento sólo existe si *es* ese golpe de dientes”; y agrega que “el instante es pensado sólo cuando se da el golpe de dientes; pues el golpe de dientes responde a la cuestión de saber lo que es el pórtico llamado Instante”...

- Pero se sigue hablando del “pensamiento”... Y yo me atrevería a decir que el mordisco libera al hombre del hombre y que sólo así, *sin-hombre*, se abre la posibilidad de *vivir* el instante... *vivir tan intensamente este instante que deseas su eterna repetición* (hay que tratar de imaginar la calidad infinita que debe adquirir ese instante como para ser deseado eternamente); o: no pierdas el instante porque al perderlo pierdes el no-ser que (es) alegría de la eternidad...

Apunte (Comentario a los capítulos “De la visión y el enigma” y “El convaleciente”, de la tercera parte del *Así habló Zaratustra*).

Primera escena. Zaratustra está en un barco y permanece silencioso, “frío y sordo” a causa de la tristeza. Recién dos días más tarde comenzó a hablar. ¿De qué barco se trata? De un barco “que venía de lejos y que quería ir más lejos aún”, poblado por “seres amantes del peligro” y de los “largos viajes”, de “buscadores e indagadores”, de “ebrios de enigmas”. No era un barco en el que viajara la humanidad en general sino un barco de semejantes, de compañeros de ruta: un barco en marcha hacia más allá, hacia lo desconocido. En ese barco y a esos hombres Zaratustra toma la decisión de hablarles para contarles -dice- “el enigma que he visto”, vale decir que ha vivido. Y se los cuenta a ellos porque odian “el

deducir” y aman “el adivinar”. Sin que esté dicho aquí se plantea de una manera indirecta, como de trasfondo, el primer enigma: el de la vivencia. No se trata de hablar-de algo sino de vivir ese algo. Zaratustra no habla de teorías sino de experiencias profundas y dolorosas; y habla con quienes lo acompañan y participan, así, de su propia experiencia. El relato comienza narrando la primera visión: Zaratustra sube por un sendero muy duro “a través del crepúsculo de color de cadáver”. No dice hacia dónde va sino que va “hacia arriba”. Va hacia arriba con un enano, al que llama “el espíritu de la pesantez”, cargado sobre los hombros. El enano representa algo que le es propio, algo que habla en él tirando “hacia abajo”. Se lo puede nombrar miedo, angustia o hastío. El enano es lo negativo que trabaja el espíritu de Zaratustra susurrándole al oído: “Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada ¡tiene que caer!”. Esta cantinela lo abrumba con su “terrible tormento”. Pero en Zaratustra se produce una reacción decisiva, que es fruto de su gran “valor”, y enfrentándose al enano le dice “tú o yo”. Zaratustra apela al valor como cualidad esencial que lo hace afirmar incluso el sufrimiento. Frente al enano pesimista que constantemente le dice ¿para qué subes si vas a caer? ¿para qué haces cualquier cosa si nada tiene sentido? Zaratustra dice ¡sea! ¡otra vez! Este es el valor y la fuerza, “el pensamiento abismal” que el enano no puede soportar.

Entonces el enano se bajó de sus hombros y en cuclillas se puso delante de él. Toda esta escena es una rememoración del diálogo de Edipo con la Esfinge. Diálogo en el que uno de los dos está condenado a morir. Zaratustra le dice al enano que mire el pórtico cerca del que se han detenido y en el que convergen dos calles dirigidas una hacia atrás y la otra hacia adelante, cada una eterna y chocando bajo el pórtico. Arriba del pórtico está escrita la palabra “Instante”. Entonces Zaratustra le pregunta: “¿crees tú, enano, que estos caminos se contradicen eternamente?”. La pregunta es por el sentido del tiempo. Es así como lo entiende el enano y sin vacilación le responde: las cosas rectas mienten pues toda verdad es curva, el tiempo es un círculo. Zaratustra se enfurece y lo insulta, pero al mismo tiempo da una versión del Eterno Retorno que es igual a la del enano. Dice: “Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la

luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos bajo este pórtico, cuchicheando de cosas eternas -¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya?- y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle -¿no tenemos que retornar eternamente?-. ¿Por qué se enoja Zaratustra si ha dicho lo mismo que dijo el enano? ¿Acaso lo "mismo" puede significar algo "distinto" según quien lo diga? Este es otro enigma: que lo mismo sea distinto. Cualquiera puede decir -hasta el enano- que todo vuelve o que "el tiempo es curvo". Y este hecho es el que enfurece a Zaratustra, pues mientras a él le ha costado infinitos sufrimientos su idea del Eterno Retorno, otro cualquiera puede decir lo mismo como una banalidad. Pero, si es así, ¿por qué no se encoleriza cuando sus animales dicen lo mismo que el enano? Porque mientras en el enano prima la vacuidad, la egolatría, sus animales son él mismo bajo una forma distinta. Sin sus animales no habría Zaratustra, no habría experiencia del Eterno Retorno. Ellos (pero también, de alguna manera, el enano) son algo que habla en él mismo; con la diferencia de que mientras los animales son un paso desde la visión negativa hacia la aceptación, el enano representa la visión negativa en sí; la que cae, no la que sostiene e impulsa más allá. Así, mientras al enano lo hace callar con enojo y desprecio, a sus animales los hace callar con cariño.

El enano, frente a la contradicción de dos eternidades (¿cómo podrían existir dos eternidades?), se ve obligado a decir que sólo hay "una" eternidad: el círculo, el volver eterno. Cada cosa, en lugar de perderse en una línea sin fin, y así aniquilarse, vuelve eternamente y adquiere el carácter de eterna. Esta es la solución nihilista del enigma del Eterno Retorno. Una solución (verdadera pero falsa) que el propio Zaratustra ha experimentado profundamente.

En la próxima escena hay un cambio de paisaje, o de escenario. Un perro aúlla a la luz de la luna y suscita en Zaratustra un recuerdo de cuando era niño. Es embargado por la lástima y comprueba que han desaparecido el enano, la araña y el cuchicheo. Está solo y abandonado. En ese momento supremo ve a un hombre, un "pastor", tirado en tierra, y oye el aullido de un perro "pidiendo socorro". El hombre tiene en la boca una

serpiente negra. La serpiente es el símbolo del retorno, el color negro es el símbolo del más extremo nihilismo, del nihilismo pasivo llevado a su límite. El hombre, lívido, descompuesto, se está ahogando. El pastor es el mismo Zaratustra (en "El convaleciente" dirá que "el gran hastío del hombre" era el que "me estrangulaba"). Y es él mismo quien se grita a sí mismo "¡Muerde! ¡Muerde!"; y es él mismo quien muerde a la víbora negra del Eterno Retorno entendido como extremo nihilismo, y le corta la cabeza y la escupe. Es en este momento de su narración que le pide a los hombres "audaces" que lo rodean que resuelvan el pre-enigma y el enigma que les ha planteado, porque ambos están esencialmente ligados. La palabra pre-enigma se refiere a la visión del enano bajo el pórtico y al mensaje "negro" del Eterno Retorno: esa es la serpiente que penetrando por la boca del pastor-Zaratustra lo está asfixiando. A sus preguntas respondemos así: el último hombre es el que cargará con la tremenda visión del Eterno Retorno pasivo; el que tiene que advenir es el super-hombre o el más-allá-del-hombre; lo que vio es la idea del Eterno Retorno como negación, como nihilismo desesperado: todo-vuelve incansable, abrumadoramente.

*"Pero el pastor mordió", vale decir que tomo la **decisión** de morder y entonces mordió y escupió la cabeza despedazada de la víbora. En ese momento, que es el punto culminante y la clave del relato, todo cambió. El pastor dejó de ser pastor, **dejó de ser hombre** ("ya no hombre" dice el texto) y se convirtió en un transfigurado que entró en éxtasis. El éxtasis, la alegría del éxtasis (el pastor ríe: "Nunca antes en la tierra había reído alguien como él rió"), fue fruto de una decisión que puso en juego la totalidad de su ser, y que por lo tanto está fuera del destino. Es algo nuevo que ilumina esclarecedoramente el pre-enigma del pórtico: no hay ni pasado ni futuro (es decir que no hay "círculo") sino instante sin tiempo (o eterno). El **instante** es todo lo que hay. Condensado infinitamente el círculo se auto-suprime al suprimir la temporalidad. Esto es lo que no vio el enano, es lo que no ve la visión "negra" del Eterno Retorno: el hecho de que el cedazo del instante suprime el Eterno Retorno realizándolo. Sin ese Eterno Retorno realizado el mundo se diluiría en el tiempo vulgar: pasado-presente-futuro; el Eterno Retorno curva el tiempo y sostiene el*

devenir como ser. Y ese instante debe ser querido con la fuerza del instante-eterno. "Ya no hombre", o **sin hombre** es la clave del enigma y del pre-enigma. Culminación de la alegría.

El Eterno Retorno adquiere la categoría de un "principio ético". El retorno lineal, el de las dos calles que van hacia el pasado y hacia el futuro, es indemostrable. Pero al vivir el Instante **como si** fuera a repetirse eternamente, lo que equivale a vivirlo con tan suprema intensidad que se desee su repetición eterna, el principio ético se vuelve ontológico. La intensidad absoluta del Instante hace que se desee su repetición eterna y es esta misma intensidad la que produce el **éxtasis** que, a su vez, suprime el tiempo. El no-tiempo es el no-hombre en una condensación extrema dada. Lo que uno quiere decir cuando habla de repetición eterna se vuelve realidad en el instante sin hombre y sin tiempo. Entonces, como dice Zaratustra en "El convaleciente", "el abismo habla". Ya no es Nietzsche-Zaratustra quien habla, sino que lo propiamente abismal, el Eterno Retorno como Instante absoluto, es el que habla en el habla, o: el habla es el Eterno Retorno hablando. A este acto Nietzsche lo llamó más-allá-del-hombre (o tras-hombre). En ese **instante** privilegiado de total intensidad el ya-no-hombre se vuelve pivote del enigma y nulifica la temporalidad: todo, o el todo, se subsume en el éxtasis ("¿cómo podría haber un fuera-de-mi? ¡No existe ningún fuera!"). Zaratustra reconviene a sus amigos los animales y les recuerda "el monstruo" que "se deslizó en mi garganta y me estranguló"; les recuerda lo que él mismo se planteó como enigma y les habla de su propia "redención", es decir de la redención respecto al Eterno Retorno "negro", el cual es un pozo de angustia "abismal": "¡Ay, el hombre retorna siempre! ¡El hombre pequeño retorna siempre!". La visión nihilista hace del tiempo un **medio**, algo por donde todo transcurre, por donde todo va y viene; pero ahora el tiempo ya no es un "medio", esa suerte de éter para el paso de todas las cosas: en el "éxtasis" ser y devenir confluyen, ya no hay ser ni devenir ni cosas que devengan en el tiempo, ni tiempo por donde devengan las cosas. En el punto absoluto todo se borra. Zaratustra deja que sus animales traten de consolarlo y expresen nuevamente la visión nihilista del retorno, pero ya no los oye: con los ojos cerrados "se hallaba en conversación con su

alma”, en total silencio, en un “gran silencio”, deslizándose hacia el canto “Del gran anhelo”: el canto de su alma, ese cantar de alegría (“¿Quién vería su sonrisa y no se desharía en lágrimas? Los ángeles mismos se deshacen en lágrimas a causa de la sobrebondad de tu sonrisa”). El canto, el canto “hasta que todos los mares se callen para escuchar tu anhelo”. Redención, canto, anhelo. La constelación del Eterno Retorno es la proyección hacia arriba, hacia lo más alto, y no la negra maldición del retorno nihilista, no el pesimismo sin límites del sinsentido, de la caída, del miedo y las lágrimas de los hombres enfermos.

*A partir del estado-de-Eterno-Retorno se produce un cambio sustancial en el orden del tiempo. Incluso el término “tiempo” deja de pertenecer a lo decible. Se produce una trasvaloración, un nuevo orden, un orden redimido del nihilismo, por cuanto deja de estar sometido al hombre y su tiempo. El Eterno Retorno no puede ser pensado. Eterno retorno es el **nombre** de lo sin tiempo y de lo sin hombre. El **Instante** y la **Eternidad** no pertenecen al tiempo; son (pero hasta la palabra “ser” desfallece aquí) lo no-pensado, lo no-presente, lo no-futuro. Pero para que el Eterno Retorno signifique algo y no simplemente un puro retorno a través del “tiempo” hay que **aceptar**, tomar la **decisión** de vivir la experiencia concreta, real, del éxtasis del Eterno Retorno o aceptar absolutamente que no hay tiempo. Así la expresión Eterno Retorno se convierte en un principio ético: vive **como si** este instante fuera a repetirse eternamente; o: toma la decisión de vivir el instante pues si lo pierdes pierdes la eternidad. Esa intensidad sin sujeto y sin tiempo es alegría. Por eso Nietzsche dice “Imprimámosle a nuestras vidas la imagen de la eternidad” y entona el canto de la alegría de la Eternidad: ¡“toda alegría quiere eternidad”!.*

Referencias

D.-R Dufour, en *Les mysteres de la trinité*, sostiene que Nietzsche no plantea el problema del cuerpo dentro de una concepción dualista *cuerpo/alma* sino que produce precisamente el desplazamiento del binarismo y su suplantación por una concepción unaria: “‘Yo soy cuerpo y alma’ dice el niño... Pero aquel que ha despertado, el que sabe, dice: yo

soy cuerpo absolutamente, y nada más; y alma sólo es una palabra para designar una cualidad del cuerpo” (*Zaratustra*). En el “mediodía” nietzscheano retornan los dos términos que la dialéctica había excluido: los instintos y el cuerpo. Con esta recuperación del *cuerpo* se recupera “lo unario rechazado por el dualismo filosófico” y se postula “una nueva unión de los términos opuestos” (p. 419). La humanidad —dice Nietzsche— podrá mirar retrospectivamente lo unario y prospectivamente lo unitario. El esquema interpretativo de Dufour está constituido por tres términos esenciales: lo unario (previo a la filosofía-metafísica), lo binario (la dualidad filosófica-metafísica real/ideal, sensible/suprasensible, etc.), y lo unitario (...). En relación con lo unario redescubierto por Nietzsche la “verdad” se presenta como contradictoria, como “plural”, ya que lo unario es anterior a la división verdadero/falso. Realizada la crítica al binarismo dialéctico sólo queda lo unario como (a) “un laberinto errático (en el que Nietzsche se siente cada vez más encerrado)” y (b) “como otra forma de dominio”.

El gran tema unario es la *visión* del Eterno Retorno expuesta, como ya vimos, en “De la visión y el enigma” del *Zaratustra*. Resumo su interpretación: el tiempo es un círculo, es decir unario, enroscado en sí mismo; es un tiempo que ignora el pasado, el presente y el futuro, y sólo reconoce el *instante*. “Siempre estoy en presente”, en ese presente que es el instante, el cual se desplaza a medida que hablo, o que vivo: “Es suficiente que hable para que sea en la eternidad, en la eternidad del instante que no cesa de volver”, es decir de estar presente: siempre repito lo mismo pero *en presente*; cada vez la verdad adquiere una nueva forma pero en lo mismo. Esta es la visión negra del eterno retorno. Pero a partir de aquí, de la expulsión del enano y de la admonición a sus animales, la visión se transmuta y pasa de una visión unaria a una visión *unitaria*. Es la escena del perro que aúlla de terror frente a la muerte y del pastor “con una serpiente negra que colgaba de su boca”. El hombre está preso del proceso unario, del símbolo del eterno retorno nihilista, oscuro, trágico, del *siempre lo mismo*. El punto culminante es el grito de Zaratustra incitando al pastor a que tome la *decisión* de morder, de cortar la cabeza a la serpiente de un mordisco, y luego la decisión del pastor de morder, de cortar a la serpiente-unaria. Este Acto, diría este Acontecimiento, hace que el hombre deje

de ser hombre (“ya-no-hombre”). Nietzsche lo repite dos veces: ya no era hombre/ya no era más un hombre. Y así transfigurado el pastor *ríe* con una risa como nunca se había escuchado antes.

Se ve así la doble naturaleza del Eterno Retorno: la unaria (negra) y la unitaria (luminosa). A partir de este momento se entra en otro mundo, en un mundo sin hombre. En el capítulo titulado “El convaleciente”, después de la transmutación del eterno retorno de unario en unitario, Zaratustra “oye hablar a su ‘abismo’”, “Y ya no es Zaratustra quien habla de la eternidad sino que la eternidad misma habla”. ¿Qué dice la eternidad? “La eternidad dice que ella espera que el hombre ponga fin al encadenamiento cíclico de la vida y de la muerte”. Al dominio sobre el Eterno Retorno se lo llama Voluntad de Poder.

Después de este paso-más-allá del círculo (“toda va, todo vuelve, la rueda del círculo gira sin fin”), y de haber visto “abrirse el acceso a la Potencia eterna”, retorna a la visión unaria (que en realidad forma parte de la visión unitaria). “Durante el tiempo de un relámpago Zaratustra escapó al círculo” (p. 426) para de nuevo caer en él. Largo e incierto es el camino de la emancipación de la vida/muerte: hay que superar al hombre transformándose en más-allá del hombre o Superhombre. Zaratustra es el profeta de la transmutación: “El *Zaratustra* se presenta como el último mito y como la última religión de los hombres: una *religión atea*.” (427). Atea porque al no haber hombre ya no hay lugar para un Dios (por eso el “Dios ha muerto” de Nietzsche). Necesariamente la muerte del hombre entraña la muerte del Dios de la metafísica onto-teo-lógica. “...la muerte de Dios significa el desuso terminal de los procesos simbólicos unarios y, sobre todo, trinitario de integración de la muerte en la vida”. A su vez la muerte del hombre implica la muerte de la “antigua especie humana” y el nacimiento de una nueva especie sin género, “sin hombre y sin mujer”. No es únicamente el fin de las relaciones de filiación lo que es anunciado por el Superhombre, sino también el fin de la relación hombre-mujer (podríamos decir que lo absoluto se vuelve todo-absoluto superando eternamente la relación binaria en el éxtasis del Eterno Retorno sin-hombre). Zaratustra no quiere “hijos”, quiere la “Eternidad”. Desde *El origen de la tragedia* estas ideas trabajaban el espíritu de Nietzsche: “El arte implica el

presentimiento y la alegre esperanza de que un día el encanto de la individuación será roto y la unidad restaurada". Zaratustra profetiza la nueva unidad y el más allá de la nueva unidad, o la otra-unidad, lo que Dufour llama lo "unitario". Si pensamos que en lo "unario" es el hombre el que se une al todo, lo "unitario" sería un proceso abierto, indeterminado, *sin hombre*.

Jean-Luc Marion (ver el segundo apartado de *El ídolo y la distancia*) ha estudiado el pensamiento de Nietzsche sin prejuicios y, más aún, con simpatía y erudición "teológica". Su comprensión del pensamiento de Nietzsche lleva al extremo la crítica a la idolatría religiosa, principalmente la cristiana, mediante el reconocimiento de la *distancia* absoluta respecto a un Dios considerado precisamente como "distancia". En Nietzsche hay que tener en cuenta los siguientes grandes temas:

a) La "muerte de Dios" es anunciada por un loco como un "acontecimiento tremendo" en el fragmento 125 de *La gaya ciencia*. Ha muerto el "Dios moral", una "suposición", un "concepto", un Dios inexistente, un Dios ya muerto desde siempre, un "ídolo", la idolatría llamada "Dios". Heidegger lo ha dicho bien: "Dios es el *nombre* dado al dominio de las ideas y de los ideales" (*Caminos...*). (La humanidad ha pensado, imaginado, constituido idolátricamente *eso* indecible llamándolo con el nombre múltiple de "Dios"). La pregunta en suspenso es cómo enfrentar *eso* al margen de la idolatría-Dios, es decir en el retiro de *todo* nombre, de todo concepto. ¿O estaremos inevitablemente sometidos por la *forma* onto-teológica? La "muerte" de Dios significa el fracaso o el alejamiento absoluto, religioso-teológico-filosófico, del nombre "Dios", y, posiblemente, de todo *nombre* que intente nombrar *eso* que carece de nombre, ya sea por una imposibilidad de orden absoluto o por falta de nombre aún no hallado pero que se podría eventualmente hallar...). El Dios muerto se refiere a un ídolo, a una proyección humana: lo que así muere es un ídolo, un *muerto*. En esta perspectiva el a-teísmo es un golpe en el vacío y, paradójicamente, es también un reconocimiento de la idolatría ya que "presupone un ídolo sobre el cual ejercer su negación, una 'idea' de Dios sometida a recusación" (p. 59). Por eso Nietzsche, en lugar de aparecer como un ateo

aparece como alguien que busca a Dios, “el último filósofo alemán -dice Heidegger- que haya buscado, con dolor y pasión, a Dios”.

b) La muerte de Dios “deja un espacio vacío” de “valores supremos”, el *ente* pierde su fundamento trascendental. “Con el mundo verdadero hemos abolido el mundo aparente”, o, ni verdadero ni aparente sino *el mundo tal cual*, que es la hora de la sombra más corta, el Mediodía absoluto. En el 374 de la *Gaya ciencia* se afirma que “El mundo se nos aparece ahora doblemente ‘infinito’, en el sentido de que no podemos descartar la posibilidad de que comporte *interpretaciones infinitas*”. ¿Hay un *quién*, o un sujeto, de la perspectiva, o sólo hay perspectiva de perspectiva sin fundamento trascendente, ni en Dios ni en el “hombre”? ¿De quien habla Nietzsche cuando dice “nosotros”? Decir perspectiva es “dar un mundo” (p.64): nuestra perspectiva “dispone, ordena, estima, construye, organiza un mundo”. El hombre se vuelve Dios, vale decir, asume los atributos de Dios, y de esta manera “el hombre y el mundo adquieren finalmente un rostro divino”. El ente, para pasar al Ser, y el Ser, para pasar al ente, necesitan del hombre. El hombre (Zaratustra) como “puente”. En el fragmento 5 de *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche dice que “la vida misma nos obliga a establecer valores, la vida misma evalúa por nuestro intermedio *cuando* valoramos”. El hombre establece el valor de los entes, “el hombre como *lugar* de producción del ente en su ser” (p.66; yo subrayo). El “hombre” (como “lugar”) deviene “divino”. El *si* al mundo *es* el mundo: antes del “sí” no existe mundo. Zaratustra accede el “pensamiento abismal”, digamos, al segundo Eterno Retorno, al “sí” dionisiaco, pero no puede mantenerse en él. Ese es su “fracaso”, su anonadamiento frente al *Sí* absoluto, que, a su vez, toma el nombre del dios: *Dioniso*. Como dice K. Reinhard, “/Zaratustra/ es demasiado poco dios él mismo para anunciar ‘el mundo dionisiaco’, el ‘filósofo dionisiaco’, el ‘mundo dionisiaco’. También sus sufrimientos tendrían que haberse reinterpretados como los de un Dios”. El fracaso de Zaratustra fue no poder realizar, incluso en el extremo sufrimiento, el “último *Sí* que produce un mundo provocando el Eterno Retorno -sólo un dios lo hará”. El paso al dios-Dioniso se llama Ariadna. Zaratustra no lo pudo dar porque no respondió a la extrema exigencia, que sin embargo vio, de darse a sí: “Ante todo entrégate a ti mismo

en ofrenda, oh Zaratustra" (*Ditirambos*). Aquí no hay posibilidad de inter-
pósitas personas, uno debe convertirse en el *Sí*: "Ser uno mismo el eterno
Sí a las cosas", a la inmensidad del todo-ente-Ser. Esto es lo que antes
llamó "la gran razón del cuerpo": el cuerpo irremplazable del "yo" (de *ese*
"yo"). Un cuerpo nuevo, advirtámoslo, es decir más allá del cuerpo-alma
binario; el cuerpo-dionisiaco (el cuerpo-vidente de Rimbaud). En la carta
a J. Burckhardt del 5/6 de 1889 Nietzsche le dice: "Lo que es desagradable
y afecta mi modestia es que, en el fondo, yo soy cada nombre de la
historia". Es en su último período ("al final, poco antes de la locura", dice
K.Reinhard; "en los últimos días, cuando se multiplican los signos del
hundimiento", afirman Colli-Montinari) cuando Nietzsche cambia el título
"Cantos de *Zaratustra*", por el de "Ditirambos de *Dioniso*": "Nietzsche...
se ha vuelto él mismo Ariadna y Dioniso, ha, *de hecho*, experimentado lo
divino y pronunciado corporalmente (la locura) el gran *Sí*". (Hay que
aceptar, bajo pena de no comprender nada, que Nietzsche se captó a
sí mismo *realmente* como *todos*, es decir que no se trata de un mero enunciado
literario). En *Aurora* (fragmento 14) ya había presagiado el precio a pagar
por la Revelación del "pensamiento abismal": "Todos los hombres superiores
que fueron impulsados a quebrar el yugo de una moralidad cualquiera y a
instaurar nuevas leyes no tuvieron otra solución, *si no estaban realmente
dementes*, que *volverse dementes* o brindarse como tales". "Le fue necesario
a Nietzsche hundirse en lo divino (la locura) para oír su voz diciendo,
de concierto con Dioniso, el *Sí* que crea un mundo en el seno mismo del
nihilismo".

c) Cristo. "... el Cristo que muere crucificado ofrece la figura insuperable,
incluso para Nietzsche... de la inevitable prueba que impone el encuentro
del hombre con lo divino...". "*Ecce homo*" es como un eco dionisiaco al
"he aquí al hombre", "un eco de quien no concebía sólo a Dios sino que se
decía Dios él mismo". Tiene razón J. L. Marion cuando nos advierte "la
extraña penetración teológica y la respetuosa intimidad con la que Nietzsche
se aproxima al Cristo", un Cristo al que se le adjudican múltiples
características del Superhombre. Nietzsche capta el mensaje más profundo
de Cristo: el sólo-amor. Un amor "que se abandona hasta morir no pide para
justificarse ante sus propios ojos sino ese mismo aban-

dono". Ninguna justificación ni reivindicación. Cristo negador de la "ley": "¿Qué nos importa la moral a nosotros los hijos de Dios?" (*Más allá del bien y del mal*, fragmento 164). Y en el *Anticristo*: "Este mensajero de la Buena Nueva ha muerto como ha vivido, como ha enseñado no para salvar a los hombres sino para mostrar cómo se debe vivir. La práctica, es lo que dejó a la humanidad... su comportamiento en la cruz". Se trata de la *no-venganza*. A diferencia de sus discípulos Cristo no acusa a nadie, no le pide cuentas a nadie: *amar al malo* es la única respuesta del Crucificado. El *Amén* de Cristo es el *Sí* de Dioniso: "soportar lo insoponible en la inocencia de una afirmación que... esboza el Eterno Retorno". Superación del resentimiento: "Evidentemente la pequeña comunidad no comprendió nada del hecho principal, lo que había de ejemplar en esa manera de morir, la libertad, la superioridad por sobre todo *resentimiento*". Pero el Cristo en la cruz no sólo supera todo resentimiento y establece la *inocencia* (absoluta) sino que supera, al mismo tiempo, "la relación idólatrica con lo divino". Este es un punto capital de la interpretación: Marion cita *Aurora* (fragmento 114), "Es posible que el fundador del cristianismo haya encontrado lo siguiente en la cruz: que las palabras más amargas -'Dios mío por qué me has abandonado'- contengan, entendidas en su profundidad, como es posible hacerlo, *el testimonio de una desilusión universal y de una iluminación sobre el ídolo de su vida*; en el instante de supremo tormento se vuelve lúcido en relación consigo mismo..." (yo subrayo). Ninguna idolatría es posible en la cruz, y eso es lo que asume y proclama Cristo: Dios no tiene nombre. El "grito de Cristo" "muestra que los ídolos se hundan" y "descorre el velo idólatrico para nadar en el océano de la distancia", agreguemos: de la distancia-absoluta que borra los ídolos y se deja a sí misma como lo único posible (¿concomitancia con los dioses-huidos?). El último paso, el *abandono*: el *en tus manos encomiendo mi espíritu*, el *todo se ha cumplido*, es la suprema instancia no-idólatrica. Lo que faltaría en Nietzsche sería el otro lado del Acto: el hombre deja de ser un ídolo de Dios. El hombre-Cristo se libra del dios idólatrico, pero, a su vez, el Dios de la distancia absoluta se libra del ídolo-hombre.

No obstante, para Marion, el propio Nietzsche cae en una última ido-

latría (“Dioniso contra el Crucificado”), de la que sólo las tinieblas de la “locura” posibilitarán su redención final. “Cristo es uno de los nombres para quien hace la experiencia de lo divino.” Habría aquí dos dioses: uno “cristiano”, idolátrico, que dice actuar por amor y en realidad actúa por resentimiento, odio y poder; el otro es la divinidad misma, más allá de todo ídolo, frente a la cual el “hombre” desaparece en un total abandono. De allí la inversión “cristiana” de un “Dios de amor en juez”, o en un amor que sólo apunta a la posesión, a la venganza, al “Juicio”. Este Dios doble, cuyo amor entraña la venganza, debe ser rechazado. Este amor debe ser superado porque aún es idolátrico: “el ‘Dios de amor’ no ve que el amor no es suficiente para decir lo divino”. Para Nietzsche este Dios -incluido Cristo- son ídolos del otro rostro de lo divino. El único atributo posible del Dios será, entonces, la *voluntad de potencia*: “Dios como estado máximo, como lo que hace época, un punto en el desarrollo de la voluntad de potencia”, como “momento de culminación”. A este Divino que supera a los dioses antecediéndolos y sobreviviéndolos Nietzsche lo atribuye al *mundo*. “El mundo suscita, como estado de la voluntad de poder organizada, un dios como el centro de donde la afirmación puede surgir. El dios devuelve al mundo la voluntad de potencia que lo suscita”. Un proceso de alcances dialécticos, donde el dios producido por el mundo justifica ese mismo mundo que lo produce, lo *diviniza* (*Voluntad de poder*, fragmento 1037). Los dioses, el Dios, quedan adheridos a la Voluntad de Potencia que pasa a ser el ídolo supremo, creador de mundo y de dioses. Dice Marion: “Nietzsche sigue siendo idólatra en cuanto metafísico: la ‘muerte de Dios’ experimentada y genialmente desconstruida, anuncia la muerte del Dios metafísico (‘Dios moral’), pero como mantiene la estructura onto-teológica de la metafísica (voluntad de poder/Eterno retorno), lo divino, otro divino, reaparece bajo una forma aún metafísica” (p. 100). De ser así (y aquí Marion parece no tener en cuenta la evolución de los propios conceptos nietzscheanos que, como ya advertimos, culminarían en el reemplazo de la voluntad de poder, así como de Superhombre, por la idea de “beatitud”). “La ausencia de Dios (o su ‘muerte’, digamos) o su separación ínfima e infinita donde permanece algo como Dios, se encuentra anulada por esta ‘muerte de Dios’ demasiado metafísica...”. De esta manera

se ocluye el abismo de la Distancia “donde tal vez yace lo que *llamamos Dios*” (yo subrayo). Nietzsche permanecería idólatra “porque no entra en la distancia” absoluta. (Pero en *esta* distancia, cabe preguntarse, ¿cómo se incluiría la creación?).

“Y sin embargo”... ese enfrentarse “cara a cara con algo viviente en lo divino” lo lleva a Nietzsche a su “última trasgresión”: la locura. Los testimonios no son los fragmentos de la *Voluntad de poder* sino sus últimos escritos. “La locura demostraría, y al mismo tiempo ocultaría, la única y auténtica separación fuera de la metafísica. Pero de quien salta fuera del discurso no podemos decir nada”. “Aspirado a través de los ídolos hasta lo divino mismo, sucumbió. Dioniso lo tocó”. Ver sus últimas cartas, a Burckhardt, a Peter Gast, a Brandés, etc. Klossowski afirma que “de lo que Nietzsche tiene conciencia es, precisamente, que ha *dejado de ser Nietzsche*” (yo subrayo). Ahora es Dioniso y el Crucificado.

Un límite...

El límite...

La imposibilidad de pertenecer y al mismo tiempo de hablar de *eso*...

Lógicamente no podemos no-Dios. Porque si no-Dios entonces Dios mismo carecería de Dios (de *algo*, sea lo que sea, e, incluso, aunque no sea ser).

Mas ese esto-Dios no implica, no puede, el todo-Dios del Dios idólatrico como potencia, ser, bondad, justicia...

Si esto-no-Dios y Dios-sí-Dios, sólo sería posible haciendo de Dios *algo* de potencia infinita que podría como tal hacer algo-no-Dios.

Sería un Dios-positivo-idolátrico o un no-Dios. Dios no idolátrico nos deja en Dios, es el esto-llamado-Dios...

Por eso asumir Dios es la muerte de Dios, del Dios que no puede morir porque no existe ni es.

Advertir la idolatría absoluta de Dios se llama muerte de Dios, que vendría a significa muerte de lo ya muerto y se abre así una no-muerte en cuyo abismo sólo hay silencio...

De allí, de esa muerte, la distancia...

Que no es distancia de algo a algo, porque *no-es*. *Nada* podría ser la palabra.

Una palabra contradictoria porque se niega en el momento de enunciarse.

La distancia, la diferencia absoluta, el totalmente otro, no tiene habla, y no puede ser hablado-*dicho*.

El estar maravillado de que haya-algo sería incluso un exceso...

O un equívoco... tal vez Filosófico, desde Platón a Heidegger...

El "algo" queda descartado, el solo *hay* es la cuestión, porque al *decir* el "sólo *hay*" necesariamente entran en juego el ser y los entes: ¿quién dice *hay*?

El *hay*.

En *La Déclousión*, cuyo significativo subtítulo es *Déconstruction du christianisme*, en el capítulo "Une expérience au coeur", Jean-Luc Nancy afirma que Nietzsche no nos dice nada que no sea una experiencia, y que esa *experiencia* es el Acontecimiento-vivido de la "muerte de Dios". La muerte de Dios en cuanto extinción de todo fundamento, principio y valor (extinción de ser, substancia, sujeto, voluntad...). Una vez desaparecido el "principio" no puede re-presentarse nada pues cae la *presencia*. Nietzsche sería el cuarto en experimentar esta "conmoción" total, después de Platón, Agustín y Kant. Con la caída de *presencia* el orden del mundo tiembla: "el orden que organizaba las significaciones... la autoridad, la virtud, los valores, es librado a la anarquía". De allí la necesidad "interior" (del hombre, de la cultura, del mundo) de la "transvaloración", o de la nueva tabla de valores nietzscheana (¿el *salto* de Nietzsche estará anillado a su transvaloración, será lo *más* que real de su ética, siendo la locura su forma; estaba por escribir su forma-eros?). La salvación de la anarquía total, de esa suerte de anomia ontológica, depende de un quiebre en la historia del mundo que exige un nuevo comienzo, y este nuevo comienzo a su vez plantea la necesidad de un *redentor* que lo viva y enuncie: "Él (Nietzsche) le da el nombre de Cristo, y de esta manera hace del Anticristo el signo de la salvación: pues Nietzsche, en cuanto se asume Anticristo, es el que destruye el cristianismo para hacer surgir de esa destrucción lo que llama 'el tipo del redentor'". Nietzsche es el único en reconocer el significado último de Cristo, incluso o esencialmente por sobre las "deformaciones inte-

resadas de los primeros discípulos y de los evangelistas”. “Este redentor es el que no funda una religión, ni proclama un dios, ni exige la creencia en una doctrina ni ninguna especie de doctrina; es aquel cuya fe es una conducta y no la adhesión a un mensaje. Es en el acto y no en la significación, o bien su significación está totalmente en su acto”: es el que enseña cómo vivir (o tal vez fuera mejor decir cómo morir). Es el que borrando el pecado borra la culpa: “la existencia deja de ser una falta. Por el contrario, la existencia consiste en hacer en el mundo la experiencia de lo que no es de este mundo sin ser, por otra parte, otro mundo” (no hay “otro mundo” sino a la inversa: lo otro-del-mundo, como si este mundo fuera más que mundo sin ser más allá del mundo). La salvación es volver del otro mundo a este mundo, pero a este *nuevo* mundo insito *en* el mundo, al “mundo” propio de la transmutación de los valores: podríamos decir al mundo sin el mundo de la metafísica como escisión y trascendencia.

Nancy utiliza la palabra “experiencia ‘interior’” con clara referencia a Bataille para referirse a la experiencia del que se pone fuera del afuera “de la equivalencia de los valores y, así, de toda subjetividad como de toda propiedad”; sólo queda la afirmación de la existencia, “el valor en sí como afirmación y exposición del existir –vale decir el existir como existir, nada más y, sobre todo, nada menos: “esta afirmación afirma que la existencia es la experiencia; que ella no hace, despojada de proyecto, de fin, de voluntad, sino exponerse a lo imprevisible, a lo inesperado de su propio acontecimiento (...) abre *en* el mundo un *afuera* que no es otro mundo sino la *verdad* del mundo” (el mundo sin onto-teo-logía). La existencia como único valor no se deja evaluar por nada porque carece de equivalentes. El “redentor” aparece como un tipo que no es un tipo, “es la experiencia de existir”, sin medida, y sin medida, fundamentalmente, de algo o alguien distinto, trascendente. Este redentor, el Cristo, “salva al hombre de Dios, de ese muerto momificado en un mausoleo de sentido”. “Nada más... que el Bien *epekeina tés ousias*” (más allá del ser): no siendo ni ente ni no ente, sino existente: “Ni Dios ni humanidad sino el mundo en tanto que eso *en* lo que un *afuera* puede abrirse y hacer-experiencia”. Según este redentor, “el ‘reino de Dios’ no es algo que pueda esperarse, no tiene ayer ni mañana, no vendrá ‘en mil años’ –es la experiencia de un corazón, está

en todas y en ninguna parte...” (*El Anticristo*, apartado 34). El primer anti-Cristo es para Nietzsche el propio Cristo leído fuera del “cristianismo” metafísico-eclesiástico.

“Déclousion” o desconstrucción del hombre y del mundo: no otro hombre ni otro mundo, sino lo *otro* del hombre y del mundo *en* el mundo. Hay que entender “salvar” como *salir de* este “hombre”, de este “mundo”, de este “Dios”. “Redención” es *ese* acto de *salida*. Pero a ese acto hay que *pagarlo*... matando necesariamente al “hombre”: el símbolo es Cristo-en-cruz. El salario de la resurrección es el no-hombre, esa idea obsesiva de Nietzsche que lo llevó tanto a la beatitud del Acontecimiento de la “revelación” que llamó eterno-retorno-de-lo-mismo y más-allá-del-hombre, como a (la sangre de) su locura. La redención está en el punto preciso que une y divide vida-muerte. El sacrificio está en la entrega o abandono al no ser de este ser, de este “hombre”. El mito de Cristo *es* la existencia de cada uno llevada al extremo límite de lo que podríamos llamar libertad, o sólo libertad. La “redención” es, si pudiésemos decir que “es”, lo más extremo de lo *abierto*, el *sin* o el *no* del Ser-Dios-Hombre. Este pago es sin testigo, o es, retomando la expresión batailleana, la “experiencia interior” en su absoluta falta de interioridad y de exterioridad, dicho paradójicamente, como Acto-sin-Acto.

En el nihilismo realizado (en el movimiento, de ser éste posible, de la “declousion”) se exagera lo inmanente en trascendente y lo trascendente en inmanente en una eterna implicancia rítmica: esa constante abertura que asola, produce desolación y éxtasis, lleva en movimiento perpetuo la inmanencia-absoluta hacia la trascendencia-absoluta y la trascendencia absoluta hacia la inmanencia absoluta, donde la palabra “absoluto” se contradice en una y otra como necesidad paradójica, se trata, en el fondo, de la *oscilación* última, del *más* que rescata y pierde su esencialmente libre inestabilidad, ese punto que sólo es murmullo o balbuceo o aliento musitado y equívoco, que no logra articularse en la única de las palabras, la realmente no-decible, puro sonido, no huella sino sonido extinguido: lo que podríamos “nombrar” *dios*, mejor dicho *luz en lo abierto* como mundo, o mundo abierto en la luz, en lo único de la infinita diferencia. ¿Por qué no llamarlo *nada*? No nada-de-nada sino nada-de-cosa, puro

exceso sin topos y sin graffia, puro -digámoslo- silencio. Nancy lo dice a su manera siguiendo el pensamiento de Granel, de quien afirma que avanza en relación a Heidegger “al tocar -si así puede decirse- la ‘inasibilidad del ser’, tocarla al modo de una ‘percepción poética’, es decir también ‘creadora’ (...). Esta inasibilidad no tiene nada de ‘un misterio sublime, análogo a la Incognocibilidad de Dios’”; es, más bien, el retiro del ‘como’: “Como el mundo ‘es’ y no ‘cómo es el mundo’ (la maravilla del puro ser y no el conocimiento de su manera de ser; cosa ésta -agrego- que ya fue señalada por Wittgenstein) -o el hecho de que es siempre nuevo y no producido, no fundado sobre un sustrato ni sobre un sujeto de ‘conciencia’, sino recogido en ‘una suerte de hueco’, o en ‘lo Abierto’ que, cada vez, lo abre y lo recoge...”. ¿Una *poetología* del don sin sujeto? ¿*Don* del mundo, del Ser, de Dios? ¿Y este aparecer-donado que es la oscilación *sin hombre* puede o debe vincularse con la mencionada hegeliana trascendencia absoluta de la inmanencia absoluta? ¿Cómo nombrarla? ¿Acaso es posible nombrarla o el nombrarla corta toda potencial posibilidad volviéndola inasible, inaccesible? ¿El no nombrarla como posibilidad? Posibilidad ¿de qué? ¡Ah!