

TANTA DESCONFIANZA, TANTA FILOSOFÍA: EL PENSAMIENTO CRITICO EN NIETZSCHE

Mónica B. Cragolini ^a

^a FFyL, Universidad de Buenos Aires/ CONICET

Abstract

In this paper, the place of critical thinking in Nietzsche's work is analyzed. In this sense, the relevance of this thought in relation to the criticism of metaphysics is pointed out, and its "instrumental" value is indicated. Criticism is only a step of philosophical thought, which we will raise in terms of "friendship with the strange" and "thought of the tensión".

Keywords

< *Metaphysics* > < *Thought of the Tension* > < *Friendship with the Strange* >



Fecha de recepción: 27 de Abril 2018 - Fecha de aceptación: 01 de Febrero 2019
Representaciones, Vol. 14, N° 2 - Nov. 2019, pp 01-23
© SIRCA Publicaciones Académicas leminhot@gmail.com

Resumen

En este artículo, se analiza el lugar que ocupa el pensamiento crítico en la obra de Nietzsche. En este sentido, se señala la relevancia de dicho pensamiento en relación con la crítica a la metafísica, y se indica su valor “instrumental”. La crítica es sólo un paso del pensamiento filosófico, que plantearemos en términos de “amistad con lo extraño” y “pensamiento de la tensión”.

Palabras claves

<Metafísica> <Pensamiento de la Tensión> <Amistad con lo Extraño>

1. La escuela de la sospecha

Cuando en 1965 Ricoeur se refirió a la “escuela de la sospecha” y sus tres maestros¹ (Nietzsche, Marx y Freud) planteó la idea de un modo de pensar la interpretación como “ejercicio de la desconfianza”, frente a la noción de interpretación como restauración de sentido. Durante mucho tiempo, la filosofía, pero también la teología, el derecho y otras disciplinas consideraron que la interpretación tenía por objeto recobrar o reintegrar el sentido. Frente a este modo de entender la interpretación, Marx, Nietzsche y Freud van a señalar una tarea diferente para la hermenéutica filosófica. Lo que Ricoeur encuentra en común en estos tres maestros de la sospecha, es su crítica desmistificadora de la falsa conciencia: mientras que Descartes aplicó la duda a la cosa, ellos tres la aplican a la conciencia. Los tres maestros utilizan en este ejercicio de desconfianza un método similar: es un método “conciente” de desciframiento de lo cifrado inconciente, cifrado realizado por la voluntad de poder, el ser social y el psiquismo inconciente. Tal vez, lo que le faltó indicar a Ricoeur es que para Nietzsche también la conciencia (con la que supuestamente se descifra) está sometida a la desconfianza, y que esa escuela de la sospecha² que brindan a los hombres

sus escritos, tal como lo afirma en el “Prólogo” a Humano, demasiado humano I, parte de la cuestión del dolor, como se indica en el “Epílogo” a Nietzsche contra Wagner:

Y en lo tocante a mi larga enfermedad, ¿no le debo indeciblemente mucho más que mi salud? Le debo una salud superior, ¡una salud tal que ante todo lo que no la mata se hace más fuerte!- Le debo también mi filosofía...Tan solo el dolor grande (der grosse Schmerz) es el liberador supremo del espíritu, en tanto maestro de la gran sospecha (als der Lehrmeister des grossen Verdachts), que de toda U hace una X, una genuina y verdadera X, es decir, la penúltima letra antes de la última...Tan solo el dolor grande, ese dolor lento y prolongado en el que, por así decirlo, nos consumimos como leña verde al fuego, que se toma su tiempo, -nos obliga a nosotros, los filósofos, a ascender a nuestra última profundidad y desprendernos de toda confianza, de todo lo benevolente, lo amañado, lo suave y lo mediocre, en donde quizás habíamos cifrado anteriormente nuestro humanitarismo. (Nietzsche, 1980, NW, Epilog, §1, KSA 6: 436, OC IV, 2016: 920-21)

¿Por qué destaco el lugar del dolor como maestro de la sospecha? Porque justamente es a partir del dolor que se puede comprender el sentido de la “crítica” nietzscheana. Frente a una “crítica” que elude la “patología” como desviación del pensamiento³, aquí se asume que no se puede pensar si no es desde el pathos. Esto coloca a la idea de pensamiento crítico de Nietzsche en un ámbito diferente del que se entiende habitualmente como espacio de la crítica, considerada ésta como herramienta analítica (y en este sentido, separadora, discernidora, como lo señala la etimología del término “crítica”). Porque la tarea separadora que desbroza la verdad oculta en el error, es comprendida por Nietzsche de otra manera. No se trata de encontrar “lo verdadero” detrás de lo falso, sino de hacer manifiesto el proceso por el cual se crean determinados conceptos desde una supuesta verdad, y los dispositivos sociales que son utilizados para producir determinadas efectualidades. Para Nietzsche, al no existir “verdad”, se trata siempre de aquello que, como señala *Más allá del bien y del mal*, sabe el eremita, y es que detrás de toda caverna hay otra caverna:

Un mundo más vasto, más extraño, más rico, situado sobre una superficie, un abismo detrás de cada fondo, de cada “fundamentación”. Toda filosofía es una filosofía de superficie [...] Toda filosofía oculta también una filosofía, toda opinión es también un escondite, toda palabra también una máscara- (Nietzsche, 1980, JGB §289, KSA 5: 234, OC IV: 431)⁴

Si detrás de toda caverna hay otra caverna (y no un mundo de las Ideas, como pensó Platón), entonces no existe la posibilidad de plantear que el pensamiento crítico busca “la verdad”. Lo que patentiza este pensamiento es precisamente la ausencia de verdad absoluta, de fundamento último sostenedor de la verdad. Frente a la pretendida “profundidad” de las filosofías *árkhicas*, que ubican lo verdadero en un fundamento-Dios, la filosofía nietzscheana se presenta como pensamiento de la superficie, que sabe que lo que hay son máscaras (y no rostros últimos).

Por ello, mientras que se suele considerar que el pensamiento crítico se opone al pensamiento de la doxa (la caverna antes aludida) por su capacidad de mostrar los prejuicios propios de este último, lo interesante de la crítica nietzscheana es que va a patentizar los prejuicios también del propio pensamiento crítico (de allí la crítica a la misma conciencia antes indicada, y la consideración de que detrás de toda caverna hay otra caverna, y no un mundo verdadero). Es decir, es una crítica de toda naturalización, incluida la de las propias armas utilizadas contra la naturalización. Para desarrollar las características de esta crítica nietzscheana, indicaré en qué obras se hace más visible esta escuela de la sospecha y de qué manera opera en ellas.

2. El pensamiento crítico en la obra nietzscheana

En primer lugar, es necesario rastrear el uso del término “crítica” (Kritik) a lo largo de las obras de Nietzsche, en las que la palabra “Kritik” no es utilizada exclusivamente para el ámbito de la filosofía. Por ejemplo, Nietzsche señala que la

nueva juventud se caracteriza por la crítica a los padres (1980, *M* § 176, *KSA* 3: 156, *OC III*: 582); que lo que menos se ha permitido en todos los tiempos ha sido la crítica a la autoridad y a la moral (1980, *M*, “Vorrede”, §3, *KSA* 3: 12-13, *OC III*: 485); que el solitario habla bajo porque teme la crítica de la ninfa Eco (1980, *FW* §182, *KSA* 3: 502, *OC III*: 816); que los animales critican al hombre porque lo ven como el animal que llora, desvaría, etc.(1980, *FW* § 224, *KSA* 3: 510, *OC III*: 821).

“No veo a nadie que se haya atrevido a una crítica de los juicios de valor morales” (Nietzsche, 1980, *FW* § 345, *KSA* 3: 578, *OC III*: 861) señala en *La Ciencia jovial*, en un párrafo en el que plantea que para la filosofía es necesario vincularse con los problemas a partir de un gran amor, y no sólo “con las antenas del pensamiento frío y curioso” (idem). Por ello indica que los pensadores no se han enfrentado con el problema de la moral desde su necesidad, su tortura o su voluptuosidad. De lo que se trata, entonces, es de poner en cuestión el valor mismo de la moral, pero de una moral padecida, sufrida, y ésta es la forma en que la crítica filosófica nietzscheana se enfrenta con los problemas: no se comprendería la lucha contra Dios (los grandes valores, los fundamentos, las *arkhai*) si no fuera a partir de una relación muy cercana y estrecha con el principio fundacional. El hombre que vio de niño a Dios en su gloria es el que puede intentar destruir su idea y sus sombras a golpes de martillo, porque enfrenta los problemas filosóficos desde el *pathos*: la filosofía se siente en el cuerpo, duele, hiere, enamora.

Por ello, el trabajo que se realiza en las primeras obras críticas como *Aurora*, *Humano, demasiado humano*, y luego en *La genealogía de la moral* y *Crepúsculo de los ídolos*, i.a., es el de poner en cuestión (*In-Frage-Stellung*) (Nietzsche, 1980, *GM*, “Vorrede”, § 6, *KSA* 5: 253, *OC IV*: 457) todo aquello sobre lo que no se ha dudado. De allí la expresión de *La ciencia jovial*: “tanta desconfianza, tanta filosofía” (“*So viel Misstrauen, so viel Philosophie*”, Nietzsche 1980, *FW*, § 346, *KSA* 3: 580). Debido a

esto, el trabajo de la genealogía es un trabajo gris (ibid: 254, 458), que se encuentra con la historia, con los archivos, con la escritura jeroglífica del pasado de la moral. En *Humano, demasiado humano*, se valoriza un instrumento de la ilustración como la crítica pública, y por eso afirma Nietzsche: “*En todas las instituciones por las que no corre el aire cortante de la crítica pública, la corrupción ingenua crece como hongos (por ejemplo, en las corporaciones académicas y en sus órganos colegiados)*” (1980, *MA I* § 468, *KSA 2*: 300-301, *OC III*: 24). En obras tardías, como *Anticristo* se sigue hablando de crítica (crítica del concepto cristiano de Dios) (Nietzsche 1980, *A* § 16, *KSA 6*: 182, *OC IV*, :715) y en *Ecce Homo* se interpreta a *Más allá del bien y del mal* como una crítica de lo moderno. En el párrafo 43 de *Aurora* se plantea la pregunta acerca de las fuerzas que deben estar presentes en un pensador, y junto a la abstracción, el presentimiento, la dialéctica, la deducción, se indica también la crítica (Nietzsche 1980, *M*, *KSA 3*: 50-51, *OC III*: 513). Pero lo que aclara Nietzsche es que cada una de esas fuerzas, en algún momento histórico, se han convertido en fines. Y, sin lugar a dudas, en los textos nietzscheanos más cercanos al método crítico, se hace patente que existió una necesidad del ejercicio de esa metódica, y que sería inadecuado transformarla en “*finalidad del filosofar*”. Por eso, lo que hay que tener en cuenta es que estos mismos ejercicios críticos deben, a su vez, ser criticados, para evitar la pretensión de considerarlos como “*camino hacia la verdad*”: “*La voluntad de verdad necesita una crítica (Kritik)- de este modo definimos nuestra propia tarea- aunque sea a modo de prueba, en algún momento hay que poner en cuestión (in Frage zu stellen) el valor de la verdad*” (Nietzsche 1980, *GM III*, §24, *KSA 5*: 401, *OC IV*: 553).

Si analizamos la cuestión cronológica atinente al “uso” del pensamiento crítico, no se puede negar que la gran labor crítica de Nietzsche comienza de manera “casi” sistemática a partir de *Humano, demasiado humano*. Y para comprender esto, es necesario tener en cuenta el modo en que se plantea la “invención” de los espíritus libres. Es en el prólogo a la nueva edición de 1886 de *Humano, demasiado humano I*

que Nietzsche reconoce la “necesidad” de la invención de los espíritus libres, como espectros amistosos que lo acompañaran en su soledad, sin embargo, plantea que en Europa podrían existir esos espíritus y anuncia: “*Ya los veo venir, lenta, lentamente, ¿y acaso puedo hacer algo para acelerar su venida, si describo por anticipado bajo qué destinos los veo nacer y por qué caminos venir?*” (1980, MA I, “Vorrede”, § 2, KSA 2: 15, OC III, :70).

Cuando indico que con *Humano...* y con la invención de los espíritus libres comienza la gran labor crítica de Nietzsche, no quiero significar que los escritos anteriores no puedan ser ubicados en el género de la crítica⁵. En los textos vinculados con su labor filológica, incluido *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se coloca en actitud crítica frente a la filología de su época: tanto es así que la polémica con Willamovitz von Möllendorf lo ubica académicamente al margen (o por fuera) de la comunidad filológica. Sin embargo, con la publicación de *Humano...* se produce, desde mi punto de vista, un giro radical, ya que su crítica se convierte claramente en crítica de los fundamentos del mismo pensamiento occidental, y sobre todo, de sus raíces metafísicas. Con lo cual, sus posiciones críticas anteriores han de ser criticadas (sobre todo, la metafísica schopenhaueriano-wagneriana presente en *El nacimiento de la tragedia*), pero también la crítica misma utilizada como herramienta de pensamiento.

Para comprender esto, habría que señalar que la crítica a la que remite Nietzsche en estas obras como *Aurora*, *Humano demasiado humano*, *La ciencia jovial*, se opone no sólo al pensamiento naturalizado de los prejuicios, sino también a la noción habitual de conocimiento. En *La ciencia jovial* se lee:

El origen de nuestro concepto de "conocimiento". —Recojo esta explicación de la calle, he oído a alguien del pueblo decir: "me ha conocido"— me pregunté entonces: ¿qué entiende en realidad el pueblo por conocimiento? ¿qué quiere cuando quiere "conocimiento"? Nada más que esto; algo extraño debe ser reconducido a algo consabido. Y nosotros filósofos —¿Hemos entendido por conocimiento algo más? Lo consabido quiere decir aquello a lo que estamos

habitados de manera que ya no nos asombramos de ello, nuestra cotidianidad, alguna regla en la que estamos inmersos, todas y cada una de las cosas en las que nos sabemos en casa: —¿qué? ¿no es nuestra necesidad de conocer precisamente esa necesidad de lo consabido, la voluntad de descubrir entre todo lo extraño, inhabitual, problemático, algo que ya no nos inquiete? ¿No será el instinto de miedo el que nos ordena conocer? ¿El regocijo del conocimiento no será precisamente el regocijo del sentimiento de seguridad que se ha recuperado? (Nietzsche, 1980 FW § 355, KSA 3: 593-594, OC IV: 869-870).

En este texto, Nietzsche vincula la necesidad de conocimiento con la de aseguramiento. El que Platón, el padre del pensar occidental, haya planteado que todo conocer es un “reconocer” patentiza esta necesidad: en rigor, el hombre sólo encuentra lo que “ya” había conocido o encontrado. Es decir, lo que predomina en el conocimiento es la conservación (mantener lo ya sabido), y por ello los decadentes se consideran los grandes conocedores, porque son quienes necesitan conservar para enfrentarse al sinsentido de la existencia. Esa existencia que el Sileno había caracterizado como terrible frente al rey Midas, existencia ante la que es preferible “no haber nacido. Y en segundo lugar, morir pronto” (Nietzsche 1980, GT § 3, KSA I: 35). En esta leyenda del Sileno se patentiza por qué para Nietzsche la crítica se vincula con el *pathos*: es este *pathos* ante el existir el que permite pensar y desconfiar, y el que origina también este conocimiento descrito como voluntad de asegurar. Porque cuando se patentiza el sinsentido de la existencia, el caos y azar en que vivimos, los hombres que necesitan, por miedo, aferrarse a un sentido firme y estable, son los que construyen sistemas metafísicos y religiosos que proporcionan un sentido con carácter universal, único, definitivo e inmutable. En esta actitud, lo extraño, lo diferente, se reduce a lo mismo, ya que la mismidad genera seguridad: la del propio autorreconocimiento.

En la referencia a que el conocer es reconocer, para Platón (y con Platón se están indicando las raíces mismas de la cultura occidental, ya que en su pensamiento se genera la sistematización de las oposiciones binarias que rigen nuestra cultura), se está

señalando el triunfo de la mismidad por temor a lo extraño. Desde este punto de vista, la noción tradicional de conocimiento sirve a la voluntad de aseguramiento, y patentiza una debilidad en las fuerzas. La voluntad de poder que Nietzsche plantea como característica vital de ese modo de ser diferente a toda forma de humanidad, que es el *Übermensch* o ultrahombre, arriesga, se vincula con el peligroso quizás, expresa la fuerza en el poder enfrentarse al azar sin necesidad de aferramiento (sea de un sentido, sea del mismo azar).

Por ello, como señalé anteriormente, y como se indica claramente en el párrafo 210 de *Más allá del bien y del mal*, la crítica es solo un paso del pensar, pero no el pensar mismo: “...nuestros filósofos seguirán diciendo: ¡los críticos son instrumentos del filósofo, y justo por eso, por ser instrumentos, todavía no son, ni de lejos, filósofos! Hasta el gran chino de Königsberg fue solo un gran crítico” (Nietzsche 1980, *JGB* § 210, *KSA* 5: 144, *OC IV*: 377).

En este punto, es necesario considerar también que si Nietzsche asume la máscara del crítico, e incluso, del ilustrado, en obras como *Aurora* y *Humano demasiado humano* (recordemos que la primera edición de esta obra estaba dedicada a Voltaire), hacia el final de su vida lúcida vuelve a retomar la necesidad de la crítica en textos como *Crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo*, *Ecce Homo*, *Nietzsche contra Wagner*. Y en estas obras la crítica ya no comporta la máscara del ilustrado sino, en algunos aspectos, la del desesperado y furibundo: Nietzsche expresa una necesidad inminente de la destrucción de las sombras de Dios, y tal vez por ello escribe obras en las que la crítica utiliza todas las armas a su alcance (hipérboles, insultos, exageraciones) para patentizar cuál es el problema que supone la creencia en principios últimos. La máscara asumida en *Anticristo* tal vez sea la más “violenta” de la obra nietzscheana: aquí Nietzsche no se ahorra ningún adjetivo contra Dios, una necesidad casi apocalíptica lo impulsa a una crítica feroz de los principios de la metafísica

occidental, encarnados en el nombre y la figura del Dios cristiano (por aquello de que el cristianismo es platonismo para el pueblo).

Sin embargo, empeñado en diferenciar al filósofo del trabajador u obrero filosófico y del hombre de ciencia de su época, Nietzsche señala que la crítica es trabajo del obrero filosófico. Es decir, un trabajo previo y necesario para la construcción de conceptos, para la tarea del “filósofo artista”. El “no” que impulsa la crítica, con su fuerza, puede llegar a hacer necesaria la caída en algún tipo de fe, tal vez más estrecha. Es el peligro que le relata Zarathustra a la sombra, que se le presenta como su pasado de espíritu libre en la cuarta parte de la obra:

Tu peligro no es pequeño, ¡espíritu libre y viajero! (...) A los errantes como tú, incluso una cárcel termina por parecerle bienaventurada ¿Viste alguna vez como duermen los criminales encarcelados? Duermen en paz, disfrutan de su nueva seguridad.

¡Cuidate de que no te aprisione al final una fe todavía más estrecha, una locura aún más dura y estricta! Y es que ahora te seduce y tienta cuanto es estrecho y firme. (Nietzsche 1980, Za IV, “Der Schatten”, KSA 4: 340, OC IV: 242).

Por ello, por este peligro que supone volver a caer en los límites de una fe más estrecha que la que se ha criticado, Nietzsche, que asume la labor crítica de destrucción a golpes de martillo, deja siempre en claro que él es un afirmativo:

Para no salirme de mi modo de ser, que es afirmativo y solamente de manera mediada, solamente de manera involuntaria tiene relación con la contradicción y la crítica, propondré de inmediato las tres tareas a causa de las cuales se necesitan educadores. (Nietzsche 1980, GD, “Was den Deutschen abgeth”, § 6, KSA 6: 108, OC IV: 653)

En este caso, luego de una crítica de la educación alemana, Nietzsche siente la necesidad de indicar cuál es la afirmatividad que propone, más allá de la crítica, y por ello habla del enseñar a ver, a pensar, a hablar y a escribir. Y aclara que enseñar a pensar

es similar a bailar, ya que se necesitan “pies ligeros” y capacidad para los matices (nuances), y lo mismo acontece con las otras capacidades que señala. Se trata, entonces, de otro tipo de pensar diferente de la voluntad de aseguramiento.

3. Pensamiento de la tensión y la no resolución

La filosofía de Nietzsche puede considerarse, entonces, como una tensión entre el “no” y el “sí”, entre la crítica y la construcción (baile) de conceptos. He desarrollado en otro lugar la idea de “pensamiento de la tensión” (Cragnolini 2000), quisiera indicar aquí las líneas generales de esta interpretación para que se comprenda el “lugar” de la crítica en lo que Nietzsche considera la filosofía del futuro. Planteo esta “filosofía de la tensión” para mostrar que las interpretaciones del pensamiento nietzscheano en términos de onmiafirmación (el “sí a todo” del asno: Nietzsche, 1980, Za, “Die Erweckung”, KSA 4: 389, OC IV: 269-270), o, en el otro extremo, de pura negación crítica, representarían para el propio Nietzsche actitudes decadentes, en la medida en que se detienen en un extremo. Como señala el largo fragmento póstumo fechado el 10 de junio de 1887 en Lenzer Heide, cuando la hipótesis moral cristiana deja de tener efectividad, y se hace patente que era un medio de conservación, se genera una lucha de interpretaciones en la que

¿Quiénes se mostrarán entonces como los más fuertes? Los más mesurados (die Mäßigste,) aquellos que no tienen necesidad de creencias extremas (die, welche keine extremen Glaubenssätze nöthighaben), aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sinsentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen tanto a las desgracias (Nietzsche 1980, NF 18865-1887, 5 [71] §15, KSA 12: 217, FP IV, pp. 167-168).

Necesitar de artículos de fe extrema era, justamente, la característica de los decadentes, de aquellos que por conservación, necesitan aferrarse a uno de los polos del binarismo⁶. Para Nietzsche los nihilistas decadentes son, sin lugar a dudas, hombres en los que priman las fuerzas que conservan, y por ello no pueden sino detenerse en los extremos (espiritualismo o hedonismo, por dar un ejemplo, no difieren en su actitud frente a lo conflictivo, ya que optan por los extremos, de un lado o del otro). Ya en el prólogo a *La ciencia jovial*, anunciaba Nietzsche que es la enfermedad la que genera filosofías "*de estados finales*", y que "*las conclusiones son consuelos*" (*Folgerungen sind Tröstungen*) (Nietzsche 1980, FW, KSA 3: 348). Respuestas absolutizadoras que suponen un cansancio de la voluntad de crear:

(...) toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un estar más allá, un estar fuera, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo. (ibidem: 349)

En este sentido, el admitir que se filosofa desde el pathos supone reconocer también que para la enfermedad una respuesta última puede significar un descanso, pero que el pensamiento es una constante tensión de fuerzas que sólo admite el detenimiento de manera provisoria. Y dado que lo que le interesa a Nietzsche de los sistemas filosóficos es principalmente su efectualidad (cómo determinan la vida de los hombres, cómo la sujetan a grandes deberes antes los cuales arrodillarse), hay que tener en cuenta la crítica al ideal ascético para comprender el por qué de la molestia nietzscheana ante la "conservación"⁷. En este sentido, es necesario pensar que la voluntad de poder (*Wille zur Macht*) es una pluralidad de fuerzas en constante movimiento, en la que las fuerzas que disgregan son "más fuertes" que las que unen, ya que lo que une está al servicio de la conservación. La disgregación de las fuerzas

permite la continua excedencia de sí y la transformación de lo vital. Las “unificaciones” de la voluntad de poder significan una “densificación” del devenir, para organizar, como indica Nietzsche, un pequeño fragmento de mundo. Pero esos fragmentos de mundo necesitan estar sometidos a un proceso de destrucción o disgregación: por ello, el nihilismo decadente puede ser pensado en términos de voluntad de conservación, de densificaciones anquilosadas de las fuerzas que terminan por anular el movimiento de lo vital, y llevan a la muerte (del pensamiento, de la cultura, de la vida misma).

Para entender la vinculación que pretendo establecer entre la densificación de las fuerzas y el ideal ascético, es necesario recordar que el tratado III de la Genealogía de la moral analiza esa “necesidad” de la vida que debe negarse a sí misma. La vida ascética es vida vuelta contra sí misma, pero este volverse contra sí es parte de la vida misma (y no un simple recurso del inventor de trasmundos: lo que hace el cultor del ideal ascético es, justamente, aprovecharse de esta “necesidad” de la vida)⁸.

Nietzsche indica de manera muy lúcida que hay que estar atento a lo que acontece en estas inversiones de perspectivas y valoraciones y que hay que ser capaz de asumir los pro y los contra de las perspectivas. En este sentido, está planteando que, asumida esta necesidad que parece autocontradictoria de “vida contra la vida” (*Leben gegen Leben*, Nietzsche 1980, *GM III*, § 13, *KSA 5*: 365) hay que tener en cuenta que el ideal ascético tiene que ver con la conservación.⁹ Ahora bien, es la condición enfermiza del hombre la que ha permitido este predominio y victoria del ideal ascético, porque, como hemos indicado, el enfermo necesita consuelo, tranquilidad y, en definitiva, conservación. Pero el mismo amor a otra vida diferente de esta, aquí y ahora, obliga de alguna manera a los trasmundanos a conservar esta vida¹⁰. Con lo cual se da esta paradoja por la cual el “no” a la vida (a esta vida que se transforma, que es devenir y caos) por amor a otra vida, más ordenada, en otro mundo, termina siendo un “sí” a esta vida, que debe conservarse. Es decir, en el ideal ascético se patentiza esa tensión entre “sí” y “no” que se da también a nivel del pensamiento. Por ello el ideal ascético no

puede ser negado, ya que es un mecanismo de la vida misma para su propia conservación.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que esta conservación por parte de los cultores del ideal ascético supone resentimiento contra la vida misma, y que el cultor de dicho ideal no sólo se halla en una actitud de sufrimiento y resentimiento ante lo vital, sino que “goza” en el sufrir, en el hacer sufrir a los demás, y que calma el dolor envenenando la vida. Así, el ideal ascético funciona, al servicio de sus cultores, como una máquina sacrificial que busca la regularidad y la mismidad en el arrebañamiento de los hombres. Es una máquina gregarizadora que conforma “*un sistema de voluntad, meta e interpretación*” (Nietzsche 1980, *GM III*, § 23, *KSA 5*: 396). En este sistema compacto, la interpretación opera dotando de teleología al sufrimiento, convirtiéndolo en una meta que da sentido a la existencia. Frente a esta máquina sacrificial gregarizadora (sacrificial de la diferencia, de lo vital, de la animalidad), el cambio de perspectivas que propone Nietzsche puede ser pensado en la idea de “tensión”: en términos de lo que acontece con el ideal ascético, supondría el movimiento que impide la densificación demasiado conservadora de las fuerzas que termina por ser preponderantemente sacrificial¹¹.

Pensando en términos de la filosofía, esta tensión entre el “sí” y el “no” implica no detenerse en la polarización que asigna al pensamiento nietzscheano o bien el lugar de una crítica nihilizante (por la constante negación), o bien el lugar de una omniafirmación fatalista (en una versión del *amor fati* en términos de resignación). Por ello, creo que la razón que opera en este movimiento tensionante es una “*razón imaginativa*”¹², característica del pensar perspectivista. Este pensar da cuenta del operar de la *Wille zur Macht*, que es un continuo movimiento de fuerzas en tensión, es decir, que elude la resolución última. La resolución última impide tanto el pensamiento como la vida misma. Es por eso que la tarea crítica, el “decir no” nietzscheano, que necesita del sí afirmador, nunca cesa en su operar, porque el cese supondría el fin del filosofar,

el descanso del ejercicio filosófico en seguridades. Eso, para Nietzsche, es la voluntad de conservación, característica de los decadentes. Esa es la voluntad que impera en buena parte de la historia de la metafísica, que Nietzsche diagnostica y caracteriza como *monotono-teísmo*¹³: la detención del pensar en un principio supremo (*Theós*) que es monótono, siempre el mismo. La mismidad es un ejercicio del descanso, ya que supone la elusión de aquello que desconcierta: la diferencia. El diagnóstico nietzscheano de monótono-teísmo es la crítica a la filosofía de la mismidad y al privilegio de la identidad. Y esta crítica es básicamente de carácter efectual: lo que más molesta a Nietzsche de los grandes sistemas árkhicos es el modo en que dominan la vida de los hombres, obligándolos al ejercicio de la sumisión y la genuflexión frente a los grandes principios metafísicos, éticos y políticos.

4. Pensamiento filosófico “de la amistad”

Este pensamiento tensional entre el “no” y el “sí” puede ser pensado en términos de la amistad nietzscheana, esa “amistad con lo extraño”, que respeta a lo extraño como tal, sin pretender reducirlo o asimilarlo a la propia mismidad¹⁴.

Señalé antes que Nietzsche critica la idea de conocimiento en términos de posesión o propiedad. Si la crítica es una herramienta o un instrumento para el modo en que Nietzsche concibe el filosofar, ¿cómo podemos pensar ese “otro pensamiento” del filósofo artista en términos de amistad? Como indiqué anteriormente, una de las razones de la crítica al conocimiento se vincula con el carácter conservador de éste, que lo hace ser un reproductor de la mismidad por temor al cambio. En el quinto libro de *La ciencia jovial* Nietzsche desarrolla los caracteres de una ciencia “alegre”, que no está al servicio de la conservación (como lo está buena parte del pensar occidental)¹⁵. Por ello es una ciencia que no sólo no conserva, sino que tampoco puede definirse en función de la búsqueda de un “progreso” (Nietzsche 1980, *FW* § 377, *KSA* 3: 629). Que

una ciencia no busque el progreso implica que es una ciencia inactual e intempestiva, opuesta a los modos corrientes de pensar el conocimiento. Por eso, los científicos joviales son aludidos como “*nosotros, los sin patria*” (*ibidem*: 628). Decir los “*sin patria*” es similar a indicar “*los sin padre, los sin Dios*”. Porque en La ciencia jovial Nietzsche evidencia el vínculo existente entre la creencia en Dios, en la moral, en la ciencia y en la verdad:

...continúa siendo una creencia metafísica aquella sobre la que reposa nuestra creencia en la ciencia –que también nosotros los que conocemos, hoy en día, nosotros ateos y antimetafísicos, aún tomamos nuestro fuego de aquel incendio encendido por una creencia de milenios, aquella fe de Cristo que era también la creencia de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina. ¿Pero qué sucedería si precisamente esto se volviese cada vez más increíble, si ya nada más se mostrase como divino, a menos que lo sea el error, la ceguera, la mentira –si Dios mismo se mostrase como nuestra más larga mentira? (Ibidem: § 344, 577, 1990: 206).

Si Dios (o la Idea, en *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche 1980, *GD*, KSA 6: 80-81, *OC IV*: 634-635) se revela como un producto, una entidad generada por una necesidad humana, demasiado humana (la de conservación y aseguramiento), la “verdad” de la ciencia es parte de esa misma historia del error. En este sentido, el pensamiento crítico es un instrumento para desbrozar el camino hacia esa otra ciencia, la ciencia alegre, que no necesita de una verdad que se instaure con valor de verdad última, y por lo tanto es perspectivista, es decir, forjadora de errores útiles.

En la idea de “ciencia jovial” se evidencia ese proceso de desmistificación del mismo pensamiento crítico:

Se ve que también la ciencia descansa sobre una creencia, no existe ciencia sin supuestos. La pregunta acerca de si la verdad es necesaria no sólo tiene que ser afirmada previamente, sino afirmada hasta el punto de que llegue a expresarse allí la proposición, la creencia, de que nada es más necesario que la verdad, y

en relación con ella todo lo demás sólo tiene un valor de segundo grado (Nietzsche 1980, *FW* § 344, *KSA* 3: 575, 1990: 205).

La ciencia jovial apuesta, entonces, frente a la idea habitual de ciencia basada en la certeza (y por lo tanto, en la posesión del conocimiento)¹⁶ por una ciencia de las posibilidades, ciencia alegre “en la que un espíritu dice adiós a toda creencia, a todo deseo por la certeza, ejercitado, como está, para poder sostenerse sobre cuerdas flojas y débiles posibilidades, y a bailar incluso al borde de los abismos” (Ibidem: 583, 1990: 211).

La ciencia jovial, en tanto vinculada con las posibilidades y los abismos, no desprecia a la razón, sino que ésta puede ser pensada, como indiqué antes, como “razón imaginativa”¹⁷ que rechaza la unilateralidad en la búsqueda de la certeza. Esta idea de razón supone pensar en términos de tensión entre esquematización (la forjación de unidades, es decir, el principio conservativo de unidad que densifica las fuerzas) y la plurificación de sentidos, plurificación que se suele atribuir a la imaginación. En tanto el perspectivismo supone siempre una constante multiplicidad de sentidos, se ve obligado a romper con las figuras demasiado conservadoras, que a nivel del pensamiento son cerradas y totalizantes.

Este perspectivismo es, entonces, un pensamiento filosófico que piensa la configuración de la realidad en términos de “amistad” (que puede respetar lo extraño en tanto extraño) y no de posesión y dominación. Por ello es un “pensar peligroso”, el del peligroso quizás que ya no habita el ámbito de las certezas, sino que se arriesga al borde del abismo. Es no apropiándose, no conservando, que se puede pensar en términos de “un mundo tan opulento de lo que es bello, extraño, cuestionable, terrible y divino” (Nietzsche 1980, *FW* § 382, *KSA* 3: 636, 1990: 253). Frente a la voluntad de verdad que quiere apropiarse de todo y dominar, Nietzsche habla de la “*voluntad de veracidad*” (*Wahrhaftigkeit*), aquella del hombre que puede irse al desierto sin sus dioses¹⁸. Irse al desierto sin los dioses supone poder desvincularse de aquellos

principios que, al conservarse demasiado, se transforman en *árkhicos*. Y tanto el “sí” como el “no” pueden convertirse en principios fundacionales de la tarea del pensar, por ello, la idea de tensión permite vincularlos en términos no dialectizables ni superadores: no es que el “no” debe preceder al “sí”, ni viceversa. La negación y la afirmación no son instancias del filosofar que se suceden, sino que están siempre presentes en estado de tensión: es necesario logicizar (crear unidades de sentido)¹⁹ pero también destruir esas unidades para poder seguir pensando.

Planteo este modo “tensional” del pensar como un pesamiento amistoso, en la medida en que impide la reducción a la mismidad de lo pensado, y lo “preserva” de las apropiaciones dominadoras. Nietzsche hablaba de la “voluntad tiránica” del filósofo justamente para caracterizar esa necesidad de dominio de lo real que se expresa en la creación de sistemas *árkhicos* y que, desde el punto de vista político-social supone la sumisión sacrificial de lo viviente en función de conceptos últimos con valor de verdad absoluta.

En el párrafo 14 de La ciencia jovial señala Nietzsche:

A todo lo que se llama amor. –Codicia y amor ¡qué sentimientos tan diversos despiertan en cada uno de nosotros estas palabras!- y sin embargo, puede tratarse del mismo impulso al que le han puesto dos nombres diferentes, en un caso denostado desde el punto de vista de quienes ya poseen, en los cuales el impulso se ha apaciguado algo y temen ahora por su “posesión”: en otro, desde el punto de vista de los insatisfechos, de los sedientos, y por ello ensalzado como “bueno”. Nuestro amor al prójimo - ¿no es el anhelo de una nueva propiedad? ¿Así como nuestro amor al saber, a la verdad y, en general, todo anhelo de cosas nuevas? (OC III: 748-749)

Y el largo párrafo, que enumera las diversas formas en las que aquello que se llama amor es en rigor deseo de posesión y de exclusividad sobre lo poseído (sobre todo, en el amor sexual, indica Nietzsche), finaliza preguntándose si no existirá otra

forma de amor, que vaya más allá de este deseo de posesión, y afirma “*Su verdadero nombre es amistad*”. (OC III: 748-749)-

Esta amistad del pensamiento filosófico es el modo respetuoso de vincularse con aquello que configuramos, desde la interpretación, como lo “real”, sin pretender reducirlo a los modos de nuestra mismidad y nuestros deseos de posesión. El pensamiento “amigo” es el que no desea conservar por temor o inseguridad, sino el que asume el problema que supone toda conservación, como instrumento de sojuzgamiento de la vida de los hombres. En *La ciencia jovial* este pensamiento puede ser interpretado desde la bellísima imagen de los dos navíos, cada uno con su rumbo y meta, que se cruzan y celebran una fiesta juntos, y que pueden —o no—volver a encontrarse: “*Que tengamos que volvernos extraños es la ley que está por encima de nosotros: ¡precisamente por eso nos debemos inspirar mayor respeto!*” (Nietzsche 1980, FW § 279, KSA 3: 524, OC III: 831). El “volverse extraño” preserva de la reducción a lo conocido, a la mismidad que tiene deseos de apropiación de lo diferente por reducción a lo propio. Antes que vínculos totalizantes (sea en el conocimiento, sea en la amistad con otros hombres o con otros vivientes), encuentros temporarios y disposición a la partida. El hombre que sabe decir “adiós” se encuentra en camino hacia el ultrahombre, en la medida en que puede abandonar esa característica humana, demasiado humana, que se asegura el dominio sobre todo lo que es por asimilación de lo diferente a lo mismo.

El hombre que sabe decir adiós es un pensador del resto²⁰. Sólo despojados (desasidos, dirá Nietzsche) de la voluntad apropiadora en el modo metafísico-occidental de entender el conocimiento, es posible advertir ese “resto” que impide la totalización de los pensamientos. Podemos seguir pensando porque hay “resto”, pero también, porque hay resto, podemos imaginar otro modo de vinculación con lo viviente que no lo transforme en objeto asimilable a lo propio en la voluntad decadente, aseguradora y aferradora, que busca totalizar por miedo a la diferencia.

NOTAS

¹ Lo hizo en Ricoeur (1965: 40 ss.), y en Ricoeur (1990: 22 ss.) retoma el aspecto de la crítica desmistificadora del cogito cartesiano por parte de Nietzsche.

² “Se ha llamado a mis escritos escuela de la sospecha (*eine Schule des Verdachts*), más aún de desprecio, y por fortuna, también de coraje y de temeridad” (Nietzsche 1980, *MA I*, “Vorrede”, § 1, *KSA* 2:13, *OC III*: 69).

³ Con la expresión me refiero a Kant y su exclusión de lo “patológico” del ámbito del deber y la vida moral, es decir, de lo universal, pero también a toda posición que considera que sólo el ejercicio de la razón (en un modo puro y aséptico) puede alcanzar la verdad.

⁴ Kopperschmidt (1999) indica que Nietzsche retoma de su lectura de Gerber la “universalización de la metáfora” (Jaspers), lo que implica deslegitimar la diferencia entre uso estricto y uso metafórico del lenguaje. Esta idea, aplicada a la noción de “caverna detrás de otra caverna” que cito de *Más allá del bien y del mal*, significaría que todo es del orden de la ficción o del simulacro, en la medida en que no existe una “verdad” por debajo de la superficie.

⁵ Sánchez Meca (2018: 155 ss.) sostiene la tesis de que la crítica que Nietzsche desarrolla en *Humano, demasiado humano* y obras posteriores ya está presente en los escritos de juventud.

⁶ Desarrollo con detalle esta cuestión de la decadencia de la elección de los extremos en Cragolini (1998: 101 ss).

⁷ He desarrollado esta cuestión con detalle en Cragolini (2014). Retomo aquí algunas de las ideas allí vertidas

⁸ “Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie hostil a la vida –tiene que ser, sin duda, un interés de la vida misma el que tal tipo de autocontradicción no se extinga”. (Nietzsche 1980, *GM*, III, § 1, *KSA* 5: 363).

⁹ “Nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera” y es “una estratagema en la conservación de la vida” (Nietzsche 1980, *GM* III, § 13, *KSA* 5: 366).

¹⁰ “(...) este negador- él justamente pertenece a las grandes potencias conservadoras y creadoras de síes de la vida” (Nietzsche 1980, *GM* III, § 13, *KSA* 5: 366)

¹¹ No lo desarrollo aquí, pero puede consultarse Cragolini (2014) para pensar de qué manera esta idea de tensión permitiría hacer frente a los mecanismos tanatológicos de la biopolítica.

¹² Desarrollo esta idea en Cragolini (1993) y Cragolini (1998b).

¹³ “*Monotono-Theismus*” es el término utilizado por Nietzsche para caracterizar los sistemas metafísicos basados en un principio-*arkhé* (Nietzsche 1980, *GD*, *KSA* 6: 75).

¹⁴ He desarrollado la noción de amistad en Nietzsche en Cragolini (1999) y Cragolini (2003), entre otros textos.

¹⁵ En lo que sigue, desarrollo algunas de las ideas vertidas en Cragolini (2012).

¹⁶ Cordonier (2007) plantea el lugar del conocimiento como necesidad de seguridad en Nietzsche, pero sostiene que a pesar de su crítica a la metafísica, Nietzsche mantiene el respeto y amor por la ciencia, evitando una posición unilateral con respecto a ésta. En la línea de lo que desarrollo en este trabajo, ese respeto a la ciencia está presente en la idea de “ciencia jovial”, pero planteada precisamente con cánones diferentes a los de la ciencia “seria” de su época.

¹⁷ Para este tema, véase Cragolini (1998: cap. VI).

¹⁸ Así como el camello (el hombre decadente) se transforma en león (espíritu libre) en el desierto (Nietzsche 1980, *Za*, “Von den drei Werwandlungen”, *KSA* 4: 30), porque “En el desierto han habitado desde siempre los veraces (*die Wahrhaftigen*), los espíritus libres, como señores del desierto” (Nietzsche 1980, *Za*, “Von den berühmten Weise”: *KSA* 4, 133).

¹⁹ Para el rescate del aspecto "logicizador" de la *Wille zur Macht* véase Cacciari (1982: 60-107). Nietzsche expresa que "la realidad reside en el retorno constante de cosas iguales, conocidas, aparentes, en su carácter logicizable" (1980, *NF 1885-1887*, 9 [106], *KSA 12*: 395).

²⁰ Entiendo por "pensador del resto" · a aquel que advierte que la filosofía no es una instancia totalizadora y conservadora, sino que el pensar es posible por una restancia que impide dicha totalización. Remito para esste tema a Cragnolini (2007) y Cragnolini (2011).

Referencias Bibliográficas

- Cacciari, M. (1982) *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad.R. Medina, rev. de J. Aricó, México: Siglo XXI Editores.
- Cordonier, V. (2007) "L'ambiguïté du désir de connaître en science et en philosophie selon Nietzsche", en *Philosophique. Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*, 10/2007 (Nietzsche), 25-59.
- Cragnolini, M. B. (1993) *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires; Almagesto, 1993.
- Cragnolini M. B. (1998) *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires: EUDEBA.
- Cragnolini, M. B (1998b) "La razón imaginativa: una posibilidad de "ampliacion" de la racionalidad", en Maliandi, R.-Cragnolini, M. B. *La razón y el minotauro*, Buenos Aires: Almagesto, 39-64.
- Cragnolini M. B. (1999) "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philía* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*", *Líneas de Fuga. Gaceta Nietzscheana de creación*, Barcelona, número 8, Año 4, Primavera de 1999, 10-19.
- Cragnolini, M. B. (2003). "Nietzsche: la imposible amistad", en *Escritos de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Nro 5/2003, 5-13
- Cragnolini, M. B. (2000) "Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar", en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol V (2000), Universidad de Málaga, España, pp. 225-240, trad. al portugués, (2011) "Filosofia nietzschiana da tensão: a resistência do pensar", *Cadernos Nietzsche*, Sao Paulo, Nro 28, 2011, 133-156.

- Cragolini, M. B. (2006) *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires: La Cebra.
- Cragolini, M. B. (2007) *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires: La Cebra.
- Cragolini (2011) “Nietzsche como pensador do resto: uma travessia pelos cinco préfacios para cinco livros já escritos”, en Ivo Da Silva Junior (org), *Filosofia e cultura. Festschrift para Scarlett Marton*, Sao Paulo: Barcarolla, 75-114-
- Cragolini, M. B. (2012) “La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la "guerra santa" contra el animal”, en *Nómadas, Revista de la Universidad Central*, Bogotá, Colombia, Nro 37, octubre 2012, 146-155.
- Cragolini, M. B. (2014). “An ‘Other Way of Being’. The Nietzschean Animal: Contributions to the Question of Biopolitics”, en V. Lemm (ed.) (2014) *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York: Fordham University Press, pp. 214-230.
- Kopperschmidt, J. (1999) “Nietzsche’s rhetorical philosophy as critique of impure reason”, en Babich, B.-Cohen, E. (eds.) (1999), *Nietzsche, theories of knowledge and critical theory, Nietzsche and the sciences I*, en *Boston Studies in the philosophy of the science*, Volume 203, Springer –Science- Bussines Media, 199-207.
- Nietzsche, F. (1980) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag (se cita como *KSA*, seguido del volumen y página, y antecedido por la sigla de la obra, según los cánones de la edición crítica).
- Nietzsche, F. (1990) *La ciencia jovial. La Gaya Scienza*, trad. de J. Jara, Caracas: Monte Avila.
- Nietzsche, F. (2006) *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, ed. española dirigida por D. Sánchez Meca, trad., introd. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid: Tecnos (se cita como *FP IV*).
- Nietzsche, F. (2014) *Obras completas. Volumen III*, edición dirigida por D. Sánchez Meca, trad. de J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermal, Madrid, tecnos (se cita como *OC III*).

Nietzsche, F. (2016) *Obras completas, Volumen IV*, ed. dirigida por D. Sánchez Meca, Traducción, introd. y notas de J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia, J. B. Llinares, A. M. Navarro y D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016 (se cita como *OC IV*)

Ricoeur, P. (1965) *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Paris: Seuil

Ricoeur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

Sánchez Meca, D. (2018) *El itinerario intelectual de Nietzsche*, Madrid: Ed. Tecnos.

MONICA B. CRAGNOLINI

mcragnolini@gmail.com

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, en la que se desempeña como profesora de *Metafísica*, *Filosofía de la animalidad* y *Problemas especiales de Metafísica*, y como directora de la *Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad*. Es investigadora principal del CONICET. Autora de *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1993, *Nietzsche: camino y demora*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires-1998, 2da edición: 2003, Buenos Aires, Biblos, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, Edición en México como *Moradas nietzscheanas*, México, D.F, Universidad Autónoma de Ciudad de México, 2008, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, Compiladora de «*Quién*» o «*qué*». *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*, Adrogué, La cebra, 2017, *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Adrogué, Ediciones La Cebra, 2014, *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009, *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La cebra, 2008, ***Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005**, *Entre Nietzsche y Derrida. Vida, muerte, sobrevida*, Buenos Aires, La Cebra, 2013. Ha compilado asimismo con R. Maliandi, *La razón y el minotauro*, Buenos Aires, Almagesto, 1998, y con G. Kaminsky *Nietzsche actual e inactual*, Vol I, Vol II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones sdel CBC, Universidad de Buenos Aires, 1996. Es directora de la revista *Instantes y Azares-Escrituras nietzscheanas (ex Perspectivas Nietzscheanas)*, 1992-2000).