



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

NIETZSCHE EN LA CRISIS DEL MARXISMO:
UNA MEDITACION SOBRE EL PODER

TESIS

PARA OPTAR AL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA

PRESENTA:

MARTHA SUSANA DONIS GALINDO

México, D. F. 1982



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Ildelfonso Donís,
padre tan querido
sin cuya pasión de vida
no me habría rebelado
a la amenaza de existir.

I N D I C E

PARTE I

Introducción I

Capítulo 1 1

PARTE II

Capítulo 2 33

Capítulo 3 64

PARTE III

Capítulo 4 94

PARTE IV

Capítulo 5 122

Conclusiones I

Bibliografía XIII

"Hay un instante en la vida de todos los hombres donde uno se pregunta con estupefacción: ¿cómo se puede vivir?"

Nacimiento de la filosofía ...

PARTE I

INTRODUCCION

Nietzsche siempre insistió en la necesidad de tener buenos lectores. En reiteradas ocasiones se ocupó del "arte de la buena lectura", que confluye con el arte de la hermenéutica y, como buen filólogo que era, conservó hasta sus últimos escritos la pasión por la exégesis.

Conocido, y desconcertante, es su estilo aforístico: mediante éste exige del lector la capacidad, a su vez, de ser un buen intérprete, del mismo modo que Zaratustra exige a los hombres superiores batirse con enemigos de su porte. En alguna ocasión, refiriéndose a la buena lectura y, por tanto, a la necesidad de interpretar sus aforismos, señala que el Tercer tratado de La genealogía de la moral es la interpretación del pequeño aforismo que lo antecede.

Una introducción es, en buena medida, una especie de rito de iniciación para internarse en los apretados laberintos de un pensamiento. Y también es el paladeo preliminar de la glosa, que es el escrito en su conjunto, de un título. Del mismo modo que un aforismo requiere de una paráfrasis, del arte hermenéutico, así también un escrito es el desdoblamiento del ceñido guión, que es su título; y la introducción, su prometedor anuncio, o su convi-

te a la renuncia.

El tema en cuestión consta de dos partes. La primera, Nietzsche en la crisis del marxismo es, por un lado, su emplazamiento dentro de cierta época, misma que no se determina con precisión, pero que se origina en la II Internacional y se continúa hasta -- nuestros días, aunque más o menos tiende a alojarse más cómodamente en la década de los sesentas y setentas: Nietzsche como moda teórica, ha desparramado su embriagante fascinación en un tiempo de nihilismo, desencanto y desesperación en el que la historia parece haber dado un revés a expectativas teóricas y vitales de años anteriores.

Por otra parte, el título apunta a lo que de específico tiene su referente. "Crisis" dice "estar en aprietos", "salto a otro lado", la presencia de la negatividad. El marxismo: un guerrero en aprietos al que le faltan armas. Sabe que es cuestión de medir y contraponer fuerzas con el adversario -sabe que es una cuestión de poder- pero una de las trampas que le ha tendido su enemigo es la de hacerle confundir poder con poder político... Abolir el poder económico y político: sí hay que abolirlos. Pero su fijación en ello le ha venido impidiendo ver que el poder se atrinchera no sólo allí, también acaso en muchos de sus mismos exégetas y destinatarios. Es en esta identificación donde requiere de otras armas, donde se aposentan sus carencias y a partir de donde necesita dar un salto para resarcirse.

III

Ahora bien, en lo que toca a este tema, sólo es hasta la última parte que se le aborda. La razón de ello radica en que, como indico en las consideraciones metodológicas (1ª parte), adopto dos ángulos para estudiar la filosofía de Nietzsche: el marco explicativo general del materialismo histórico y una aproximación comprensiva. Así, en lo que concierne al primero de estos ángulos, en la segunda parte me ocupo del entorno histórico-cultural de su pensamiento, gracias a lo cual se me hizo evidente que ésta es, en general, una respuesta al ascenso del poder político prusomarkiano y a las condiciones específicas en que se asentó el capitalismo en Alemania. En la tercera parte analizo, a partir de la crisis del concepto de razón, el cuestionamiento que de la misma hace Nietzsche y de qué modo la vincula al poder.

En lo que se refiere al intento de comprender su filosofía, consideré pertinente, en la última parte, tomar como punto de partida la llamada crisis del marxismo, tanto para ubicar la popularidad que ha adquirido este autor, como para resaltar la importancia de sus planteamientos. De este modo, respecto del poder, apareció con mayor claridad la relevancia de la meditación nietzscheana; así como también sus evidentes carencias. Pero en todo momento ha sido Nietzsche el personaje central, y el marxismo el telón de fondo -o el inconsciente teórico- que alumbra, a la manera del claroscuro, su pensamiento. No se trata, pues, de una comparación

entre Nietzsche y Marx -aunque inevitablemente se impuso hacerlo en varias ocasiones en la última parte-, sino a partir de un marxismo abierto -o, al menos, así lo espero-, apreciar dentro de lo posible las dimensiones de Nietzsche.

Así, siendo el tema del poder mi objeto de interés, utilicé al marxismo para explicar por qué cobra relevancia este problema en Nietzsche (segunda y tercera partes) y la crisis del marxismo como vía para comprender esta cuestión. De modo que no se espere un tratamiento profundo sobre este último tema, sino un punto de referencia, un hilo de Ariadna para no sucumbir en el laberinto nietzscheano.*

Por lo que toca a la problemática del poder, lejos estuvo de mi intención desentrañar su naturaleza, en la medida en que ya Eugenio Tρίας en su Meditación sobre el poder empuñó algunas aproximaciones al respecto; además, comparto el dicho recurrente de Foucault en el sentido de que apenas en nuestro siglo surge el poder como problema teórico, y que en esa medida, su infancia intelectual aún empaña nuestra cabal aprehensión de él.

* Acerca del empleo que doy a los términos de "explicación" y "comprensión", remito al lector a las consideraciones metodológicas (ver capítulo, parte I) donde se retoman algunos planteamientos en tal sentido de Lucien Goldmann.

Así, mi interés se orientó por otro lado, pues la tarea de descubrir su secreta esencia me pareció una tarea excesiva. Pero el problema que Nietzsche se planteó sobre la génesis del poder, con sus canales enigmáticos y sus máscaras, así como la transvaloración como vía para rebasarlo -en suma: descifrar la frase "más allá", que incluso ha decantado en el habla popular-, todo esto, no sólo fue una pasión personal desde mis primeros encuentros con él, sino que lo considero un aporte cultural y filosófico decisivo, incluso para este nuestro mundo colonizado y subdesarrollado, donde estructuras de poder de todo tipo, que se incuban en la familia y en las relaciones interpersonales, y se condensan velada o amenazadoramente en el estado y sus múltiples ramificaciones, -impregnan nuestra vida cotidianamente.

Indagar esto quizá sea inútil; o acaso, como el mismo Nietzsche dijera, el conocimiento total nos lleve a la muerte o a la locura, pero a fin de cuentas, si el valor de la filosofía o del arte -pues también de una existencia estética se trata en él- se midiera por su utilidad, hace tiempo que generaciones enteras no habrían aspirado a la locura de la creación o el conocimiento, -pero habrían muerto de tristeza y estupidez.

Por último, el trabajo no presenta una organicidad a prueba de todo rigor lógico. Sin que tampoco sea una suma de contradicciones deshilvanadas, presenta varios frentes de asedio al pen

samiento nietzscheano. Quise deliberadamente dejarlo así, en virtud de que se acerca más a su espíritu: asistemático y abierto.

Consideraciones metodológicas.

Cuando nos enfrentamos al problema de explicar y comprender la razón de ser de una filosofía determinada, los modos de resolverlo son varios. Uno de ellos sería el tomarla como pieza aislada analizable exclusivamente en sus relaciones internas y sin conectarla, por tanto, con sus condiciones históricas y culturales de producción. Este abordaje se desprende de una visión de la filosofía como cuerpo doctrinario autónomo e independiente, sin conexión necesaria con circunstancias externas a ella y dotada de una dinámica propia que dictaría su problemática desde los límites de su especificidad. De ello resultan historias de la filosofía en las que el estudio de ésta se opera sólo en forma immanente, con temas y problemas inherentes a ella y conectables a lo sumo con su tradición e historia propias, si de sus orígenes se trata, o con las influencias ejercidas en filosofías posteriores, si de su trascendencia nos ocupamos. Así, nos encontramos con "escuelas" o "corrientes" filosóficas que abarcarían uno o varios problemas en torno a un enfoque determinado, con una serie de subdivisiones clasificatorias, todo ello aplicable del mismo modo a un filósofo del siglo XIX como a otro del IV a. C. Tal es el caso, por ejemplo, del racionalismo que igual se predica de Platón que de Hegel. Dentro de esta misma perspectiva, es decir, la que se desentiende de las condiciones históricas y culturales de producción de una filosofía, cabe explicar a ésta, para poner algunos ejemplos, considerándola como una estructura de

terminada, susceptible de ser llenada de contenido según las circunstancias que la rodeen, pero de la que importaría destacar la estructura general, como esquema analítico (de demarcación entre saber y no-saber), pasando por alto dichas circunstancias.¹ Podemos asimismo considerar a la filosofía, como lo hace Heidegger, a saber, como la actividad inacabada e inacabable, aún más, destinada desde la filosofía griega al fracaso, pero que sin embargo hay que recomenzar siempre, a pesar de que nos veamos condenados, en el mejor de los casos, igual que este autor, a escribir inagotablemente sobre el Ser sin lograr siquiera desocultarlo un poco; como la actividad, pues, que intenta desentrañar el ser -- del Ser: filosofía como ontología. Se puede, finalmente, considerar a la filosofía como la búsqueda de la verdad en el reino de las ideas, tal como nos aconseja Platón reiteradamente.

No es mi intención negar la operatividad de estos enfoques. Incluso creo que, con respecto al primer caso mencionado, el recurso a clasificaciones y corrientes es prácticamente inevitable, pues forma parte ya del universo discursivo dentro del que se -- mueve el filósofo para señalar sus objetos de investigación. Por otra parte, considerar a la filosofía como esfera autónoma no se contrapone del todo a ciertas posiciones que se dan en el seno del marxismo y que conceden una independencia relativa a las ideologías, sin abandonar la tesis de la determinación de la ciencia por el ser social.

Así, pues, si bien los enfoques antes señalados tienen cier

to grado de operatividad, conviene, sin embargo destacar que todos ellos comparten una carencia importante, desde mi perspectiva, que es la de ignorar por completo los condicionamientos históricos y culturales de la filosofía. Dichos condicionamientos, a pesar de no ejercer su determinación sobre aquélla en forma inmediata y mecánica, le abren cauces de expresión presentándole - circunstancias y problemas nuevos, sobre los cuales ha de meditar, bien dándoles expresión conceptual,² bien reelaborándolos - teóricamente en vista de una transformación práctica. Además, - esta omisión los hace fragmentarios y con un insuficiente capacidad de explicación.

Ahora bien, lo anterior puede suscitar la objeción de que, al igual que los demás enfoques, el marxismo es una perspectiva más, una escuela de pensamiento nutrida del materialismo francés y feuerbachiano, del socialismo utópico y heredera del método dialéctico hegeliano. Esto plantea el problema de su estatuto científico, del que sólo señalaremos algunas consideraciones generales, que a continuación apuntamos.

En verdad, este método ha proporcionado herramientas de gran utilidad, no sólo en el campo de las ciencias sociales,³ si no también en el de los diversos modos en que se expresa la realidad social, siendo la filosofía justamente uno de ellos. Y lo anterior se debe a que atiende a las condiciones de surgimiento, sea de las expresiones ideológicas en general, o de la filosofía, en particular. Por otra parte, los cambios que ocurren en el se

no de la filosofía puede ser explicados en un grado mayor retrotrayéndolos a su base material. Al respecto, Korsch da un ejemplo: la etapa de la filosofía alemana, posterior a 1848, que los historiadores burgueses suelen denominar "disolución de la escuela hegeliana" -con lo que finalmente poco se explica-, logra esclarecerse mejor analizando la situación concreta de la Alemania posterior a esa época, a saber: la consolidación del poder de la burguesía, el ascenso del proletariado como clase y el establecimiento definitivo del régimen capitalista de producción como sistema económico predominante.⁴ En sentido similar se expresan -- Marx y Engels cuando, criticando el idealismo especulativo de -- los jóvenes hegelianos y el "empirismo abstracto" (materialismo vulgar) de Feuerbach, nos dicen:

"Allí donde determina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, la exposición de la realidad, el medio en que puede existir ...Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor."⁵

Si bien las tesis anteriores podrían ser sometidas a una revisión teórica y empírica, conservan no obstante un grado considerable de validez, debido, en primer lugar, a que el método marxista posee una amplia capacidad explicativa al establecer inte-

rrrelaciones entre expresiones ideológicas y las formaciones sociales en cuestión (lo que involucra evidentemente tomar en conside
ración la interacción entre la tendencia general de la sociedad
y la óptica de clase asumida por un autor). En segundo lugar, -
porque opera con hipótesis susceptibles de verificarse (o falsarse
se) en estudios específicos de un campo cultural determinado.

Ahora bien, dado que en el estudio de un sector cultural, -
el marxismo funciona con la hipótesis de la determinación social
de la conciencia (y, por tanto, del conocimiento), se le ha acu-
sado de caer en una posición relativista, de la que no puede ex-
traerse un criterio de objetividad. La objeción es fuerte y me-
rece la pena tratar de hacerle frente. Cabe decir, en primer --
término, que quienes así interpretan esta hipótesis metodológica
lo hacen considerándola como una aserción a priori, producto de la
ocurrencia de Marx, y es aquí donde radica el equivoco.⁶ Co-
mo él mismo lo señala en el "Prólogo 1859", se trata de un "hilo
conductor", no de una verdad intemporal, válida en cualquier mo-
mento, una guía de investigación, no a priori ni dogmática, que de
debe corroborarse en la práctica, ligada a investigaciones con-
cretas. Así, el estudio particular del modo específico en que -
una sociedad se apropia de su medio circundante "no puede estar dad
o a priori; tiene que ser el resultado de pacientes investi-
gaciones históricas, económicas, culturales, etc. (...) el resul-
tado no está dad 'idealmente' en la tesis general: para llegar o
a establecerlo tenemos que hacer el análisis concreto de situa--

ciones concretas."⁷

Por otra parte, tampoco es el resultado de una ocurrencia, sino la condensación y síntesis enriquecida y reelaborada de toda una serie de corrientes intelectuales y acontecimientos históricos.⁸ En segundo término, sobre el problema específico de la objetividad, conviene decir lo siguiente.

En toda investigación acerca de la realidad, no podemos sustraernos a asumir un punto de vista. Lukács -y Lowy, siguiéndolo- señala que el mismo positivismo, con su pretensión de asumir un punto de vista neutral, de abordar los "hechos desnudos", parte también de cierta concepción de la realidad.⁹ Así, pues, querer asumir un punto de vista enteramente objetivo, desinteresado o neutral, es imposible. Lo que hay que buscar es el mayor alcance explicativo del método, su capacidad de sentar las condiciones para comprender el objeto de estudio y la susceptibilidad de falsación por parte del mismo. Por otra parte, la verdad tampoco es una entidad abstracta a aprehender: es un proceso. En este contexto cabe la aserción de Popper en el sentido de que -- más que buscar LA VERDAD como entidad metafísica, hay que idear teorías hipotético-deductivas que, mediante la falsación, demuestran su temple.¹⁰

Por lo anteriormente dicho, considero que un punto de partida adecuado para el estudio de una filosofía determinada es la hipótesis metodológica del marxismo sobre la determinación de la

conciencia por parte de la sociedad. Sin que por el momento abunde acerca de cómo se da dicha determinación, diré que, a mi manera de ver, el señalamiento de las condiciones materiales de producción de una expresión ideológica es relevante metodológicamente en virtud de que constituyen, no sólo una condición de posibilidad para el surgimiento de una filosofía, sino una condición necesaria. Esto significa que es gracias en gran parte a cierta estructura económica-social que se da determinada producción cultural bajo cierta modalidad temática: la contrapartida metodológica de ello es que para explicar tal producción cultural, hay que señalar sus condicionamientos materiales.

El decir que la estructura económica social es condición necesaria de una filosofía cumple una función explicativa, porque, como se verá más adelante, abraza un campo de estudio determinado mediante estructuras más amplias que dan cuenta de él. Sin embargo, considero al mismo tiempo que, tanto desde el ángulo -- del abordaje metodológico, como desde el de los condicionantes -- sociales para la producción de una filosofía, no basta con señalarlos para comprenderla (lo cual es diferente que explicarla), así como tampoco bastan ciertas condiciones históricas para que dicha filosofía se dé. Es decir, señalar las condiciones históricas de producción de una obra filosófica no basta para dar cuenta de ella como producto cultural específico. O, dicho en otras palabras, si bien las condiciones materiales de producción constituyen una condición necesaria para la emergencia de un pensa--

miento filosófico -y deben ser, por tanto, objeto de consideración en el estudio de ésta, al intentar explicarla-, no son una condición suficiente de dicha producción ni de su inserción en la corriente de cultura como elaboración teórica o ideológica de una época. Ello implica que, en el caso de que me ocuparé en la presente investigación, no se puede decir que Nietzsche tiene importancia en la filosofía, o nos aporta cierto grado de comprensión de la realidad, por haber nacido en la Sajonia prusiana en la época de consolidación de la burguesía y por haberse desarrollado su juventud durante la escalada imperialista prusiana, primero, y alemana (como nación), después. Sin embargo, dejar de mencionar estos condicionamientos, su jerarquía y determinación en la producción nietzscheana, y atender solamente, por ejemplo, a la inserción de este autor en la historia de la metafísica, o a sus aportaciones filosóficas específicas, o a las nuevas vías de investigación que inaugura, me parece que, si bien ofrece cierta comprensión del mismo, no nos explica la elección de los temas que realiza, el cauce de su investigación, el por qué de la aparición de su pensamiento en cierta época, la razón de los cambios que introduce, etc.

El señalamiento de los condicionamientos externos de una filosofía cumple con los requisitos de la explicación, pero no nos permiten comprenderla en su especificidad, es decir, no nos aporta los elementos suficientes para su comprensión. Como señala Lucien Goldmann, comprender una obra filosófica consistiría en -

poner de manifiesto su carácter significativo, "el sentido inmanente de su estructuración (...) demostrando que se trata de estructuras que tienen su propia coherencia." Es decir, la comprensión atendería a los aspectos específicos de una filosofía y, en un sentido más amplio, a su significación y coherencia dentro de la cultura en general, y de la filosofía (como disciplina específica) en particular. Inmediatamente después nos dice este autor en qué consistiría explicar, a diferencia de la comprender: "Explicar es situar esas estructuras como elementos en estructuras más amplias que las engloban. La explicación se refiere siempre a una estructura que engloba y supera la estructura estudiada."

Así, pues, la comprensión se relaciona con la especificidad de un campo cultural determinado o, dicho en términos marxistas, -- con la especificidad de cierta esfera ideológica, como la filosofía, o del pensamiento de un autor en particular. Por su parte, la explicación alude a la exposición de esa estructura más amplia que enmarcaría un pensamiento, un movimiento cultural, etc. Esa estructura más amplia es la económico-social. Veamos cómo expresa Goldmann esta idea: si bien las categorías sociológicas (alude al marxismo) no sirven para comprender una obra artística (pero lo mismo puede decirse de la filosofía), --comprensión que, como dije, implicaba el que se le vea en tanto estructura interna, riqueza y coherencia significativa-- dice asimismo que, no obstante, "para poner de manifiesto esta significación y esta coherencia internas, debo servirme de procedimientos explicativos que implican su inserción en una estructura más amplia, es decir en

una estructura social."¹¹ Explicar una filosofía consistiría en la exposición de la estructura económico-social que la ha generado, estructura que ha sido considerada más arriba la condición necesaria de las producciones culturales; pero dado que la manifestación de estas condiciones no dan de inmediato el carácter específico de un producto cultural determinado, es decir, no lo hacen comprensible en su especificidad, debe procederse al estudio de su "significación y coherencia internas", pero en relación con esa estructura más amplia que resalta su coherencia, su importancia y especificidad.

Considero, por tanto, que, en primer lugar, la estructura económica-social que enmarca un producto cultural constituye la condición necesaria, mas no suficiente, para que surja éste; en segundo lugar, que, en la investigación, la exposición de tal estructura cumple una función explicativa que sienta las bases para comprender el carácter específico y la importancia ("la significación y coherencia internas") de tal producto, en este caso, la filosofía de Nietzsche. Así, como tendremos ocasión de ver, más adelante, si bien la consideración de la estructura económico-social no da cuenta de la estructura interna de la filosofía nietzscheana, permite ver sin embargo que ésta responde en gran medida al brusco asentamiento del capitalismo en Alemania y a la constitución de un aparato estatal totalitario.

Procederé ahora a considerar la categoría de la determinación que la estructura ejerce sobre la producción intelectual. -

Ello se hace necesario tanto porque ésta se ha interpretado en un sentido mecanicista dentro y fuera del marxismo, como porque del modo en que se la conciba se desprenderá la manera de tratar el tema. Se intenta, en efecto, aquí ya no de enunciar simplemente dicha determinación, sino de obtener una mayor precisión acerca de su naturaleza, pues el procedimiento de sólo enunciarla, sin tratar de explicitarla, de exponer el condicionamiento del modo de producción de la vida material sobre los productos culturales, y finalmente de hacer una especie de correlación uno a uno entre dicho condicionamiento y la producción cultural ignora, por un lado, una serie de determinaciones adicionales -que podrían caber en lo que Marx clasificaba bajo los rubros de "circunstancias empíricas, condiciones naturales, factores étnicos, influencias históricas que actúan desde el exterior, etc."¹² - que dan su fisonomía particular, no sólo a la base económica, sino a la cultura misma. Por ello es imprescindible, no sólo asentar que la estructura determina a la superestructura, sino ver con precisión y en forma concreta en qué consiste, no sólo la especificidad de la ideología, sino también cuál es la especificidad de la base misma, cuestión importante para lograr captar también lo que es propio del producto cultural del que nos ocupamos; esto es lo que Marx dice en lo siguiente:

"Cuando se trata de examinar la conexión entre la producción intelectual y la producción material (...) hay que tener cuidado, ante todo, de no concebir ésta como una cate-

goría general, sino bajo una forma histórica determinada y concreta - (...) Si no enfocamos la producción material bajo una forma histórica específica, jamás podremos alcanzar lo que hay de preciso en la producción intelectual correspondiente y en la correlación entre ambas."¹³

Así, pues, es necesario ver la producción material en su -- concreción y especificidad, tomando en cuenta circunstancias que ejercen su influencia sobre aquélla dándole su perfil propio. - Aparte de estos factores externos que modelan la estructura económico-social, podrían mencionarse otro tipo de condicionamientos como, por ejemplo, los psicológicos, los propiamente culturales (en el caso de Nietzsche su ascendencia protestante, sus filiaciones románticas, etc.), e incluso variables desconocidas -- -incluyendo acaso al azar- a las que hay que dar lugar, cuando -- menos en la mención. Si bien el tema lo condiciona la sociedad, no hay sólo una manera de aprehenderlo y reflejarlo. De lo que se trata en una investigación de este orden es de explicar el hecho que se dio, pero que pudo haber sido diferente; "El hecho de que haya sido así y no de ninguna otra manera no puede, pues, ser explicado a partir de una determinación mecánica y rígida, sino a partir de una serie de condiciones, muchas de ellas azarosas e imponderables."¹⁴ Por otra parte, con dicha visión se esquiva -- de paso el problema de elucidar la especificidad de la filosofía que se estudie, cuestión sobre la que también Marx nos llamó la atención -a propósito del arte, es verdad, pero lo mismo puede -

decirse de la filosofía- en el conocido pasaje de la Introducción 1857,¹⁵ asimismo, y para expresarlo en los términos de Goldmann, con ello se renuncia a comprender la "significación y la coherencia interna" de una obra filosófica. Lo anterior implica que el no querer determinar la especificidad de un discurso filosófico_ se acompaña de una renuncia a la determinación de la especificidad de la filosofía en general, con el hábil expediente de arrumbarla en el archivo del desprestigio, o intentando llevar a cabo el proyecto marxista de liquidarla, sin recordar que en ese mismo texto de juventud, Marx exhortaba al partido práctico alemán_ a superar la filosofía realizándola.¹⁶

La determinación.

Si bien es cierto que el marxismo es un cuerpo teórico de carácter científico y político, desde la perspectiva de transformar la realidad,¹⁷ también es verdad que en el conocimiento de una filosofía, pueden tomarse de él planteamientos de orden epistemológico útiles en la explicación de la misma.

En este trabajo voy a ocupar sólo una parte de la teoría -- marxista, la teoría de las ideologías, para fundamentar el método de investigación y exposición que voy a seguir en el estudio de la filosofía de Nietzsche. Sin delimitar de antemano su carácter específico, puede decirse por lo pronto que pertenece al dominio ideológico. Ahora bien, para explicar el por qué de su surgimiento, los temas por los que se orienta y su tónica gene--

ral, será necesario acudir a la base social de que partieron, en vez de intentar una explicación de las ideas por las ideas mismas; y esto lo haré en virtud de la tesis de que la realidad económico-social es condición necesaria del pensamiento. Pero, a la vez, al indicar que quiero ocuparme del carácter específico de su filosofía, significa que no concibo las relaciones entre la estructura y la ideología de una forma mecánica e inmediata.

Al ocuparnos de precisar aquí qué concepto de determinación manejamos cuando decimos que la estructura económico-social "determina" la ideología (o que "el ser social determina la conciencia"), podemos recurrir al análisis de los términos empleados -- por Marx y Engels en la formulación de su concepción materialista de la historia en La Ideología Alemana. Así, puede decirse que términos como "reflejo" y "superestructura" tienen un carácter metafórico y que están basados en analogías; qué, por tanto, dado este carácter suyo, no podemos tomarlos como explicaciones científicas o como pistas para análisis científicos. De aquí se puede concluir, que, debido a que tales metáforas se han empleado como teorías (no respetando, en consecuencia, su carácter de metáforas), es que la teoría de Marx ha sido interpretada en un sentido unilateralmente determinista.¹⁸

Es verdad que debemos someter los textos de Marx a una lectura cuidadosa, tratando de distinguir lo metafórico de lo explicativo a nivel científico y que, en buena medida, el apearse al pie de la letra a estas metáforas ha sido responsable de la in--

interpretación mencionada. De manera que los análisis terminológicos que lleva a cabo este autor son sin duda muy valiosos y clarifican el tema considerablemente. No obstante, considero que no es sólo por esta razón que el marxismo ha desembocado en un determinismo mecanicista. En mi opinión cabrían otras dos razones, una de orden teórico, llamémosla así, y otra de orden político. La de orden teórico, porque, dado que los mismos Marx y Engels ofrecieron material, si no abundante, sí suficiente para aclarar que no era ésa su posición,¹⁹ no cabe explicarse el manejo de una concepción mecanicista del marxismo más que por la influencia que sin duda ejerció el causalismo positivista de las ciencias naturales (y al que no se sustrajeron del todo Marx y Engels tampoco) en la conceptualización de esta categoría, lo cual propició el entronizamiento a priori de esta hipótesis metodológica y su consecuente aplicación en análisis concretos y minuciosos que la corroboren o falseen; es decir, el considerar al marxismo como una ciencia terminada, en realidad como una doctrina dogmática, a la que ya no cabe ningún tipo de ampliación.

Esto último se articula evidentemente con las razones de orden político. Aquí, en efecto, la interpretación mecanicista de tal hipótesis ha cumplido un papel determinado, tanto en las sociedades socialistas donde el Partido es poseedor de la ciencia absoluta (lo que halló en el lyssenkismo su punto extremo), como durante la época de la 2a Internacional, cuando los teóricos reformistas y oportunistas, renunciando a todo intento de esclarecimiento político, de organización proletaria y de una acción re

volucionaria, consideraron que teoría y práctica podían desarticularse (llevando esto a considerar al marxismo como mera ciencia) y, por tanto, que el tránsito hacia una sociedad comunista sería un paso mecánico y automático.²⁰ Así, la tesis de que es debido a la confusión de metáforas con teorías que se da una interpretación mecanicista de la hipótesis marxista, no es del todo correcta, pues podría interpretarse de igual modo el enunciado que el autor de esta tesis considera más cerca del nivel científico, a saber, que son las relaciones sociales de producción - las que determinan el aspecto ideológico, ya que es susceptible de una interpretación mecanicista: sigue en pie la posibilidad de interpretar la categoría de la determinación en ese sentido - por las razones indicadas anteriormente, es decir, por una posición revisionista o reformista en política, o por una renuncia a explicitar de qué tipo de determinación se trata.²¹

Frecuentemente se dice que la determinación histórica no es causal porque es diferente a la que rige en las ciencias físico-naturales, pues en este último caso la determinación se lleva a cabo unívocamente, por condiciones externas y en forma irreversible; pero, si bien es verdad que la determinación que rige en la naturaleza es cualitativamente diferente a la que impera en la sociedad, puede añadirse que ni aun en la naturaleza se da una relación mecánica y rígida entre los fenómenos, pues también los rige el azar: "aun en la naturaleza la presencia de la ley causal es manifestación de un conjunto de hechos aparentemente for-

tuitos, muchos de ellos casi imponderables, que dependen del azar y la casualidad, aun cuando estén ligados por una trabazón interna: es un 'accidente' lo mismo la hormiga que el hombre, aunque, por supuesto, podemos explicar y exponer el modo concreto y las leyes precisas que condicionaron su aparición."²²

Si, pues, ni siquiera en la naturaleza rige esta conexión causal y rígida, menos aún puede ser esto cierto de la determinación que ejerce la estructura económico-social sobre la ideología. En efecto, la relación aquí no se da en forma unilateral, sino reversible y multivocamente; es, en consecuencia, una relación dialéctica en la que, si bien la estructura material es determinante, la ideología tiene a su vez una incidencia sobre ella.

Por otro lado, si bien es cierto que en una sociedad determinada dominan las ideas de la clase dominante, la cultura de ésta se constituye no obstante, en forma problemática, porque en una sociedad dividida en clases, se da también una cultura con elementos contradictorios que hallan su origen en estas contradicciones sociales; esto es especialmente evidente en épocas de transición, pues pueden darse desfases entre el predominio que una clase tiene económicamente y su hegemonía en el plano ideológico; además de tales desfases, se dan a veces fusiones de elementos culturales que pertenecerían teóricamente a clases diferentes (aunque no antagónicas); finalmente, puede suceder en estas épocas de transición que un modo de producción nuevo irrumpa

en forma brusca o se extienda muy rápidamente, caso éste en el - que puede surgir opiniones críticas sobre las nuevas condiciones. A lo anterior, hay que añadir que en el seno de la cultura dominante sus miembros tienden a considerar que su actividad es autónoma, idea que, no sólo problematiza la constitución de la cultura dominante, sino que también hace que la autonomía y especificidad que de hecho tienen las esferas ideológicas, aparezcan en -- forma más radical.

Hay, así, una concatenación muy compleja entre la estructura económico-social y la ideología, dada la capacidad de ésta de reaccionar frente a la estructura. Incluso al interior de la -- ideología se dan repercusiones entre sus distintas esferas; así, por ejemplo, tomando el caso de la filosofía, si bien es indudable la supremacía de la economía, su influencia se ejerce en forma indirecta, sobre un material filosófico preexistente y gene--ralmente a través de la política, la religión, la moral y el derecho. Por otra parte, se da también la situación de que algunos sectores de la ideología se hallan más alejados de la estructura que otros; tal es el caso de la filosofía. Además, aunque en las relaciones de producción se halle la médula de toda la construcción social y la de la integración de los intelectuales en la sociedad, no obstante, no se da una identidad entre la relación -- que tienen éstos con el resto de ella (o específicamente con laclase dominante) y la relación que se da entre las clases fundamentales de cada sociedad; así, en el feudalismo, no puede redu-

cirse la situación del intelectual a la del siervo, si bien la relación de mecenazgo refleje el modelo de señorío y vasallaje; así, tampoco puede reducirse la situación del intelectual en una sociedad capitalista a la del proletario, aun cuando su producción se convierta en mercancía y él sea a fin de cuentas un asalariado; y ello se debe a que: "Entre la situación del intelectual no incorporado a la producción material y la del obrero habrá siempre la distancia que separa a la producción de plusvalía de la producción de ideología, al trabajo 'manual' del trabajo 'no manual' y a una posición estructuralmente antagónica (...) - de una posición estructuralmente ambigua."²³

A causa, entonces, de las razones expuestas más arriba y a la especificidad e irreductibilidad de las distintas esferas de la ideología -especificidad e irreductibilidad debidas a esta -- preexistencia de un material cultural, sobre el que ejerce un tipo específico de transformación, con ciertos medios igualmente -específicos y del que resulta un producto que los reproduce hasta cierto punto, pero también los reelabora y enriquece-, debido entonces a lo anterior, es que no puede decirse que la producción cultural brote en forma directa e inmediata de la estructura económico-social. Las posibilidades de expresión de la estructura son, pues, infinitas. Si bien el tema está socialmente condicionado y modifica, por tanto, la manera en que se transforma el material ideológico anterior, este condicionamiento se da dentro del marco de un campo cultural concreto que impone sus --

propias condiciones y leyes. Por su parte, la ideología incide_ a su vez sobre la estructura sobredeterminándola, sobre todo en_ su forma:

"Es un verdadero juego en el que la realidad material produce una ideología que niega el verdadero carácter de la realidad material idealizándolo, y que luego, a su vez, incide activamente sobre esa realidad, con lo que ésta resulta doblemente negada, esto es, afirmada. - Por eso lo esencial de toda ideología es la afirmación profunda y constante del orden material existente, su justificación suprema".²⁴

Si entonces la economía no es causa mecánica de la historia, si las esferas de la ideología poseen cierta especificidad y autonomía relativa, el problema que surge es el de entender cómo se da entonces la determinación de la estructura económico-social sobre la ideología.

Como se sabe, fue Engels el primero en intentar elucidar este problema aduciendo la categoría de la "determinación en última instancia". A la concepción materialista de la historia se le hizo la objeción de que, si bien es verdad que en la época capitalista predomina el interés material, que en ella la economía es autónoma y que, por tanto, dicha concepción sólo es válida para tal época, no lo es en cambio para la Edad Media o la Antigüedad, pues en la primera predominó el catolicismo y en la segunda la política. Marx contestó a ello que es precisamente la

estructura económica de una sociedad la que explica por qué puede dominar en una formación social dada una estructura no propiamente económica.

Al respecto, conviene mencionar la importante distinción entre papel principal de una fuerza extra-económica (como lo serían la religión o la política en los casos anteriores) y papel determinante de la estructura económica en última instancia. A partir de esta distinción, se hace comprensible que es lo económico lo que, en cierto momento y situación históricos, determina que sea una fuerza no económica la que tenga el papel principal. Es decir, el que la estructura económica tenga el papel determinante no excluye el que en una sociedad determinada una estructura no económica tenga el papel principal; a la vez, el que una fuerza extra-económica desempeñe el papel principal halla su razón de ser en la estructura económica.

El papel determinante de lo económico se esclarece al considerar la racionalidad de las formaciones sociales. Por ello es que es pertinente que nos ocupemos de ello a continuación.

Cuando queremos desentrañar la racionalidad de una formación social dada, no hemos de atender a los hechos y fenómenos superficiales que aparecen en forma inconexa, sino buscar tras ellos los elementos y relaciones fundamentales que constituyen una estructura o sistema; es decir, una totalidad de elementos y relaciones que la conforman. Al proceder así, encontramos ele-

mentos y relaciones, tales como "fuerzas productivas", "relaciones de producción", "clases sociales", "arte", "religión", etc. Ejemplo de una estructura compleja de este tipo es una formación económico-social (el capitalismo, por ejemplo), en cuyo seno podemos encontrar estructuras más simples (v.gr., relaciones de producción) o estructuras dependientes o condicionadas, como la filosofía o la religión; tales estructuras dependientes, sin dejar de estar determinadas, presuponen, como vimos, cierta autonomía.

La racionalidad de tal estructura compleja es estructural; quiere esto decir que se da en una totalidad orgánica, o sea, interviniendo en su conceptualización sus relaciones y dependencias estructurales. Por ello es que no debemos buscarla en un solo elemento abstraído del todo, lo cual excluye que se conciba lo determinante en forma única y exclusiva, ya sea en lo económico, lo político o lo religioso. Sin embargo, lo anterior no significa que lo económico deje de desempeñar en última instancia el papel determinante; pero siempre en el seno del todo y no como estructura aislada. El decir que la estructura económica es determinante en última instancia presupone que existen otras estructuras irreductibles a lo económico, si bien éste las condiciona. Por otro lado, el papel determinante que cumple la estructura económica obedece a que, en la historia social, la producción ha ocupado el lugar central; pues, no sólo se trata de la producción de objetos y de bienes útiles, sino que también, y co

mo ya hemos señalado, debido a que se inscribe en un marco social, "es también producción de relaciones sociales y condición necesaria de todo tipo de producción".²⁵ La estructura económica es determinante en última instancia porque las relaciones que el hombre establece con la naturaleza, en el marco de ciertas relaciones sociales, condicionan el resto. Pero, como señalamos, tal condicionamiento no es unilateral ni mecánicamente causal, sino que se da en el interior de una estructura y por ella.

Debido a lo anterior, no puede decirse que lo económico determine unilateralmente todos los elementos de la estructura en conjunto, incluyendo aquí los elementos de la ideología; ni que determine mecánicamente un elemento aislado, como la filosofía, así como tampoco puede decirse que la estructura en conjunto, o un elemento aislado de ella, se reduzca solamente a lo económico.

En consecuencia, aunque las fuerzas extra-económicas encuentran su explicación en última instancia en lo económico, éste, por su parte, no halla su explicación en sí mismo; ya que, siendo elemento (si bien determinante) de una totalidad, se explicará cabalmente por lo no económico. De ahí la afirmación de que la ideología tiene capacidad de incidir sobre la estructura económica.

Las relaciones entre la estructura económico-social y la ideología no pueden, por tanto, quedar explicitadas diciendo que son dependientes o independientes de manera unívoca. Así, como

señalábamos, lo económico, siendo determinante, está a su vez de terminado -o sobredeterminado- por la ideología; y el que en una formación social concreta no ejerza el papel principal, como en la Edad Media o en la Antigüedad, no elimina su papel determinante. "Así, pues, el papel determinante de una estructura como la económica y el papel principal de esta o aquella estructura no económica sólo puede descubrirse en las relaciones de dependencia de las partes con el todo y de las partes entre sí."²⁶

Tratando de resumir los puntos que intentamos desarrollar anteriormente, diremos lo que sigue. Para abordar la filosofía de Nietzsche, consideramos necesario tener presentes dos objetivos en el curso de la investigación. Por una parte, la explicación de dicha filosofía y, por la otra, su comprensión. Como dije en párrafos anteriores, considero que el método marxista cumple en forma muy pertinente la función de explicar una filosofía, en tanto que atiende a las condiciones externas (económico-sociales) de su emergencia; dichas condiciones son necesarias, no sólo para la producción filosófica (y cultural en general) como hecho histórico, sino que metodológicamente deben señalarse, a fin de explicarla.

Ahora bien, el exponer estos condicionamientos de una filosofía no bastan para comprenderla; así como tampoco, a nivel fáctico, son suficientes para que se genere un nuevo discurso filosófico. De ahí el intento de hacer explícita, tanto la categoría de la determinación, como el de justificar que, a pesar de -

no ser mecánica, era necesario seguir considerando que la producción material es determinante; para ello, traté de precisar un poco la categoría de la "determinación en última instancia".

Si, por tanto, queremos, además de explicar una filosofía, comprenderla, dado que las determinaciones económico-sociales -- son condición necesaria, mas no suficiente, de su aparición en la corriente cultural de una época, es preciso ver en qué consiste su estructura interna, los métodos específicos que emplea para abordar y/o resolver uno o varios problemas, de qué modo se inserta en la producción cultural de una época, qué nuevos horizontes descubre, así como de qué manera reelabora y transforma el material cultural precedente.

Por lo que toca a la categoría de la determinación, después de revisar a varios autores, se advierte que tan sólo se la ha determinado negativamente. Así, no es causal, puesto que es ámbito humano y no rige, por tanto, la causalidad de las ciencias naturales; no es mecánica, y, por la misma razón, se la distingue de las ciencias físicas; no priva en términos absolutos -- a veces es principal, a veces "en última instancia"--, pero, se añade, la economía es conceptualmente anterior a lo demás.

Para finalizar esta sección yo quisiera formular dos observaciones. La primera es que, independientemente de que la estructura determine (léase: causalmente) a la conciencia, sin duda se advierte que ésta posee elementos --cuya cantidad y cualidad, y -

grado de su relación, toca al investigador fijar- que guardan -- cierta relación con la estructura, relación cuyo grado también - fija la investigación; por otro lado, al realizar una investiga- ción sobre el pensamiento de un autor, el esclarecimiento de la_ estructura económico-social permite, en verdad, explicar el cur- so "este".

La segunda observación se halla emparentada con la anterior, y es la que sigue: después de la primera formulación de esta te- sis en La ideología alemana, han sucedido acontecimientos de or- den teórico que han mostrado que entre el sujeto y el objeto de_ conocimiento hay infinidad de mediaciones, aparte de las socia-- les. En efecto, una disciplina como el psicoanálisis ha mostra- do que en la aprehensión de la realidad operan estructuras prove- nientes de la conformación psicológica del sujeto, que a su vez_ tiene que ver con las relaciones dinámicas familiares, el deseo_ y la afectividad (entre otros elementos). Por otra parte, pensa- dores como el mismo Nietzsche han mostrado que la búsqueda de po- der es un factor que interviene en el conocimiento, y que el ju- deocristianismo ha sido decisivo, más aún que los factores de or- den económico, en el estilo de ser de todo Occidente. De manera similar Weber, retomando a Nietzsche, apunta que el capitalismo_ es en gran medida una ética y una visión del mundo, y no tan só- lo un modo de producción de la vida material. Emparentado con - esta línea se halla, en términos generales, el estructuralismo - al plantear la autonomía absoluta del conocimiento, el ejercicio

de análisis estructurales inmanentes y el predominio de la estructura sobre la historia, lo cual nos aproxima, según la expresión de Goldmann, a la comprensión de un autor, pues, a la vez que se aborda la estructura interna de un pensamiento, hay también un intento de explicación de su razón de ser al insertarlo en un campo cultural determinado.

Así, considero que la categoría de la determinación social de la conciencia es útil como marco general metodológico, como contorno explicativo que da cuenta de las líneas generales de un pensamiento, pero nada más. Por otra parte, me parece importante señalar que tanto en el término "determinación" como en la frase "en última instancia" se advierte el último reducto de un afán de defender la noción de causalidad en ciencias sociales. Esto tiene antecedentes históricos: la causalidad natural permitió -- asestar, tras una encarnizada lucha, el golpe definitivo a la cosmovisión feudal. Sin embargo, considero que, aun cuando hay que reconocer los indudables beneficios aportados por las ciencias naturales, habría que repensar esta categoría pues, como decía, en el mismo empleo del término "determinación" hay resabios causales y reduccionistas: la determinación como "origen", "provocación" o "motivo" ha dado lugar precisamente a la incómoda teoría del reflejo que tanto desprestigio --y, sobre todo, errores-- le ha aportado al marxismo.

Sin duda la teoría de las ideologías fue un golpe filosófico a Hegel y un golpe de orden político al capitalismo: sospe---

char del discurso burgués, desarmar sus nudos y espejismos, y diseñar un proyecto de lucha y transformación fue una empresa gloriosa. Pero se ha caído en una exageración al elaborar una ontología materialista unilateral que convierte a la esfera económica en fuente primigenia ontológica y a la ideología en un pálido eco de ella, a la manera como Platón concibió a la Idea como dotadora de ser y a las cosas sensibles como su vaporoso residuo. Así pues, si bien en este trabajo hay un empleo recurrente de ella -por razones sobre todo de comodidad teórica-, considero que es conveniente repensarla antidogmática y desapasionadamente en función de análisis sobre las relaciones -y las no-relaciones- entre la conciencia y la estructura material, haciendo a un lado todo reduccionismo.

²¹ De hecho, la primera vez que Marx y Engels formularon tal hipótesis lo hicieron, como dice Garaudy (loc. cit.) en una forma un tanto mecanicista. Véase asimismo La Ideología Alemana, pp. 25-27, 31 y sig. 41 y s.

²² LABASTIDA, J., op. cit., p. 86

²³ PERUS, F.; op. cit., p. 24

²⁴ SILVA, L.: op. cit., p. 44. V. también cap. I *passim*; J. Labastida, op. cit. pp. 36-87 y F. Perus, op. cit. cap. I.

²⁵ A. Sánchez Vázquez. Filosofía de la praxis, ed. cit., p. 279; en sentido similar se expresa Karel Kosik cuando nos dice: "la teoría materialista (...) parte del concepto de que el todo social (la formación económico-social) es formado y constituido -- por la estructura económica. La estructura económica crea la -- unidad y la concexión de todas las esferas de la vida social", - cf. Dialéctica de lo Concreto, Editorial Grijalbo, S.A., México, 1967, pp. 130-131.

²⁶ Ib., pp. 279-280

NOTAS

- ¹ Tal sería la concepción de Eugenio Trías en La Filosofía y su sombra (citada en la obra del mismo autor, Teoría de las Ideologías, ed. Península, Barcelona, 1975, pp. 21, 147, 97-98, 114-115).
- ² Según Hegel, la filosofía es "'su época captada en conceptos'", cf. el prólogo a la Rechtsphilosophie, citado por KORSCH, K.: Marxismo y filosofía, Ediciones Era, México, 1971, trad. Elizabeth Beniers, p-28
- ³ Acerca de la objetividad del método marxista en ciencias sociales, v. LOWY, M.: "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales" en Sobre el método marxista, Ed. Grijalbo, -- S.A., México, 1974. Acerca de la cientificidad del método dialéctico en la economía, cf. GARAUDY, R.: Introducción al estudio de Marx, Ediciones Era, S.A., México, 1975, pp. 87, 117, 121, 128, 132 y ss.
- ⁴ KORSCH, K.: loc. cit.
- ⁵ MARX, K., ENGELS, F.: La Ideología Alemana, Ediciones de Cultura Popular, S.A., México, 1974, traducción de Wenceslao Roces, p. 27
- ⁶ Ver, por ejemplo, la obra de Eugenio Trías, Teoría de las Ideologías, ed. cit. p. 27, 57, 60 y s, 65-71, 82, 85, 95 y ss.
- ⁷ LABASTIDA, Jaime: Producción, Ciencia y Sociedad: de Descartes a Marx, S. XXI, México, 1976, pp. 46-47.
- ⁸ Dice Korsch: "el material intelectual acumulado por Hegel es sólo una de las corrientes que Marx y Engels han hecho desembocar en el ancho río de su nueva teoría materialista de la sociedad. Tomaron de los historiadores burgueses del período de la restauración el concepto de clase social y el de lucha de clases, de Ricardo la fundamentación económica de las contraposiciones _

de clase, de Proudhon la proclamación del proletariado moderno como única clase realmente revolucionaria, de los acusadores feudales y cristianos opuestos al nuevo orden económico nacido de la revolución del siglo XVIII el desenmascaramiento sin contemplaciones de los ideales liberales burgueses, (...) del socialismo pequeño-burgués de Sismondi la aguda descomposición de las contradicciones irresolubles del moderno modo de producción; de los iniciales compañeros de viaje de la izquierda hegeliana, particularmente de Feuerbach, el humanismo y la filosofía de la acción; de los partidos políticos obreros contemporáneos -los reformistas franceses y los cartistas ingleses- la importancia de la lucha política de la clase obrera; de la Convención francesa, de Blanqui y de los blanquistas la doctrina de la dictadura revolucionaria; de Saint-Simon, Fourier y Owen todo el contenido de sus metas socialistas y comunistas: la subversión total de los fundamentos de la existente sociedad capitalista, la eliminación de las clases y de las contraposiciones de clase y la transformación del estado en una mera administración de la producción." Véase: Karl Marx, Editorial Ariel, Barcelona, 1975, traducción de Manuel Sacristán, pp. 256-257.

⁹ LUKACS, Georg: Historia y Consciencia de Clase, "¿Qué es marxismo ortodoxo?", Editorial Grijalbo, S.A., México, 1969, trad. Manuel Sacristán; LOWY, M.; op.cit., pp. 10-20.

¹⁰ POPPER, Karl: La Lógica de la Investigación científica, Madrid, Edit. Tecnós, 1973, cap. I.

¹¹ LEFEBVE, M; ECO, U.; GREEN, A. et al.: Sociología contra psicoanálisis (Coloquio), Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1974, pp. 233, 237.

¹² MARX, K.: El Capital, vol. III, citado por PERUS, Françoise: Literatura y Sociedad en América Latina, Siglo XXI Editores, México, 1976, pág. 22. También mencionan este tipo de condicionamientos Marx y Engels en La Ideología Alemana, pp. 19 y 676-677 (sección de textos suprimidos).

¹³ Historia crítica de la teoría de la Plusvalía, citado en PERUS, F.: op. cit., p. 12 En igual sentido se expresa Labastida - cuando nos dice: "Tan es sociedad capitalista la norteamericana como la francesa; pero sus condiciones particulares, su modo de disponer de esa estructura o base económica, el grado de desarrollo de la misma, etc. son distintos; y, por principio, ya por ello tan sólo, distinta también la forma ideológica que asume la

superestructura que sobre ella se levanta.", op. cit., p. 39.

¹⁴ LABASTIDA, op. cit., p. 82.

¹⁵ MARX, K.: Introducción general a la crítica de la economía política (1857), Ediciones pasado y presente, México, 1977, p. 69. Nos dice: "la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya están ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables."

¹⁶ MARX, K.: "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en Los anales franco-alemanes (en colaboración con Ruge), Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1973, p. 108, y también Korsch, Marxismo y filosofía, ed. cit., pp. 50-52.

¹⁷ SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo: Filosofía de la Praxis, Editorial -- Grijalbo, México, 1972, pp. 42 y ss, especialmente p. 47.

¹⁸ Tal es la tesis manejada por Ludovico Silva, op. cit., pp. 24-41.

¹⁹ ENGELS, F., "Carta a Bloch 21 IX 1890", "Carta a K. Schmidt, 27 de oct. de 1890" y "Carta a K. Schmidt del 5 de VIII de 1890" en Correspondencia, citado por GARAUDY, R., op. cit., pp. 69-70; y también, ENGELS, "Carta a W. Borgius, 25-'-1894", citado por F. Perus, op. cit., p. 18. De Marx pueden mencionarse aquel pasaje de la 4a sección de la Introducción de 1857, ya citado, así como sus burlas a Voltaire queriendo escribir la Henriade, para no ser menos que Homero, puesto que, en la época del primero, ya se había rebasado a los antiguos en cuestiones de mecánica, cf. GARAUDY, R., op. cit., p. 70.

²⁰ Contra esta concepción mecanicista reaccionaron con razón --- Korsch, Lukács, Gramsci y otros, recalcando la necesidad de acen-
tuar el carácter revolucionario del marxismo. Véase KORSCH, K.: Marxismo y filosofía, passim, especialmente pp. 35-40. 45-47, 50 y s, 58, 60, 64 y ss; y también, SANCHEZ VAZQUEZ, A.: op. cit., pp. 43 y s, 47 y s, así como su prólogo al libro de Korsch antecitado, pp. 9-18.

PARTE II

La Alemania de Nietzsche.

En 1844 nace Federico Nietzsche en la Sajonia prusiana, en el mismo año en que estalla la huelga de los tejedores de Silesia y cuatro años antes de las insurrecciones de 1848. Su infancia y juventud transcurren en los años del desarrollo galopante del capitalismo en Alemania, y la publicación de sus primeras obras coincide con la unificación nacional de los estados alemanes bajo la égida prusiana y con la inauguración del imperialismo alemán. Esbozemos ahora el panorama histórico de Alemania, a fin de comprender en qué contexto se desarrolla su vida y su obra.

Alemania, que hasta el siglo XVI poseía ricas ciudades en las que había un intenso movimiento comercial (Augsburgo, Nuremberg, Colonia), y que habían logrado unificar sus intereses en la poderosa Liga Hanseática, se va sumiendo a lo largo de los siglos siguientes en un atraso económico, político y cultural considerable, debido a diversas circunstancias históricas. El descubrimiento de América y la ruta marítima de las Indias la habían arruinado, pues habían apartado de ella el comercio internacional y de Oriente, beneficiando, en cambio, a las potencias del litoral atlántico. Esta circunstancia, junto con el fracaso de las revueltas campesinas de 1525, habían dado como resultado el fortalecimiento de la desmembración política y, por tanto, de los príncipes alemanes, a la vez que había quedado privada de sus elementos revolucionarios. La Guerra de los Treinta Años (1618--

1648) dejó un saldo de 10 millones de muertos y un país arruinado moral y económicamente. El Tratado de Westphalia, que daba fin a esta guerra, la dejó más inconexa que nunca. Y, mientras Alemania vivía durante este tiempo, y hasta principios del siglo XIX, sumida en la decadencia económica y en la impotencia para recuperarse, la revolución industrial transformaba a Francia e Inglaterra, las cuales pasaban progresivamente del artesanado a la manufactura y luego al estadio fabril.

A principios del XIX, Alemania sigue rigiéndose por una economía agraria en la que subsiste la servidumbre; se encuentra -- desunida económica y políticamente y los pequeños estados se gobiernan aún bajo formas feudales. La revolución francesa y la entrada de los ejércitos napoleónicos, la creación de la Confederación renana (1806), a la que se integraron varios estados alemanes, así como la vejatoria derrota sufrida por Prusia en Jena (1806) tuvieron gran resonancia, pues todo ello contribuyó a destruir el ya socavado Imperio alemán, a minar los cimientos del sistema feudal y a sembrar ideas libertarias.

El hecho de hallarse desunificada económica y políticamente tuvo una importancia decisiva, no sólo en el modo específico en que se instaura el capitalismo como régimen de producción dominante, sino también en la manera en que se transforma el estado prusiano absolutista, así como en la peculiar actitud de la burguesía ante las clases conservadoras.

Como se señaló anteriormente, la serie de circunstancias -- históricas adversas prolongaron la desmembración de Alemania, lo cual hizo que se hallara notablemente atrasada a principios del siglo XIX en comparación con otras naciones. Lo anterior dio como resultado una implantación tardía del capitalismo, la cual sigue, según Trotsky, la ley del desarrollo desigual y combinado:

"El desarrollo desigual, que es la ley más general del proceso histórico, no se nos revela, en parte alguna, con la evidencia y la complejidad con que lo patentiza el destino de los países atrasados. Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados véanse obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual se deriva otra (...) [la] ley del desarrollo combinado, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la combinación de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas."¹

Tal es la situación de Alemania sobre todo durante la primera mitad del siglo XIX, pues, mientras en varias regiones -Renania, Sajonia, la orilla izquierda del Rhin y Silesia- había un desarrollo industrial considerable, en otras, especialmente en el campo prusiano, privaban relaciones feudales heredadas de varios siglos atrás. En Prusia estas contradicciones se expresaban también políticamente en el hecho de que, mientras los puestos dirigentes del aparato estatal estaban en manos de una aristocracia reacia a todo cambio y a la que se concedían privilegios -

especiales, el Estado se veía obligado a hacer concesiones a una burguesía pujante y a tomar medidas acordes al desarrollo económico; así, la promulgación en 1818 de la libertad de industria y comercio, con la que se abolían los límites aduaneros interiores, y la creación en 1834 de la Unión Aduanera (Zollverein), mediante la cual se unificaban los intereses comerciales de casi todos los estados.

La tardía implantación del capitalismo en Alemania dio como resultado el que aquí, a diferencia de Francia e Inglaterra -donde la unidad política precedió al desarrollo capitalista industrial-, la unidad económica se anticipa a la política y ésta aparece como la realización definitiva de aquélla: así, el Zollverein fue primero que el Norddeutscher Bund, la exclusión económica de Austria antes que su exclusión política y los estados del sur ingresaron en el Parlamento aduanero antes de que se formara el Imperio. Asimismo, como señala Lukács, el hecho mencionado -hizo que el problema de la unidad nacional se convirtiera en el problema central de la revolución burguesa, mientras que en aquellos lugares que ya se han consolidado en naciones, la misión de la revolución burguesa es despojar al Estado nacional de los vestigios feudales y capacitarlo para satisfacer las necesidades de la burguesía.²

En Prusia, otra de las consecuencias de la desmembración y de la tardía implantación del capitalismo fue que éste no surgió en oposición al estado feudal absolutista, sino que incluso se -

desarrolló fusionado con éste.³ Así, es el Estado el que toma las medidas económicas que favorecen a la burguesía, y él también quien realiza la unidad nacional.

Esta preeminencia de la instancia política, que a su vez propiciara la constitución de un Estado omnipotente, fue sin duda decisiva en la configuración del pensamiento nietzscheano; o, hablando con más propiedad, en algunos de los temas de su filosofía, entre los que pueden mencionarse las relaciones entre cultura y poder, entre creación y poder, o bien sus brillantes indagaciones sobre la génesis y morfología del poder en cuanto tal. Pero de esto me ocuparé más adelante, en la 4a parte de este trabajo. Lo que de momento quisiera apuntar es que la meditación que realiza sobre el poder -y, en forma menos recurrente (sobre todo en la época de madurez), aunque no menos palpable, el poder político- aparece en su obra desde períodos tempranos. De esta manera, Sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza superior (1872) es una ardiente defensa de la cultura en contra de la educación masiva implementada por el Estado; en línea similar se inscriben las Consideraciones intermedias, así como El nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia griega (1873), obra ésta que forma parte de sus estudios sobre la era presocrática y que, a partir de ella, defiende a la cultura de un Estado masificador y propulsor de la "cultura general" y del afán estéril de erudición; en fin, El nacimiento de la tragedia es una obra que, si bien transita sobre todo en la cultura griega, a partir de una visión schopenhaueriana, está también una honda preocupación sobre el devenir de Alemania, pues si

bien el enfrentamiento entre la cultura y el saber es encarnado - en la figura de Sócrates, los enemigos son sobre todo Hegel y el Estado prusiano.

Sin embargo, volviendo al contexto histórico de Alemania, en este período, veamos de qué modo se constituyó el Estado prusiano y qué impacto tuvo tal proceso en las distintas clases a fin de - aproximarnos en forma más precisa a Nietzsche.

En Alemania, y en Prusia específicamente, debido a la tardía implantación del capitalismo y a las condiciones especiales en -- que surgió el Estado prusiano, mismas que se delinean más adelante, tanto la burguesía como el Estado prusiano mismo adquirieron una fisonomía muy peculiar pues, mientras la burguesía alemana no se adueñó del poder económico y político más que muy parcialmente, el Estado prusiano asumió tareas que en términos ortodoxos no eran de su competencia, como la de ser el artífice de la unidad nacional.

Si bien el estado absolutista nace en Prusia desde el siglo XVII, su base de apoyo es, aparte de su aparato burocrático, más una nobleza terrateniente -cuyos excedentes económicos provienen del trabajo servil- que el equilibrio entre ésta y la burguesía, debido a que esta clase se halla escasamente desarrollada.⁴ En - segundo lugar, el Estado absolutista se transformó junto con la burguesía y terminó asumiendo sus intereses, sin que ésta tuviera necesidad de tomar el poder; en parte, por miedo al proletariado

y también debido a que la nobleza terrateniente transformaba sus fundos en empresas capitalistas, al mismo tiempo que la burguesía se fortalecía económicamente. De modo que, en mucho menos de un siglo, el Estado prusiano, de un estado semi-feudal que era a --- principios del siglo XIX, se transformó en uno capitalista, si -- bien sobredeterminado por sus escasamente remotos antecedentes -- feudales. Así, a inicios de la revolución industrial en Alemania (1850), la burguesía ya había abandonado sus proyectos de hegemonía política.

Otra de las consecuencias de la desunificación fue que, desde el punto de vista económico, la ausencia de unidad política y, consecuentemente, de un poder político central fue un factor importante, ya que, en la medida en que la plusvalía se realiza en forma nacional⁵ y necesita, por tanto, de un mercado interno (previa expropiación y proletarización de un sector de la población), la ausencia de éste en Alemania, debido a la desmembración política en pequeños estados autónomos e independientes,⁶ retrasó notablemente su desarrollo económico: de hecho, Alemania poseía ya desde fines del siglo XV una incipiente industria manufacturera y extractiva de minerales, e incluso, a fines del siglo siguiente, había en las ciudades una clase cada vez mayor de dependientes asalariados y jornaleros.⁷ Sin embargo, debido a la estrechez de -- los mercados locales, que la desunión económica y política generaba, tales industrias se estancaron y aquellos trabajadores desposeídos no pudieron emplearse en las industrias. A nivel político,

la independencia y autonomía de los estados alemanes y la consecuente falta de una monarquía absoluta que centralizara el poder, impidió que se diera, sino en forma muy tardía, esa conciliación temporal entre la burguesía y la aristocracia terrateniente, en la que la primera se desarrolló económicamente y participó indirectamente en el poder.⁸

Ahora bien, al decir que no existía una monarquía absoluta - que actuara como órgano unificador, no se excluye en modo alguno el hecho importantísimo del desarrollo de un Estado absoluto en uno de los dos estados alemanes más importantes: Prusia. Como señala Perry Anderson, el que, gracias a diversos acontecimientos históricos, Prusia pudiera constituirse y consolidarse en una monarquía absoluta durante los siglos XVII, XVIII y bien entrado el XIX, fue determinante para que la unificación política se hiciera por medio de las armas prusianas y bajo la égida del dominio agrario junker.⁹ El viejo sueño de los liberales de las guerras de liberación (1813) que persistió hasta la fundación del Imperio, - el sueño de unificar Alemania por la libertad, no pudo llevarse a cabo, en parte debido a la actividad vacilante de la burguesía, - pero también porque sólo el poder político centralizado en Prusia tenía la capacidad de realizar tal empresa, gracias a la eficacia de su aparato burocrático, al poder militar sobre el que se asentaba y al apoyo decidido de una aristocracia terrateniente.

Este estado de cosas se gestó desde el siglo XVII, cuando el Estado de los Hohenzollern tomaba una serie de medidas tendientes

a favorecer a la nobleza, a restar poder a las ciudades y a eliminar todo tipo de oposición social. Así, se estableció una dualidad fiscal entre la ciudad y el campo, que impidió su unión y con siguiente oposición al estado; se eximió a la nobleza de impuestos, lo cual frenó el incipiente desarrollo de las manufacturas urbanas. Más tarde, cuando la derrota que Napoleón infligió a Prusia en la batalla de Jena mostró al Estado prusiano la necesidad de renovación, éste tomó en sus manos la dirección de la economía. Así, en 1807, decreta la abolición de la servidumbre; en 1818, la libertad de industria y comercio; y es gracias también al Estado prusiano que se logran unificar los intereses comerciales de gran parte de los estados alemanes con la creación de la Zollverein (Unión Aduanera, 1834).

De ahí que el camino que toma el capitalismo prusiano es muy diferente al de Europa occidental pues, a diferencia de éste, la edificación del mismo se realiza en fusión con el estado absolutista. A principios del siglo XIX, la burguesía en Prusia se hallaba muy poco desarrollada, debido en parte a la dualidad fiscal de que había precisado la construcción del absolutismo, la cual había generado un estancamiento de las manufacturas urbanas, reforzado por la impunidad fiscal de que gozaba la nobleza. Por ello es que en Prusia, así como en la mayor parte de Alemania, prevaleció el Verlag-System (sistema de trabajo a domicilio).¹⁰

Para el siglo XVIII, el resto de los estados alemanes que podían rivalizar con Prusia en el liderazgo político de Alemania --

(Sajonia y Baviera) habían perdido toda oportunidad de alcanzar--
lo.¹¹ En toda Europa, el Estado absolutista era en esencia un a-
parato político regido por la aristocracia, que existía gracias -
al poder social de la nobleza. En la fragmentada Alemania, sólo_
las regiones que tuvieran una clase terrateniente económicamente_
fuerte y estable podían ser base de un absolutismo que pudiera ri
valizar con las monarquías europeas más poderosas.

Desde el siglo XVIII Prusia reúne los requisitos necesarios_
para aspirar a la supremacía política en Alemania: fuerte económi_
ca, política y militarmente, desde el siglo XVIII cuenta además -
con el apoyo de los junkers, a tal grado que éstos siguieron ocu-
pando durante buen tiempo las jerarquías más elevadas del ejérci-
to y la burocracia, y continuaron gobernando a la población rural
en sus distritos recolectando directamente los impuestos de los -
campesinos (2/5 de sus ingresos). Sin las presiones intranobilia_
rias (que sí se daban en cambio en las monarquías occidentales),_
más poderosa que las ciudades y señora de sus campesinos, la cla-
se de los junkers estaba más unida a su Estado que ninguna otra -
en Europa. La unidad burocrática y la autonomía rural estaban in
creíblemente reconciliadas. Con estas bases, el absolutismo de -
la clase terrateniente prusiana tenía un enorme potencial de ex--
pansión.¹²

La invasión napoleónica sacudió los cimientos del Estado pru-
siano. Se entró en la era de reformas impulsada por Stein y Har-
denberg, que beneficiaron sobre todo a la burguesía y a los jun--

kers. La servidumbre quedó formalmente abolida en 1807. La reforma agraria, que se implementó entre 1810 y 1816, intensificó la miseria en el campo, pues, a cambio de la emancipación legal, los campesinos se vieron despojados de 1 millón de hectáreas y obligados a pagar 260 millones de marcos en compensación a sus amos por su nueva libertad. Todavía hacia 1865 seguían pagando la deuda. De hecho, la emancipación legal fue un instrumento de despojo de tierras campesinas, ya que se quitaron a los antiguos siervos sus tierras comunales. Resultado de ello fue que se agrandaron las tierras señoriales y que se creó una gran masa de campesinos desposeídos que se retuvieron a disposición de los junkers por estrictas ordenanzas legales. La burguesía se vio también favorecida, en tanto podía ahora adquirir tierras y acceder a las profesiones de la nobleza, así como acumular capital, en la medida en que se proclamó la libertad de industria y comercio y se concedió mayor autonomía a las ciudades.

A partir de la reforma agraria de Hardenberg (1816) el campo se fue transformando. Ya para mediados del siglo XIX, 45% de los bienes señoriales estaban en manos de burgueses, y los junkers que permanecieron en el campo poseían ahora extensiones de tierra más grandes y productivas, gracias a compras hechas a otros nobles, y al despojo de tierras campesinas de comunas y pequeñas propiedades. Todo el sector agrícola entró en una fase de expansión y prosperidad entre 1815 y 1864. Los nuevos latifundios eran ahora cultivados por labriegos asalariados y eran cada vez más empresas capitalistas ortodoxas.¹³

Con todo, todavía hacia 1830, Prusia seguía siendo un país_ atrasado que apenas se desprendía del régimen feudal. A pesar - de la promulgación de la ley de 1818, que suprimía las aduanas - interiores y establecía la libertad de industria y comercio, ha- bía que esperar aún para que se diera una acumulación de capita- les. Comparada con Renania, Silesia o Sajonia, era un país po-- bre y con una escasa concentración industrial, sin mencionar a - Inglaterra, respecto a la cual se hallaba notablemente atrasada.¹⁴

A tal estadio de desarrollo comercial e industrial corres-- pondían las clases sociales. La clase dominante seguía siendo - la nobleza, dueña de las tierras más extensas; la gran burguesía se hallaba apenas en vías de formación; las clases medias lleva- ban una existencia mediocre; el campesinado había sufrido un em- peoramiento de su existencia; finalmente, el proletariado se en- contraba en formación paralelamente al desarrollo industrial. Carecía de protección y organización, estaba explotado por patro- nos y era víctima de la competencia extranjera. La burguesía, - buscando una mayor acumulación de capital, tenía que recurrir a_ la continua disminución de salarios y a aumentar constantemente_ la jornada de trabajo.¹⁵

Poco a poco, el ritmo de la producción y circulación de mer- cancías se fue incrementando. La prosperidad industrial y comer- cial, favorecida por un aumento de población y con los efectos - de las ganancias territoriales obtenidas por Prusia en el Congre- so de Viena (1815), hizo que se diera una rápida extensión de --

las vías de transporte y comunicación.

Premisa para el desarrollo económico de Alemania a partir - de 1850 y de la hegemonía prusiana a nivel político fue la creación de la Unión Aduanera en 1834 bajo la iniciativa de Prusia. Abarcaba a todos los estados limítrofes de Prusia y constituyó un poderoso organismo económico. Gracias a ella, se impulsó el desarrollo industrial, comercial y de transportes, pues se facilitaba el tráfico de mercancías, la industrialización progresiva del país, la concentración de la población en las ciudades y la muerte de los oficios. Con ello se daba fin al status de Prusia como país esencialmente agrario.

La Unión Aduanera fue un paso importante hacia la unidad nacional y un triunfo político para Prusia; ya que, gracias a que poseía un poder estatal centralizado, podía ahora conducir a Alemania y enfrentarse al poder imperial. Pero para ello se precisaba que el desarrollo económico exigiera la unificación política y que se diera la coyuntura propicia para llevarla a cabo.

El modo de producción capitalista se asienta en Prusia (y en Alemania en general) con una rapidez impresionante. En efecto, pasó casi sin interrupción del artesanado a la producción fabril en menos de cien años, mientras que Inglaterra y Francia habían pasado en un lapso mucho mayor del artesanado a la manufactura y de ésta a la producción fabril. Ello dio un sello particular a la burguesía prusiana, pues tuvo que plantearse varias -

tareas en forma casi simultánea: por una parte, la unificación - de intereses económicos, que logró con la Unión Aduanera en 1834;¹⁶ por la otra, la unidad nacional que, si bien era una antigua exigencia, no fue sino hasta el siglo XIX que apareció como una necesidad; asimismo, las aspiraciones de la burguesía a convertirse en clase hegemónica se vieron frustradas por el hecho de que, al tiempo de ella, y no después de ella, había nacido un proletariado organizado y cada vez más vigoroso, contra el cual tenía - que luchar, en vez de hacerlo su aliado. No fue el caso, como - en Francia, de que la burguesía ahí pudo reivindicar y plantear - sus intereses en forma universal.

De esta manera, la burguesía en Prusia y en toda Alemania, se vió obligada a pactar con la nobleza, en vez de luchar contra ella, a fin de hacer frente a un proletariado que amenazaba con sustraerle sus recientes conquistas. En fin, puede decirse también que la dirección por la que se orientó la nobleza estuvo de terminada por esta manera especial de asentarse el capitalismo - en los países alemanes, ya que la nobleza se transformó junto -- con la burguesía en la clase burguesa en general. Como vimos, - anteriormente, los junkers se transformaron de terratenientes -- feudales en propietarios capitalistas. Por ello fue que la burguesía no pudo resolver revolucionariamente la cuestión agraria - en las revueltas de 1848, traicionando a las clases populares. - El proletariado tampoco pudo presidir una revuelta campesina, -- pues carecía aún de fuerza, además de que la ausencia de un cen-

tro de operaciones, debido a la desmembración política, lo impedía; por otra parte, carecía en su mayoría de una verdadera conciencia de clase.

La amenaza de que el proletariado rebasara los límites de la revolución de 1848 hizo, pues, que la burguesía prusiana abrazara la causa conservadora, renunciara a su hegemonía en el plano político y viera en Prusia el único poder ordenador capaz de poner fin a la subversión.¹⁷ Así y todo, las constituciones relativamente liberales que se promulgan en Prusia y Austria le permiten compartir un tanto el poder, así como las disposiciones jurídicas facilitan su desarrollo en el terreno económico.

En las revueltas del 48 las tropas prusianas aplastaron los focos de insurrección en todas partes. De nueva cuenta, el Estado prusiano fue el vencedor en las mismas. Y de ello sacaron beneficio la burguesía, la nobleza y el Estado mismo: éste en la centralización creciente del poder político y su papel rector en la economía; la burguesía vio fortalecerse su poderío económico, aunque su participación política siguió siendo secundaria; una parte de la nobleza siguió conservando sus privilegios, logró ponerse a tono con los cambios que se producían y continuó gozando del prestigio social de su linaje aristocrático. Ahora se trataba de emprender la unificación, pero fue bajo las condiciones y en provecho de Prusia. Para ello ésta necesitaba vencer a Austria a fin de poder implantar la unificación con base en su organización burocrático-militar, y apoyada por las dos clases pose-

edoras del reino de los Hohenzollern, los junkers y la gran burguesía renana.

A partir de 1848 se desarrollan vertiginosamente la industria, el comercio y las comunicaciones. Para 1860 la industria alemana sobrepasa ya a la francesa y en el decenio entre 1890 y 1900 alcanza casi a la británica. Lo mismo puede decirse de la productividad en la agricultura; pues, mientras durante la primera mitad del siglo XIX Alemania se hallaba por debajo de EEUU, - el Reino Unido y Francia, a partir de 1850 se incrementó su productividad agrícola de tal forma que ya para 1910 sobrepasaba a la del Reino Unido; esto se debía sobre todo a la mecanización y al empleo de abonos. Con ello logra Alemania incorporarse durante este período al comercio mundial.

Al acelerado desarrollo industrial, corresponde un incremento paralelo del proletariado fabril, el cual permaneció desorganizado entre 1848 y 1860 tras la represión de que fue objeto tanto por parte del estado como de la burguesía industrial, temerosa, como vimos, de verse obligada a renunciar a sus conquistas económicas y dispuesta por ello a aliarse con la clase terrateniente. Sin embargo, poco después la clase obrera logra en pocos decenios reivindicaciones importantes.

Lo anterior es de suma importancia para el desarrollo del pensamiento nietzscheano porque desde ya puede advertirse que la fulgurante instauración del capitalismo en Alemania, la moda-

lidad que adquirió el estado prusiano y la peculiar dinámica que se dió entre las diversas clases dieron lugar en gran medida al rechazo de Nietzsche hacia el mundo burgués, a la amenazante vivencia que tuvo de un estado omnipotente y a la necesidad de retornar idealmente a épocas pretéritas. El proceso de industrialización, que conllevaba el empuje de la clase obrera y el maquinismo, la fiebre del trabajo y un patriotismo fomentado por el Estado, así como también los hacinamientos propios de las incipientes urbes capitalistas, las campañas de educación masiva y una vida tensa y competitiva, le llevaron a detestar en bloque a todo lo que el cosmos burgués significaba: desde a la propia burguesía hasta las corrientes socialistas. Claro que tal aversión procedía en gran parte de su extracción de clase y su formación cultural, del luteranismo y de su exacerbada sensibilidad. Pero más adelante (próxima sección y parte III) habrá ocasión de detenernos más en esto.

Otro elemento que sin duda intervino en su desesperación ante su entorno social -del que evidentemente sólo captaba los elementos supraestructurales (el fenómeno del poder y la decadencia del cristianismo)- fue el quietismo y la impotencia de aquel clima que le rodeara desde su más tierna infancia: el de la pequeña burguesía. Si la gran burguesía participaba a medias del poder político, la mediana y pequeña burguesía se hallaban aún más alejadas de éste. Tal situación no era nueva: desde el Congreso de Viena habían sido defraudadas en sus aspiraciones a una mayor participación, pues la reacción desencadenada eliminaba toda po-

sibilidad de que se reconocieran los derechos populares y se promulgara una constitución. Los acontecimientos subsiguientes ---Wartburg (1817) y Hambach (1832)-¹⁸ no hicieron más que reforzar su impotencia política, lo cual las llevó a asumir una indiferencia cada vez mayor hacia las cuestiones públicas. Económicamente ya no representaban tampoco una fuerza importante: el artesano, por la competencia de las fábricas, muere por completo entre 1860 y 1870; la industria desplaza a las pequeñas ciudades, importantes anteriormente por su papel de capitales minúsculas: "La pequeña burguesía no es más que una categoría pasiva, que se limita a llevar una vida virtuosa y desprecia a los obreros que trabajan con sus manos, pero sin embargo se incrementa, a la vez que decae su papel activo, por la multiplicación de los empleados, técnicos y administrativos medios (...)"¹⁹

Nietzsche crece y vive rodeado de esa pequeña burguesía ávida de asemejarse a la nobleza, marginada del proyecto histórico alemán, codiciosa de los logros económicos de la burguesía, y sobre todo reducida al inmovilismo y la esterilidad. Vitalmente tiene pocas alternativas: sumergirse en la mojigatería, la ciega sumisión a cualquier instancia y el oportunismo; su conducta se halla regida por un resentimiento corrosivo, hipócrita y por demás acusador. Todos estos elementos serán reelaborados y meditados por Nietzsche, cuya obra desde esta perspectiva, no sólo es una respuesta al creciente poder del Estado prusiano, sino también una huida desesperada de ese mundillo impotente y resentido de la pequeña burguesía.

Así pues, la Prusia de los primeros años de Nietzsche es la de los preliminares de la revolución de 1848, en la que murió el romanticismo político de los liberales y la que abrió la puerta a una reacción política que habría de irse mitigando progresivamente. Como ya se ha dicho, la burguesía no pudo dar por terminada su revolución, en tanto junto con ella se había desarrollado el proletariado, por lo cual tuvo que dejar el poder a las -- clases tradicionales; éstas, por su parte, si bien conservaban -- una ideología heredada de otros tiempos, empezaban ya a compartir el nuevo modo de vida que la rápida expansión de las recién implantadas condiciones económicas imponían.

La infancia y juventud de Nietzsche transcurren durante la extensión y desarrollo de un nuevo modo de producción que, si -- bien las décadas anteriores habían preparado,²⁰ en los años comprendidos entre 1850 y 1870, se da un desarrollo casi geométrico de la industria, el comercio y los transportes:

"Hacia 1865, Prusia poseía las dos terceras partes de las máquinas de vapor de Alemania y los mayores -- bancos, y producía las nueve décimas partes del arrabio y del carbón y la mitad de los tejidos alemanes; la producción del Ruhr pasó de 1,9 millones de toneladas en -- 1850 a 4,3 millones en 1860; de -- 1851 a 1857 se construyeron 27 altos hornos de coque en el Ruhr, -- donde, en 1862, el 76,3 por ciento de arrabio se fundía con ayuda del coque (...)"²¹

Esto haría de Prusia el centro económico de Alemania, polarizando en torno suyo a las economías del resto de los estados alemanes. Así, la industria se concentraba en Renania (donde está el Ruhr), Silesia y Sajonia, parte de las cuales era prusiana; asimismo, las redes ferroviarias se hicieron en atención a la red prusiana, con lo cual se constituiría un mercado económico alemán en beneficio de Prusia. El sistema de comunicaciones ya no se orientaría hacia Italia y Austria, como antaño, sino hacia Alemania del Norte.

Gracias a ello, la burguesía prusiana pudo ver satisfechos sus intereses económicos, lo cual le permitió tolerar el autoritarismo político. De hecho, la Constitución de 1849 le permitía cierta intervención en los asuntos políticos, pues gracias al sistema electoral de las tres clases, se consagraba la preeminencia de los grandes contribuyentes. Esto le permitía tener una participación restringida en las decisiones políticas; restringida, porque solamente tenía derecho de presentar quejas y de votar el presupuesto.

Por lo que toca a la nobleza, cabe decir de ella que, al igual que el Estado prusiano, se hallaba sobre-determinada en cuanto a su modo de vida, actitud e ideología por sus no muy remotos ancestros feudales, pero que, también igual que éste, era ya miembro de esa misma clase social a la que tanto despreciaba.²² La actitud aristocrática que conservó la nobleza, debida a la prolongada hegemonía de que había disfrutado y a que logró incor

porarse a las nuevas condiciones económicas, hallaba su contrapartida en el hecho de que el resto de las clases, incluyendo a la burguesía, continuaban considerándola superior. De ahí, en parte, la aceptación del militarismo y la elevada estima de que gozaban los militares en la sociedad: su linaje era aristocrático. El mismo Nietzsche, agudo crítico de su tiempo, habrá de conservar cierta actitud admirativa hacia la aristocracia.

Volviendo al problema de la unificación alemana, el vigoroso desarrollo económico de estos años hacía evidente la necesidad de realizar la unificación política, cuya ausencia era ya un anacronismo, pues la existencia de un mercado nacional permitiría la realización de la plusvalía y una mayor circulación de mercancías, lo cual exigían con urgencia las condiciones económicas. En esta tarea habría de enfrentarse Prusia a su rival político, Austria, y Francia, como plataforma internacional desde la cual aglutinar los diversos particularismos. La manera de implementarlo a nivel interno consistió en la exaltación del germanismo y del sentimiento nacional. Testigo crítico de ello serán varios pasajes en la obra nietzscheana, especialmente la primera de las Consideraciones Intempestivas.

La exaltación del germanismo y el nacionalismo tomó desde la época de las uniones estudiantiles (Burschenschaften) visos de irracionalismo y antisemitismo. Sin embargo, esta ideología reivindicaba también los anhelos, si bien aún imprecisos, de una burguesía deseosa de adquirir poder económico y de participar en

la vida política. Más que las guerras de liberación (1813), Wartburg y Hambach²³ significaron un auténtico enfrentamiento con los poderes feudales cuya decadencia ya habían hecho patente la Revolución Francesa y la Confederación Renana. Además, estas manifestaciones liberales fueron las precursoras del movimiento de la Izquierda hegeliana, de la que Marx se nutrió en su temprana juventud.²⁴

La Prusia que conoce Nietzsche es, pues, la de un desarrollo económico galopante, de un Estado potente que busca acrecentar su poder y de una nación que hallará su configuración política unitaria bajo las armas.

De los estados alemanes, Prusia era la única que reunía las condiciones económicas y políticas necesarias para llevar a cabo la unidad nacional. Por una parte, porque gracias a sus adquisiciones territoriales, poseía un vasto poderío económico que la colocaba a la cabeza de Alemania; políticamente, porque desde dos siglos atrás había logrado construir un aparato burocrático y militar que le permitía asumir el liderazgo político en la unificación.

Dadas las condiciones históricas de Alemania, la unidad nacional no pudo ser un logro de la burguesía; por ello es que la cesión del poder político a la nobleza llevaba implícita su aceptación de un régimen autoritario y militarizado que cumpliría dicha tarea histórica.

El camino que siguió el Estado prusiano para ello fue, primero, el de la exclusión económica de Austria, por medio de la Unión Aduanera, (Zollverein) en la que ésta no pudo participar a pesar de sus diversos intentos. La Zollverein era, además, dado el papel preponderante de Prusia, una eficaz arma de control sobre aquellos estados que intentaran mantener sus particularismos.²⁵ En segundo lugar, y a ello asistimos en esta época, se trataba de aislarla políticamente, lo cual se llevó a cabo gracias al desarrollo económico de Prusia, al hundimiento económico y político de Austria, y al enfrentamiento final entre ambas, cuyo desenlace a favor de Prusia permitió el que ésta reorganizara la antigua Confederación de 1815 según sus intereses.

A favor de Bismarck estaba el hecho de que tras estos acontecimientos se ganó a la mayoría liberal, gracias a sus esfuerzos por la unificación (que empezaban a cristalizarse con la creación del Norddeutscher Bund) y a su política económica librecambista. Esta última favorecía a la burguesía industrial, que rechazaba el proteccionismo austríaco.

El nuevo estado que se creó tras la derrota austríaca logró integrar finalmente a la burguesía y a la nobleza. Es entonces cuando, según Engels,²⁶ se inicia la política bonapartista de Bismarck, que se hace más definida sobre todo tras la creación del Imperio Alemán. La monarquía bonapartista surgió "desde el momento en que ya no se trataba de defender a la nobleza del empuje de la burguesía, sino de defender a todas las clases poseedoras fren

te al empuje de la clase obrera (...)"²⁷

En efecto, después de la fundación del Imperio Alemán, la -- clase obrera empezó a manifestar un vigor extraordinario. Así, - el electorado socialista aumenta de 102,000 votos en 1871 a ---- 350,000 en 1874; de 480,000 en 1877 a 549,000 en 1884. Lo ante-- rior se debió al desarrollo de la gran industria, al consecuente_ aumento del número de obreros y a una mejor organización y traba- jo de propaganda, resultantes de la fusión de lassalleanos y eis- enachianos en 1875. No poco tuvo que ver en ello la crisis econó mica de 1873 que provocó numerosas huelgas (212 en 1871, 248 en - 1872 y 260 en 1873, todas reprimidas) y aumentó el desempleo.²⁸ - Esto dio lugar a que Bismarck recurriera a una represión política -así, la ley de excepción contra los socialistas en 1878-, a la - vez que se vió obligado a realizar una serie de concesiones a la_ clase obrera. Ello tenía que ser así, ya que el Estado capitalis ta -y no otra cosa era el Estado bismarckiano- no es un simple -- instrumento de la clase dominante, dado que "en tanto centro rec- tor de la sociedad, debe también expresar y sintetizar, aunque de manera subordinada, los intereses de las clases dominadas, a ries go de que, al no hacerlo así, se trueque imposible el mantenimien to del orden."²⁹

Así, Alemania como nación era fruto de la guerra y de la im- posición desde arriba de la burocracia, el ejército, las tradicio nes y el espíritu prusianos. Habían sido los príncipes, y no las diversas fuerzas sociales, quienes habían concertado el nacimien-

to del nuevo Imperio.

Esta circunstancia imprimiría una fisonomía particular al -- país recientemente fundado: la importancia de los militares y de un militarismo de noble estirpe; la aceptación por parte de la -- misma burguesía liberal de la fuerza y la violencia, la conver--- sión del nacionalismo a ideología de la derecha: el imperialismo_ y expansionismo alemanes, nacen con el apogeo de la política de - Bismarck; pronto, las clases dominantes cobran conciencia de que_ la prosperidad de Alemania depende de su conquista de nuevos mercados y fuentes de materias primas.³⁰ Un clima de esta naturaleza favorecía la exaltación pangermanista:

"Un nacionalismo aún joven, exacerbado por las resistencias con las_ que se topaba en un mundo ya organizado, se volvía al bien común de las clases dominantes y, entre --- otras cosas, un medio de afirmación para una burguesía industrial diná mica, pero frustrada de honores y_ de poder." 31

La vida lúcida de Nietzsche transcurre en una época - dominada por el poderío prusiano, en el que destaca no sólo su -- preponderancia económica, sino su aparato estatal, cuyos pilares_ son la burocracia y el ejército. Su vida se desenvuelve en esta_ atmósfera autoritaria, militarizada, represiva, en la que los individuos son educados para el sometimiento.

A ello contribuía en parte la educación en escuelas y univer_

sidades, en las que se inculcaba la disciplina, el respeto de -- las jerarquías, y el nacionalismo; pero también el protestantismo operaba como fuerza cultural importante en este proceso. Desde -- tiempos de la Reforma, la libertad se había convertido en un va-- lor "interno" que podía armonizar con la servidumbre; la obediencia a la autoridad se consideró requisito para la salvación; y el trabajo y la pobreza como bendiciones del Señor. De ello resultó una introversión de los reclamos de libertad y de razón, un aisla-- miento de la realidad social y una idealización de la cultura. De este modo, las clases cultas, durante varias décadas, impotentes -- para incidir en la realidad social, debido a su aislamiento se -- realizan en el arte, la ciencia, la filosofía o la religión:

"Estos dominios se convirtieron para ellos en la 'verdadera realidad', -- trascendiendo así la miseria de las condiciones sociales existentes. -- Constituyan un refugio para la ver-- dad, la bondad, la belleza, la feli-- cidad, y lo que es más importante, -- para un temperamento crítico que no podía incidir en lo social."³²

Cabe añadir como factor adicional en el desarrollo de este -- espíritu servil y sumiso del alemán aquel que menciona Lukács, a -- saber, que la prolongada dispersión de Alemania en pequeños esta-- dos generó una vida mezquina, estrecha, carente de horizontes, -- que, a la vez que reforzaba la supeditación al monarca, reducía -- las posibilidades de adoptar una actitud crítica.³³

NOTAS

¹ TROTSKY, León: Historia de la revolución rusa. Vol. 1, Juan -- Pablos Editor, México, 1972, p. 24.

² LUKACS, Georg. El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, Edit. Grijalbo, 1975, -- PP. 30-37. La Norddeutscher Bund (la Confederación de Alemania septentrional) se creó en 1867. Era un estado federativo con poder federal y de coerción. Prusia asumió los poderes efectivos. Mediante la creación de esta confederación se progresó a nivel político hacia la unidad nacional. La Zollverein (Unión Aduanera) se constituyó en 1834; debía abarcar a todos los estados limítrofes con Prusia.

³ TAKAHASHI, Kohachiro. "Contribución al debate" en SWEEZY, DOBB et al. La transición del feudalismo al capitalismo. Madrid, Arriach Editorial, 1973, p. 104.

⁴ En este aspecto el proceso alemán fue distinto del francés o el inglés. Para la conformación del Estado nacional o absolutista - v. LEAL, Juan Felipe. La burguesía y el Estado mexicano. México, Ediciones El Caballito, 1974, pp. 20-22

⁵ "el grado de desarrollo del mercado interior es el grado de desarrollo del capitalismo en el país" LENIN, V.: El desarrollo del capitalismo en Rusia, citado por Jaime Labastida. op. cit., - p. 69 n.

⁶ Hacia 1802 "Los restos de despotismo feudal todavía tenían influjo en Alemania y eran tanto más opresivos cuanto que estaban divididos en una multitud de mezquinos despotismos que competían entre sí. El Imperio estaba constituido por Austria y Prusia, los Príncipes electores, 94 príncipes eclesiásticos y seculares, 103 barones, 40 preladados y 51 ciudades imperiales, en suma, lo integraban casi 300 territorios." V. Herbert Marcuse. Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social. Alianza Editorial, Madrid, 1972, pp. 18-19. La autonomía política prevaleció hasta la fundación del Imperio (1871). Incluso después uno de los principales objetivos de la política bismarckiana fue integrar los particularismos de los estados del sur. Según Jean Marie Vicent, no otra cosa fue la "Kulturkampf" (v. Fetichismo y Sociedad. Ediciones Era, México, 1973, p. 101)

⁷ cf Maurice Dobb. Estudios sobre el desarrollo del capitalismo. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, pp. 148-149.

⁸ "En realidad, pues, la monarquía absoluta era la expresión de un compromiso político entre la nobleza y la burguesía, compromiso mediante el cual se zanjaban las diferencias reconociendo ambas el poder absoluto del monarca." Labastida, op. cit., p. 72 - n. Pero, como apuntamos, si bien esto es cierto de Francia e Inglaterra, no lo es exactamente en el caso de Alemania.

⁹ "Prussia" en Lineages of the Absolutist State, NLB, Londres, -- 1975, p. 237

¹⁰ Según Marx, este sistema no revoluciona verdaderamente el orden feudal de producción; aunque opera como tránsito, no revoluciona el régimen anterior, sino que lo presupone y mantiene (El Capital, t. III, p. 323 de la Edición del FCE, México, 1972); la referencia la hace DOBB, M.: op. cit., p. 155; la tesis de que es esta vía de establecimiento del capitalismo en Prusia es del Prof. K. Takahashi, op. cit., p. 105. Según este autor, el capitalismo en Prusia, en tanto tuvo que edificarse en base a una fusión con el absolutismo, se desarrolló en forma opuesta al de Europa occidental, es decir, "como un proceso de transformación del capital comercial con trabajo a domicilio (...) en capital industrial." l.c.

¹¹ P. Anderson, op. cit., pp. 246-260

¹² Ibid., pp., 264-265

¹³ Ibid., pp., 273-274. Respecto del proceso de capitalización en el campo, ver Eric Hobsbawm. Las revoluciones burguesas. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1971, pp. 270-272

¹⁴ "En relación con Inglaterra, la industria tenía medio siglo de atraso respecto del maquinismo, y es así que en 1831 el 10 por ciento de los telares seguían siendo accionados a mano, el 82 por ciento contaban con fuerza hidráulica, y sólo el 6 por ciento funcionaban a vapor. Este lento progreso del maquinismo permitía al artesano resistir la competencia de las fábricas. La situación

era semejante para el comercio, que a consecuencia del escaso desarrollo de la industria y de los medios de transporte, se hacía aún en buena medida por medio de carretas, de mozos de cordel y en las ferias." Cf Auguste Cornu. Carlos Marx y Federico Engels, del idealismo al materialismo histórico. Buenos Aires, Editoriales Platina y Stilcograf, 1965, p. 21.

15 Ibid., p. 22

16 Es decir, fue el Estado absolutista quien la implantó, pero en buena medida se debió a las presiones que la burguesía venía ejerciendo en forma creciente desde las guerras de liberación. Para un recuento del liberalismo en Alemania durante la primera mitad del siglo XIX, v. la obra citada de Cornu, pp. 15-47

17 Desde 1830 se extendieron en Alemania el socialismo y el comunismo, y empezaron las primeras sublevaciones del proletariado alemán. En un principio coexistieron el liberalismo y las corrientes socialistas, pero ya hacia 1848 estaban lo suficientemente escindidos como para que la burguesía viera en el proletariado un enemigo al cual combatir.

18 El 18 de octubre de 1817 se reunieron en Wartburg profesores y estudiantes provenientes de todos los estados alemanes para expresar sus aspiraciones a la libertad y unidad nacional y manifestar se contra el particularismo y absolutismo de los principados. -- Años más tarde, el 17 de mayo de 1832, 25 000 personas exigieron la unidad nacional y un régimen constitucional en Alemania. Ambos movimientos, de orientación liberal y nacionalista, fueron reprimidos severamente.

19 VARIOS. La época de la burguesía, tomo 27 de la Historia universal Siglo Veintiuno, compilado por Guy Palmade. Siglo XXI, -- Madrid, 1976, p. 152.

20 De hecho, como se indicó al inicio de esta sección, se dieron algunas condiciones para que se gestara el MPC desde unos siglos atrás. Sin embargo, circunstancias históricas adversas, también señaladas, y la desmembración de Alemania determinaron una implantación tardía del mismo.

- 21 La época de la burguesía, ed. cit., pp. 254 y s. Hacia 1870 - en Prusia se extraían 23 de los 26 millones de toneladas de carbón que se extraían en total; producía 9/10 de la fundición y de las 5 regiones industriales alemanas, 4 estaban en territorio prusiano.
- 22 Mutatis mutandis esto es lo que dice Perry Anderson del Estado prusiano: "el Estado alemán era ahora [hacia 1870] un aparato capitalista, sobredeterminado por su ancestro feudal, pero fundamentalmente homólogo a una formación social que en los albores del siglo XX estaba dominado masivamente por el modo de producción capitalista (...)" op. cit., p. 278
- 23 El movimiento nacional y liberal salido de las guerras de liberación exaltaba el germanismo como poder aglutinador para poder realizar la unidad nacional. Se apoyaba en las uniones estudiantiles (Burschenschaften). Según Marcuse, en la obra ya citada, este movimiento liberal tenía un contenido racista e irracionalista que las aproxima a la ideología de las Volksgemeinschaften fascistas (pp. 177 y ss). Muy distinta es la opinión de Cornu, quien tiende a resaltar su lado liberal (v. op. cit., pp. 18, y s, y -- 24).
- 24 De las Burschenschaften, según Cornu, nació la Unión de los Intransigentes. Tras la fiesta de Hambach (ver nota 18) nació la Joven Alemania, de la que se siguieron la Liga de los Proscritos, la Liga de los Justos y la Izquierda hegeliana (op. cit., pp. 19, 26 y ss, y 33 y ss).
- 25 Tal era el caso de los estados del sur: Baviera, Württemberg y Baden. En las diversas tentativas de Austria por ingresar en la Unión Aduanera (Zollverein), Prusia acudió a la amenaza de sanciones económicas. Lo mismo sucedió cuando Napoleón III buscó -- contrarrestar el Norddeutscher Bund (ver nota 2) con un Südbund - (es decir una confederación de los estados sureños). V. el tomo citado de la Historia universal Siglo Veintiuno, ed. cit., pp. 257, 265
- 26 Contribución al problema de la vivienda en MARX-ENGELS. Obras escogidas, tomo I, Moscú, Edit. Progreso, 1971, pp 584 y s

27 "Prefacio a La guerra campesina en Alemania", adición al Prefacio para la 3a edición, en MARX-ENGELS. Obras escogidas, tomo I, p. 627

28 La época de la burguesía, ed. cit., p. 282. No obstante, el socialismo se orientó gradualmente hacia posiciones menos revolucionarias: "el movimiento socialista del decenio de 1880 ya no espera la pronta instauración de una nueva sociedad. Su éxito entre una importante capa intelectual no debe enmascarar su ausencia todavía limitada entre las grandes masas obreras, bastante indiferentes. Las doctrinas revolucionarias de algunos de sus componentes no deben hacer olvidar su orientación reformista en la práctica diaria, su integración en el juego electoral y parlamentario. En la medida en que predica la revolución, se consagra a una paciente propaganda y no a una insurrección romántica." (Ibid., p. 212)

29 LEAL, J.F.: op. cit. p. 17

30 El nacionalismo, como vimos, fue utilizado como un poder unificador para realizar la unidad nacional. El tardío ingreso de Alemania al reparto del botín colonial daría un espíritu especialmente agresivo a sus conquistas coloniales y de mercado. Basado de ello sería un poderoso ejército y un reforzamiento ideológico de contenido nacionalista.

31 VINCENT, J. M.: op. cit., p. 102

32 MARCUSE, H.: op. cit., p. 20

33 LUKACS, G.; op. cit., p. 32

El contexto cultural de la filosofía nietzscheana.

En la primera parte se vio que para dar cuenta del surgimiento de una filosofía es necesario analizar qué tipo de estructura económico-social constituye la base material de aquella. Sin embargo, ahí mismo se puntualizó que la estructura económica, si bien es condición necesaria de un pensamiento, no basta en modo alguno el tomarla en consideración para comprenderla. Es necesario para ello tomar en cuenta las mediaciones y hacer también un análisis inmanente de la obra. En esta sección he intentado apuntar brevemente algunas de estas mediaciones.

Al tratar de ubicar a Nietzsche en el campo cultural y filosófico he llegado a la conclusión de que tiene una perspectiva más aristocrática, y acaso nostálgica de la nobleza feudal, que burguesa. En este sentido, difiero de la opinión de Lukács, en el sentido de que la filosofía nietzscheana es una polémica contra el marxismo y contra el socialismo: es decir, no niego que hay en su obra un virulento ataque contra el socialismo, pero hay también, por un lado, un rechazo de los valores burgueses igualmente violento así como una profunda nostalgia por un mundo irremediablemente carcomido por el tiempo.

Por el momento histórico en que nace, el rápido asentamiento del capitalismo en un país atrasado, por sus orígenes familiares, formación religiosa y cultural, Nietzsche no asume una

defensa unilateral de la burguesía; es decir, si bien puede decirse que tendencialmente la justifica, hay a la vez en su obra un señalado matiz aristocratizante. ¿Por qué, si no, llega a veces a justificar la esclavitud? ¿Por qué la mirada nostálgica puesta en el siglo VI a. C. (momento sintomático en el que también se inauguraba un nuevo modo de producción)? ¿Por qué emprender un viaje hacia los países atrasados del sur? ¿Por qué habla del genio o el superhombre y los vincula a la aristocracia? Por otro lado, los ataques contra la razón van dirigidos contra Hegel y la clase que de algún modo representa: la burguesía.

En todo caso, el hacer este tipo de afirmaciones no permite comprender el contenido de una filosofía, aunque sí explica en qué circunstancias ha visto propiciada su aparición, ha tomado de ellas algunos temas sobre los cuales reflexionar y explorar posibles soluciones. Sin embargo, el enfoque adoptado, el estilo e incluso las soluciones mismas son el producto de una multiplicidad de factores que el autor sintetiza; de dichos factores la estructura económico-social es fundamental, mas no fundante o, dicho en otras palabras, no es suficiente.

Al igual que Heráclito, que pudo percibir las contradicciones del nuevo orden de cosas que en su tiempo se consolidaba, - el esclavismo; en buena medida en virtud de que pertenecía a -- una sociedad próxima a desaparecer y que se resistía al cambio, a la vez que se le presentaba como dato ineludible y obsesivamente presente, y, por tanto, que en virtud de ello asumió un -

punto de vista crítico y certero en muchos aspectos, así también Nietzsche, nacido en una época de crisis, añorando un pasado -- perdido para siempre, pudo captar las contradicciones de su tiempo y meditó sobre problemas, como el poder, la culpa y la representación, que aún hoy laceran el alma del hombre moderno.

Nietzsche nace, pues, en un período convulso: tiempo el suyo de crisis social y desencanto donde la confusión predominaba en todos los niveles.¹ Socialmente había un caos indiscernible: la burguesía, dueña parcial del poder económico, se plegaba ante el estilo de vida y el poder político de la nobleza, a la vez que en lugar de combatir contra ella para arrancarle el poder, se aliaban ambas contra el proletariado. Culturalmente -- también se daban contradicciones: por una parte, una serie de -- corrientes del pensamiento -- desde el protestantismo y la Ilustración hasta el romanticismo -- habían destacado la libertad del individuo; sin embargo, al mismo tiempo, las necesidades económico-sociales y la configuración del Imperio alemán habían dado lugar a la constitución de un aparato estatal burocrático y autoritario. Así, al lado del discurso racional y liberal de la teoría política, la filosofía y la literatura, la realidad cotidiana y la vivencia individual eran la de existir asfixiados -- por la maquinaria opresiva del Estado.

Así, la vida de Nietzsche -- sobre todo la infancia y juventud, épocas decisivas en la vida individual -- transcurre en el corazón de un tiempo inarmónico y confuso, donde la burguesía --

buscaba puestos cómodos en la Alemania feudal y se integraba en el Estado feudal y militar de la nobleza, y donde ésta a la par que aquélla, se enriquecía y adoptaba la vía capitalista, dándose así una "colusión del feudalismo y la finanza".² Por otra parte, a nivel cultural la burguesía tampoco había sido capaz de crear un estilo y cultura propios, de imponer la libertad de pensamiento y la igualdad democrática: la razón moderna, resultante de la democracia, de la confrontación de opiniones y de la libre competencia de los individuos en igualdad de circunstancias (al menos nominal), esta razón moderna, pues, era ahí superficial: había quedado circunscrita en manos de filósofos sin posibilidad de incidir sobre lo real, con lo cual la razón quedaba como una exclusiva conquista teórica y no, también, como un logro social. Así, ante el cinismo burgués que vociferaba la consigna de la razón, y su práctica es la represión y el despojo, nace el discurso de la razón decepcionada.

A nivel social la situación era también caótica; además de privar valores contradictorios, las relaciones sociales se mezclaban confusamente: junto a las relaciones de vasallaje y honor social estaban aquéllas basadas en el mercado y el dinero. Hegel, que había expresado las aspiraciones de una Alemania ansiosa de la unidad y la libertad organizada racionalmente, había sido absorbido por el Estado prusiano y la cultura académica.

²El aborto de la Revolución de 1848 fue, pues, el aborto de la formula-

ción espiritual de Alemania, al mismo tiempo que de la unidad y la democracia." 3

La juventud de Nietzsche transcurre en una época donde rige una centralización creciente del poder que realiza el Estado prusiano, coadyuvada por esa incapacidad de la burguesía. Para lograrlo el Estado tomó el modelo administrativo y burocrático de la nobleza. Con ello la vida cotidiana quedó impregnada de un sentido riguroso, a la vez que sumiso: el Estado ejercía un control omnipresente sobre los individuos, a través de un nutrido ejército y una apretada jerarquización social, herencia ambos de la aristocracia feudal de los Hohenzollern.

No es de menospreciarse el cauce que a este estado de cosas daban ciertas actitudes a que daba lugar el protestantismo. En efecto, el protestantismo sentó ciertamente las bases para la libertad individual al liberar al individuo de la autoridad eclesiástica; pero al mismo tiempo el protestantismo propició, sobre todo en Alemania, la dependencia y la sumisión. En tal sentido se expresa Lukács cuando señala que el movimiento de la Reforma en Alemania sentó las bases para una actitud servil, típica por lo demás del súbdito alemán, incluyendo al intelectual, ante las pequeñas tiranías de los principados alemanes.⁴ De manera similar se expresa Max Weber cuando señala que la Reforma no significó solamente la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, sino el hecho de que el poder protestante habría -

de intervenir "en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa la conducta individual."⁵

Tales apreciaciones tienen su buena dosis de validez en la medida en que, por una parte, ya desde Lutero se concede al gobierno secular una supremacía en asuntos de religión, y ésta se concibe al servicio del Estado y la comunidad; por la otra, Lutero hasta cierto punto configura la moral de clase media con una religión secularizada en la que se acepta pasivamente el lugar que a uno le ha tocado en la vida, y que, si bien acercó al individuo con Dios, lo alejó de la sociedad, pues ésta quedaba en manos de autoridades seculares; con ello creaba la ideología que propicia la autoridad ilimitada del gobernante y la obediencia ciega del ciudadano.⁶ Ahora bien, a estas afirmaciones habría que hacer la precisión que quedó señalada anteriormente de que, en términos generales, el protestantismo propició también la autonomía individual al emanciparlo de la autoridad eclesiástica, mediante el libre examen de los textos sagrados y la vinculación directa del individuo con Dios, así como la consecvente vivencia de la radical soledad del hombre.

Por otro lado, en el seno del protestantismo hay matices insoslayables. Así, por ejemplo, de las innumerables sectas -- protestantes la luterana fue la que menos contribuyó a forjar el "espíritu capitalista", a diferencia del calvinismo, el puritanismo o el pietismo, por ejemplo.⁷

En líneas anteriores se apuntó la colaboración del protestantismo con el poder estatal, a fin de subrayar el modo en que la vida individual y colectiva en Alemania se hallaba encarcelada en estructuras asfixiantes que permeaban tanto la vida interior como exterior de los individuos. Lo he mencionado desde luego, porque Nietzsche era alemán, y porque era de origen protestante. No sólo había nacido en el estado protestante por excelencia, - sino que su familia por ambos lados provenía de pastores luteranos. Su mismo padre ejerció tal labor en la Rocken de su infancia.

Sin embargo, el luteranismo es de las iglesias protestantes que más elementos tradicionales conserva. Tal es el caso de la profesión. Lutero no funda en principios nuevos la vinculación del trabajo profesional con ideas religiosas. Para él - la pureza de la doctrina era el único criterio infalible de su iglesia. De este modo el concepto luterano de profesión tuvo - un matiz tradicionalista, en tanto es algo providencial, misión impuesta. Del mismo modo el luteranismo se opone al calvinismo en el dogma de la predestinación: mientras para Lutero la gracia puede recuperarse mediante la humildad, el arrepentimiento, la confianza creyente en la palabra divina y los sacramentos --vinculándose así más al catolicismo--, para Calvino no se sabe si se tiene la gracia o no; todo es tenebroso, el individuo se halla en una soledad inaudita, pues además de no saber si posee o no la gracia, si la pierde, es imposible recuperarla: así la

salvación no es accesible mediante la vía eclesiástico-sacramental. La fe sólo puede comprobarse en la vida profesional; el calvinismo cultiva santos en el mundo, seguros de sí mismos, -- pues, como es imposible saber si uno se salvará o no, la mejor vía es considerarse elegido: y para ello hay que recurrir al -- trabajo profesional incesante para ahuyentar las dudas. De esta manera el calvinismo metodizó y sistematizó la conducta moral del hombre en contraste con el luteranismo, en el que priva una piedad sentimental e interior: el hombre es recipiente de Dios, lo cual lleva a un sentimiento místico.⁸

Ahora bien, Weber considera distintivos del capitalismo occidental su organización racional y su laboriosidad.⁹ Así, podemos concluir que, mientras las sectas mencionadas si bien no fundamentan la estructura económica, como quiere Weber a veces,¹⁰ sí proporcionan el clima ideológico más propicio a la producción capitalista; mientras que el luteranismo se halla más cercano al catolicismo y, en este sentido, puede dar lugar a una ~~mentalidad~~ vinculada más bien con esquemas precapitalistas o, -- por lo menos, a una concepción más tradicionalista.

Nietzsche se nutre del luteranismo no sólo a través de la influencia familiar, sino a través de su formación juvenil en la célebre escuela de Pforta, antiguo monasterio cisterciense -- que se orienta por la vía luterana desde el siglo XVI, en donde se conjugaban "el espíritu del humanismo y la ética del protestantismo..."¹¹ Por lo demás, su familia era simpatizante de los

Hohenzollern e incluso el padre fue protegido del rey Federico Guillermo IV; su infancia transcurrió, tras la muerte de su padre, en Naumburg, ciudad real protegida por dicha dinastía en la que privaba una sociedad regida por oficiales y pastores y en la que se llevaba una existencia grave y mesurada. Además, la familia lo había imbuido de nostalgias aristocráticas por una supuesta descendencia de condes polacos.

Así, Nietzsche recibía por formación familiar y cultural una visión pequeño burguesa simpatizante de la aristocracia; y, por influjo del protestantismo una adhesión a cierto tradicionalismo y una repugnancia por la vulgaridad del mundo burgués.

Con todo, el luteranismo colaboraba con el poder estatal al conceder un gran respeto por la autoridad secular y también al hacer hincapié en la doctrina de la justificación por la fe, pues esto último generaba una indiferencia por la vida política y activa, en la medida en que la salvación dependería de la fe y no de las buenas obras; por otro lado, la libertad se reservaba para el interior.¹²

Sin embargo, no es enteramente correcto afirmar en forma unilateral que el protestantismo haya dado lugar a una actitud servil y sumisa ante el estado. Sin embargo, algunos elementos suyos -como, para poner sólo algunos ejemplos, recluir la libertad al ámbito exclusivamente interior, y no como ejercicio político, y también subrayar la importancia de la autoridad secular,

aunados a estructuras y tradiciones heredadas de épocas previas, y a la peculiar conformación nacional del poder político, reforzaron hasta cierto punto la presencia asfixiante del Estado, -- que a su vez conformaba o ahondaba conductas sumisas, serviles_ y hasta cobardes frente a él.

Pero debe mencionarse otro factor, también fundamental, que, a la vez que determinaba en buena medida la modalidad del ejercicio del poder y de la vida privada de los ciudadanos, se veía coadyuvado por estos factores. Y es que, como señala Lukács, - la filosofía de Nietzsche se desarrolla en la época del imperia_ lismo, rica en contradicciones. En ella se acentúa la ruptura_ entre el pensamiento y el desarrollo de la realidad social; más que nunca los intelectuales se hallan alejados del proceso real de trabajo. A diferencia de la época de ascenso de la burgue-- sía, posterior a la Revolución Francesa, en la que la filosofía, no sólo era fermento de las ciencias, sino que se hallaba ínti- mamente vinculada a los intereses de dicha clase -y en este sen_ tido era vitalmente necesaria para ella-, en la época del impe- rialismo la filosofía se caracteriza por un desconocimiento ca- da vez mayor de la estructura económica de la sociedad; recibe_ indirectamente la misión de reflexionar sobre los intereses de- fensivos de la burguesía ya consolidada en el poder.¹³

De este modo, puede decirse que, si bien la herencia lute- rana de Nietzsche no imprimió en él una actitud sumisa hacia el poder político -todo lo contrario, su filosofía es en gran par-

te un cuestionamiento del poder- sí determinó en él una percepción sintomal de la crisis social, cuya base estaba en última instancia en las relaciones fetichizadas que el imperialismo imponía.

Nietzsche se sitúa en un vasto proyecto de refundamentación cultural en el que pone en cuestión los cimientos ideológicos y tendencias de la cultura occidental y explora cauces posibles de desarrollo cultural. Ante todo, funcionan en él, como modelos, la tensión entre la cultura griega anterior a Sócrates y la cultura occidental judeocristiana. Se trata de una crítica a la modernidad: al liberalismo, a la futura tecnocracia, a la "cultura" del confort, a la masificación y uniformidad. En resumen, Nietzsche critica la cultura burguesa.

El primer ataque es lanzado contra la razón: el imperio de esa razón que los primeros artífices de la filosofía y ciencia modernas -Descartes, Bacon- habían proclamado; el imperio de la alianza entre el saber y el poder, entre la ciencia y el control sobre la naturaleza y los individuos; el imperio de la razón -- proclamado por los ilustrados, bandera de la burguesía naciente,¹⁴ luego halló su aplicación económica, pavoneándose de su modo racional de explotar la tierra, la industria (modo racional reforzado y sancionado por el Estado burgués); la razón, en fin, como forma bajo la que se enmascara el poder y disfraza el despojo, el autoritarismo y la sumisión con la vestimenta del consenso, la democracia, de la igualdad de derechos... la razón

asimismo, que asume un Estado bajo la ficción de que de él emana la sociedad civil. Y a la alianza entre razón y poder se une la proclama de la libertad, cuya forma real la asumen en última instancia la libertad de empresa, la libertad de comercio, de vender la fuerza de trabajo y que en la vida privada cobra la forma de libertad de culto, de elección de hogar, vestido; en pocas palabras, la forma del individualismo.

El ataque de las obras juveniles de Nietzsche contra la razón y el estatismo, y que de hecho atraviesa toda su obra, es simultáneamente una arremetida contra la filosofía hegeliana como expresión de un doble proceso: el de la burguesía en ascenso que buscaba imponer su proyecto económico y político, y el de la consolidación del Estado prusiano, funcionando entonces dicha filosofía como justificación del Estado en cuanto tal. "Hegel elaboró y llevó hasta sus últimas consecuencias la teoría política del Estado-nación... El hegelianismo sienta como principio, la ligazón del saber y el poder; la legítima", dice Lefebvre; y añade que desde Hegel el Estado encarna la racionalidad, subordinando el saber al poder.¹⁵ El Estado aparece, así, sustentado en la razón. Se constituye como una compleja maquinaria que halla su legitimación en sí misma, en la eficacia de su funcionamiento, en su capacidad de ejercer el control sobre los individuos. La razón de Estado acaba convirtiéndose en fin en sí.¹⁶

La conformación en el primer tercio del siglo XIX de algu-

nas ciencias, como la biología y la física con sus propios métodos, desgajándose con ello de la filosofía, propició el surgimiento del positivismo como método. Con ello la especialización de las ciencias queda definitivamente reconocida y la filosofía renuncia a dar respuesta a las cuestiones últimas del espíritu; su misión consiste en vigilar que no se traspasen los límites impuestos por las ciencias. Es la época en que la burguesía ya no es dirigente del progreso social; la filosofía se hace indiferente a la sociedad. En 1859 aparece la obra de Darwin, Sobre el origen de las especies, que implicó un golpe definitivo a la teología y a la filosofía tradicionales, a la vez que el derrumbe del materialismo optimista y del naturalismo que privilegiaba al hombre, haciéndolo volver a las filas de la naturaleza; el hombre quedaba convertido en un producto del azar y su especificidad se hacía problemática.¹⁷

Por otro lado, medio siglo después de la Revolución Francesa el romanticismo mostraba las insuficiencias del racionalismo, reconociendo un ámbito irracional en los sentimientos, la acción y la voluntad, y tomaba conciencia de la soledad del individuo; la nueva clase social se había transformado en una gran burguesía cínica; románticos y post-románticos no cesan de denunciar la vulgaridad del mundo moderno, pues los antiguos grandes ideales se hallan al servicio de fines mezquinos, como la riqueza y el poder.¹⁹

Para tratar de ubicar filosóficamente a Nietzsche la pie--

dra angular de la que parte su pensamiento es Hegel. Nietzsche "cerca por todos lados la fortaleza hegeliana. Dirige el asalto decisivo hacia las tres grandes torres que sostienen el sistema: la teoría de la historia, la del lenguaje, la del saber."¹⁹

La crítica primera, y de hecho central, es contra el racionalismo que permea la filosofía hegeliana, no sólo en su concepción del Estado, sino en la de su método dialéctico, en tanto que la dialéctica es esencialmente racional: "la verdadera dialéctica vuelve a conceder a cada síntesis una expresión perfectamente racional y no reconoce a ninguna síntesis un carácter definitivo y absoluto."²⁰

Hemos visto que Hegel formula filosóficamente el movimiento de ascenso de la burguesía, proporcionando a Alemania un proyecto de unidad y libertad organizada racionalmente y a la burguesía europea la coherentización de su proyecto político; su sistema desarrolló y completó conceptualmente los principios -- burgueses en la forma más avanzada y comprensiva. Asimismo, Hegel corona y finaliza todo el proceso de la filosofía moderna -- que se había iniciado con Descartes y que encarnaba las ideas -- centrales de la sociedad moderna. "Hegel fue el último en interpretar el mundo como razón, sometiendo tanto la historia como la naturaleza a las normas del pensamiento y de la libertad."²¹

Hegel marca, así, una etapa histórica y filosófica decisiva: por una parte, su filosofía se constituye como signo del úl

timo grado de autognosis de la burguesía. Surge en esa época - en que el clima social favorece una articulación estrecha entre filosofía y sociedad; la burguesía es todavía fuerza propulsora del progreso social: "La sociedad burguesa alcanza en el sistema económico de Ricardo y en la filosofía hegeliana el grado -- más elevado de autoconocimiento crítico de que era capaz sin re basar sus propios principios."²²

Por otra parte, ya al interior mismo del sistema hegeliano estaba contenida su transición hacia una teoría social, dado -- que eran partes orgánicas de él la meditación sobre el Estado y la sociedad. Así, la filosofía hegeliana, como ya se indicó, - hallaba necesariamente su corolario en una teoría social.

Pero Nietzsche, como sabemos, no sigue esta línea. Su extracción de clase, su formación religiosa y el momento histórico en el que se desenvuelve orientan su percepción del mundo -- por otra vía. Además, el clima cultural y filosófico había cam biado. Hemos visto cómo el romanticismo había mostrado las insuficiencias de la razón; y los años que Nietzsche pasó en Pfor ta fueron de un contacto estrecho con el clasicismo y romanti-- cismo alemanes así como con los griegos.²³

De igual modo, como indica Lukács, el desarrollo de la filosofía anterior a Nietzsche se había inclinado por un agnosti-- cismo que oscilaba entre el materialismo y el solipsismo, y se caracterizaba por considerar irrelevante la reflexión sobre la

sociedad; privan el neokantismo y positivismo como tendencias - dominantes en filosofía. En este contexto se inscribe Schopenhauer, quien ejerció un ascendiente importante en cierto período de la filosofía nietzscheana: "filósofo del pesimismo... gozó del prestigio del apóstol del desprecio ante una existencia_ carente por completo de sentido."²⁴ Si bien Nietzsche lo cuestiona por este nihilismo radical, conserva de él sin embargo, y con ello se vinculaba a la tradición neokantiana, la convicción de que la metafísica ha quedado rebasada definitivamente como - conocimiento suprasensible de una verdad absoluta, a la vez que se reforzaba su visión, que su formación en la literatura román_ tica le había anticipado, de que estaba aún abierto el dominio_ de una hermenéutica del corazón.²⁵

Para una conciencia aristocrática, desgarrada entre la fal_ ta de alternativas y la desolación y contradicciones del mundo_ burgués, en el que la tendencia era hacia la centralización y - el control de los individuos, a través de todas las instancias, no era posible optar por la vía de la teoría social. Otras --- cuestiones vendrían a ocupar el primer plano: la reflexión so-- bre el poder, sus alianzas con la razón y con las implicaciones de ésta como elemento constitutivo del mundo: la libertad y el_ libre arbitrio, la universalidad, la legalidad natural y social (y de algún modo, añadiríamos, la teleología), la igualdad de - derechos, etc. (cf. supra).

La Revolución Francesa y el Romanticismo, así como toda la

literatura política anterior, que encarnaban el espíritu floreciente de la burguesía, habían concedido un papel importante al individuo y a su capacidad de operar sobre las estructuras. Era éste agente de la historia, dueño y forjador de su destino, autónomo y libre. Pronto, sobre todo después de la Revolución -- del 48, habría de quedar demostrada la falsedad de esta concepción. Pues, al contrario de lo que tomaban como punto de partida la economía política, la literatura, las teorías sobre el Estado y la historiografía, el individuo quedaba sumergido bajo -- el poder de las estructuras, especialmente lo absorbía el poder del Estado.

Por otra parte, al igual que algunos filósofos del siglo -- XVII, para quienes el descubrimiento de leyes en el mundo natural plantearon problemas acerca de la relación entre el alma y el cuerpo y acerca de los límites de la determinación causal, -- así también en el siglo XIX la fundación de nuevas ciencias -- la ciencia de la historia y el evolucionismo -- así como la prefiguración de otras -- la posible legalidad de la psique -- pusieron de nuevo sobre el tapete de discusión no sólo los límites y alcances de la libertad y el libre arbitrio, sino también los de una razón legisladora. Es decir, se planteaba la cuestión de si la determinación y la legalidad del mundo histórico y biológico incidían en toda la esfera de lo humano.

La teoría del superhombre de Nietzsche, que aparece anunciada por su concepto de genio en las obras de juventud, consti

tuye un intento de rescatar al individuo del poder aniquilador y asfixiante de las estructuras; a la vez, hay también en su filosofía todo un cuestionamiento del poder autoritario y dogmático, de la libertad y el libre arbitrio, tal como lo había manejado la filosofía. Años después también Freud hablará de la falta de autonomía de la conducta y la dependencia que guarda con respecto a ciertas estructuras (complejo de Edipo, de castración, etc.); y también Freud tratará de establecer una vía de salvación del poder de las estructuras y de acceso a la libertad. Por su parte, Marx, a la par que mostró la determinación ejercida por la sociedad sobre el modo de vida y la conciencia de los individuos, estableció las condiciones de posibilidad de un mundo sin explotación donde el hombre sería consciente de la necesidad y, por tanto, libre; una de esas condiciones de posibilidad sería el rescate de la actividad del sujeto, aunque éste no sería un individuo, sino una clase. Y también, Nietzsche, a la vez que denuncia la falsedad de las insignias burguesas de razón y libertad, intenta abrir una brecha para instaurar una cultura que rebase al poder como resorte verdaderamente actuante.

Al intentar hallar el suelo y fines de la cultura occidental, Nietzsche saca a flote su falta de unidad de estilo, su incultura, su hipertrofia de valores, su decadencia... y en ello está vivo el modelo griego. Filólogo de profesión y helenista, se coloca en una vertiente que, como vimos, cuestiona la filoso

fía racionalista. La contradicción fundamental que encuentra -
 es entre razón y vida. Al devenir de la cultura occidental en_
 sus ramas científica, filosófica, artística y cotidiana encuen-
 tra un vacío de vida y un privilegio de la razón. Esto lleva a
 la barbarie. ¿Cómo hacer fructificar en la modernidad esa her-
 mosa posibilidad de vida que plantearon la presocrática y la --
 tragedia esquílea?

La modernidad carece de cultura, dice Nietzsche. Desde sus
 primeras obras pone en tela de juicio los valores de utilidad y
 poder, de libertad y racionalismo. No es sobre ellos que germi-
 nan la creación y el talento. Niegan la vida, masifican la cul-
 turay le arrancan su suelo nutricional. Desde el principio Nietzs-
 che asume el ataque contra toda la metafísica occidental, que -
 desde Sócrates ha dado a la razón el puesto más encumbrado. Y_
 al privilegiarla, se ha negado el cuerpo, los sentidos, la natu-
 raleza y se ha sembrado la decadencia; y, de manera similar a -
 Freud, hay en él la afirmación de una suerte de economía libidi-
 nal (entendida como cierta visión de distribución de la energía):
 así, la energía que el hombre occidental ha gastado en negar su
 cuerpo y la naturaleza ha devenido en un elevado costo para la_
 cultura: ésta se ha vuelto reactiva, la rigen el resentimiento,
 la mala conciencia (la culpa) y, por tanto, el deterioro de la_
 fuerza vital, de la pasión por el conocimiento y de la capaci-
 dad afirmativa para la vida, el dolor y la creación.

¿Qué tendencia sigue la cultura actual? A su destrucción, _

a una voluntad de poder destructora, pero enmascarada. No es casual el lenguaje fisiológico empleado por Nietzsche: hay una enfermedad generalizada de la que sólo detectamos los síntomas: la moral de la compasión, la filosofía idealista, las "ideas modernas" (dignidad del trabajo, libertad, igualdad de derechos). El método de interpretación debe ser la genealogía para que ponga en evidencia los verdaderos intereses en juego.

Pero Nietzsche, al contrario de Marx, delinea lo que podría llamarse una "microfísica del poder", es decir, la revelación -- que procede paso a paso y con una minucia a veces desesperante -- de las diversas instancias en que el poder echa su garra a nivel institucional e individual.²⁶ Es por ello que resalta en su obra, desde sus inicios, la preocupación por la moralidad -- instancia individual donde el poder encarna -- con todos sus juegos -- sucios, disfraces mistificadores, trampas ocultas, etc.

La moral, en cuya base hay un modo de ver, un gusto, un estilo, en fin, una óptica de vida, ha de dar la clave para desentrañar los secretos de una cultura. De hecho, en los sistemas filosóficos no hay sino una perspectiva vital, una invitación a compartir un gusto, un estilo. ¿Qué revela la filosofía? Revela una personalidad, más que un sistema racional o una explicación del mundo. Pero, a diferencia de los griegos, en quienes la filosofía se articulaba armónicamente con el arte, la tragedia, -- las costumbres y los mitos, la filosofía actual es un sector aislado y expresa una visión debilitada, empobrecida de la vida. --

Conservando el paralelismo médico-fisiológico, lo que lleva a cabo Nietzsche es pulsar la cultura microscópicamente denunciando el ocultamiento, a la vez que desarrollando un método de descii--
 framiento: una técnica secreta, casi iniciática, de interpreta--
 ción; para denunciar una enfermedad silenciosa y por lo mismo co
 rrosiva y aniquiladora: la cultura del resentimiento (burguesa y
 judeo-cristiana) ha nacido decadente, nos arrastra a la nada con
 sus mecanismos disfrazados de control, llenos de seducciones y -
 promesas; aniquila la voluntad y debilita. La única perspectiva
 es instaurar esa posibilidad de vida que fue la Grecia del siglo
 VI.

Por otro lado a la base de todas estas ideas se halla una -
 intuición filosófica que Nietzsche sintetiza a partir de Schopen-
 hauer y el surgimiento del imperialismo alemán (entre otros ele-
 mentos), que es el planteamiento de la voluntad de poder. Apare-
 ce ésta como el rasgo fundamental de la realidad, como fuerza mo
 triz de la vida. Su expresión más directa y sin deformaciones -
 se halla en la cultura griega anterior a Sócrates, donde lejos -
 de haber una dicotomía entre saber y vida, se halla en una unión
 orgánica que permea todas las manifestaciones de la cultura, es-
 pecialmente la tragedia y la filosofía presocráticas. Se expre-
 sa en ellas una visión trágica del mundo en la que se afirma la u
 nidad del todo y la afirmación de los polos opuestos: vida-muer-
 te, unidad-separación, entre los que, como dice Lefebvre, no hay
 dialéctica, sino singularidad; de nuevo, surgen aquí aquellos --

símbolos de la embriaguez indiferenciada, sustrato caótico del mundo, energía creadora, y del "principium individuationis", -- transfiguración luminosa, principio de orden, de separación, de límites: Dionisos-Apolo.

En la cultura occidental, y especialmente en la cultura burguesa, donde se hallan privilegiados la razón, la ciencia y el trabajo, se ha roto esta unidad armónica y reina un caos desequilibrado que desemboca en una visión utilitarista y desbalanceada del mundo. Se niega el trasfondo instintual al privilegiar la razón, se trascendentizan valores, se enmascaran las más íntimas pulsiones. El filósofo tiene entonces como tarea el desenmascaramiento, la sospecha de los valores y su consiguiente inversión. Pero el trabajo es arduo y necesita de un método de interpretación: la genealogía, el rastreo minucioso de los orígenes y procedencia en que se sintetizan individual y culturalmente los mecanismos de aniquilamiento vital.²⁷ Pero acaso sea ésta una tarea peligrosa y espantosa; acaso no estemos listos para el conocimiento: "el querer saber no acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; hace crecer en todas partes los peligros; acaba con las protecciones ilusorias, deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se encarna en disociarle y destruirle (...) el saber ... implica un encarnamiento siempre mayor; la violencia instintiva se acelera en él y se acrecienta ... el saber exige hoy hacer experiencias sobre nosotros mismos."²⁸

Pero la metafísica occidental no sólo ha inventado la ficción de la razón, de la legalidad y la teleología del mundo. También ha inventado el fantasma de la libertad. Al hacerlo, dice Nietzsche, confiere fines a la naturaleza y al devenir del mundo, cuando éste no es sino el eterno retorno de lo idéntico: como ciclo estructural (unidad-diversidad, mismidad-diferencia) y como inocencia del devenir. La visión trágica consistiría en asumirlo en un sentido afirmador, creativo y transvalorador. Cambiar el gusto, el estilo de ver, la perspectiva, practicar la gayerciencia. La cultura actual se halla dominada por el espíritu de la pesantez. La visión trágica es gozo, plenitud, asunción de la tragedia vital cósmica -de muerte y horror, y también resurrecciones... El individuo no es libre, no ha sido libre; ha reinado el determinismo biológico, cultural, moral. Lejos de la ficción de la cultura burguesa que encuentra fines en la naturaleza y la vida humana, y que confiere libertad y responsabilidad al hombre desde una metafísica, enmascarada, de verdugo, Nietzsche repite hasta el cansancio la ausencia de fines en la naturaleza, la voluntad de poder transfigurada y el fin al imperio de la culpa.

La cultura occidental está marcada con el signo de la decadencia al negar la vida. Ha reinventado para alimentar su enfermedad un aparato adecuado a sus fines: el Estado. Vieja estructura nacida para preservar y proteger a los individuos, el Estado ha adquirido un poder desmesurado que, lejos de sentar las --

condiciones propicias al florecimiento de la cultura, conduce a la estupidización, la masificación y la uniformidad; el Estado actual es validación de la decadencia; controla, sujeta, impide el desarrollo del arte y la cultura. El genio, artífice de la cultura, requiere, como toda planta, de un suelo fructífero para crecer; pero el Estado dicta sus leyes y deja emanar un poder -- que obliga a un desgaste de energía cancelador de las posibilidades de desarrollo. Además, como habremos de ver posteriormente, a la cultura occidental la atraviesan estructuras de poder que no se reducen al Estado.

La reflexión nietzscheana sobre la crisis de la modernidad se da, pues, en un contexto de fracturas a todos los niveles: el asentamiento tan sui generis del capitalismo alemán con su consecuente mezcla de clases y estilos de vida; los desfases entre la razón proclamada por la política y la filosofía, y la irracionalidad en las relaciones sociales; y el desencuentro entre la libertad -- que el protestantismo, los románticos y Hegel decretaron como conquista humana genérica -- y una vida regulada y controlada por el poder estatal.

Nietzsche capta la crisis en toda la magnitud de su convulsión. Pero su percepción de ella no excede, por razones ya vistas, del nivel ideológico, sin que ello signifique que sea falso por fuerza: de hecho, como habrá ocasión de ver en la última parte, sus reflexiones sobre el poder son de una agudeza deslumbrante. Ignorar el lado estructural, económico-social, en que se de

sarrolla la crisis social y cultural en Alemania le hace perder de vista la modalidad que un fenómeno de orden general adquiere en cierta época. Por ejemplo, y retomando la cuestión del poder, - puede decirse que es correcta su afirmación de que las relaciones de poder (individuales e institucionales) aniquilantes y ocultas han encontrado en el cristianismo un suelo fértil, pero a la vez tales relaciones cobran dentro del capitalismo nuevas funciones y finalidades, que si no se toman en consideración, se puede caer en afirmaciones imprecisas o incorrectas, tal como ver en Sócrates el padre del racionalismo moderno, o las relaciones de poder provenientes del resentimiento nacidas del cristianismo -y no también recodificadas y fomentadas por el capitalismo con los valores de la competencia y el individualismo.

Por otro lado, Nietzsche leído acrítica o ingenuamente suele no permitir una intelección de nuestra realidad ni de la suya: se le convierte en espejo de la propia intimidad o en vocero de la auto-destrucción o la desesperanza. Y esto es precisamente - por su lenguaje y sus figuras simbólicas -y a menudo crípticas- a que ha tenido que acudir, entre otras razones (y sin olvidar - que también era poeta), por su aprehensión supra-estructural.

Percibir, e interpretar, la crisis de su época en los signos que aparecen en la supra-estructura impide ver otros rincones donde se atrinchera el poder, además de que no recoge elementos necesarios para comprender y analizar una época. Sin embargo, a la vez, Nietzsche por sus condicionamientos, su postura --

crítica y su talento captó y reelaboró algunos sutiles alambres_ por donde fluye ese misterioso fenómeno del poder que, a la vez_ que adopta diversos disfraces en distintas épocas, rebasa también -como fenómeno general- los condicionamientos específicos de un_ tiempo o lugar. Aquí evidentemente se plantea la pregunta ¿qué_ importancia tiene Nietzsche hoy para nosotros?

NOTAS

- ¹ Henri Lefebvre, Nietzsche. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 60-64.
- ² Ib., p. 62
- ³ Ib., p. 64
- ⁴ Cf. El Asalto a la Razón. Barcelona, Edit. Grijalbo, 1975, p. 47. Hay quienes, como E. Kahler, ven en ello los efectos del encuentro entre las tribus germánicas y Roma. Claro, el método de Kahler es interpretar la historia de un pueblo con el esquema -- psicoanalítico. V. Los alemanes. México, Fondo de cultura económica, 1977, cap. I.
- ⁵ La Etica Protestante y el Espiritu del Capitalismo. Barcelona, Ediciones Península, 1969, p. 29
- ⁶ Op. cit., pp. 264-265. V. También pp. 222 y s., 241, 243, 259 y s., 295 y s. Asimismo, en De la libertad del hombre cristiano, Lutero vincula la libertad con la obediencia (cf. Kahler, Op. cit., 225 y s.) Lo mismo señala Weber, v. op. cit., p. 98 y s.)
- ⁷ Ibid., 2a parte, caps. 1 y 2, *passim*, especialmente cf. pp. 121-161, 215 y s., 220 y s. 225, 242 y ss., 252 y ss., p. 99 y s., pp. 121 y s.
- ⁸ Ib., p. 138, 140 y s. y 148 y s.
- ⁹ Dice: "hay en Occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre.", Ibid., p. 12; Más adelante (p. 31), relaciona el protestantismo con profesiones burguesas, y el catolicismo se relaciona más con talleres; después muestra cómo aparece en el protestantismo la obtención de ganancias como un deber (pp. 45 y s., pp. 48 y s.) Asimismo muestra cómo se desarrolla una mentalidad que "practica el trabajo como absoluto fin en sí, como 'profesión'", Ib. p. 61.

¹⁰ V. p. 46 n En ocasiones Weber se pronuncia contra el reduccio-
nismo del materialismo histórico (pp. 46, 49 y s), sin embargo,
a fin de cuentas no se pronuncia ni por el materialismo ni por
el espiritualismo: "Materialismo y espiritualismo son interpreta-
ciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, --
por el contrario, pretenden constituir el término de la investi-
gación, ambas son inadecuadas para servir la verdad histórica."
pp. 261-262. Como dice Jean-Marie Vincent, Weber no privilegia
ningún aspecto, ni el religioso, ni el jurídico, ni el económico;
considera imposible la explicación por un sólo factor; pero incu-
rre con ello en un pluralismo metodológico, es decir, "su juego
sin regla con el determinismo de las superestructuras y de las
infraestructuras." V. Fetichismo y Sociedad. México, Ediciones
Era, 1977, pp. 144 y s, y 163.

¹¹ Daniel Halévy, The Life of Friedrich Nietzsche. Nueva York,
The Macmillan Company, 1911, p. 26

¹² Kahler, Op. cit., p. 259. Es cierto, como dice Marcuse, que
la Reforma alemana el hacer hincapié en la libertad interior del
hombre lo emancipaba al hacerla depender del propio individuo y
no de una autoridad externa. Sin embargo, estaba, por un lado,
el hecho de que, a la vez que disminuía la autoridad de la igle-
sia, crecía la autoridad secular; por otra parte, el concebir la
libertad como algo exclusivamente interior, hacía que los indivi-
duos se desentendieran en buena medida del mundo real. (v. Ra-
zón y Revolución. Madrid, Alianza Editorial, p. 10)

¹³ Lukács, Georg, La Crisis de la Filosofía Burguesa, Buenos Ai-
res, Editorial La Pleyade, 1975, pp. 19 y s, 22, 26 y s.

¹⁴ Marcuse, Op. cit., p. 249. Asimismo, Weber establece un es-
trecho nexo entre la razón y el capitalismo. cf. Op. cit., pp.
5 y ss, 9 y ss, 64 y s, 12 y ss, 16 y ss, 78 y ss.

¹⁵ "la racionalidad... se concentra en el Estado... considerado
genéricamente, no es otra cosa que la humanidad razonable..." en
Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras). México, Si-
glo XXI, 1976, p. 8 Lo mismo señala Marcuse, op. cit., p. 11. -
Ver asimismo la obra citada de Lefebvre, p. 12 y cap. 2 passim,
especialmente pp. 73 y ss y 122.

16 Implícitamente Korsch parece mantener esta misma tesis cuando concibe dentro de un mismo proceso histórico, dividido en cuatro movimientos, a la filosofía hegeliana y a la marxista. Cf Marxismo y filosofía, edición citada, p. 30. Igualmente Engels señala que con Hegel se marca el fin de la filosofía en Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Obras Escogidas tomo II, Moscú, Edit. Progreso, 1971, p. 363. Claro, habría aspectos de gran importancia que aporta la razón. Marcuse señala que el mundo como racional tiene impactos históricos decisivos. Implica, en primer lugar, que el mundo es comprensible y modificable por la actividad cognoscitiva del hombre. En segundo, que la naturaleza y la sociedad han de organizarse de tal modo que las dotes subjetivas y objetivas encuentren un desarrollo pleno, a la vez que se rechaza toda autoridad externa que limite el pensamiento libre. Este concepto implica igualmente la universalidad: los actos humanos son propios de sujetos pensantes guiados por un conocimiento conceptual, el cual permite llegar a leyes universales y necesarias que gobiernen lo individual. Pero, en cuarto lugar, la unificación de la multiplicidad no sólo se limita al mundo natural sino al socio-histórico, pues decir que la realidad del sujeto pensante es la base suprema de la organización racional de la sociedad es reconocer la igualdad de todos los hombres. Pero además, el sujeto pensante como creador de conceptos es necesariamente libre: no está atado a las formas inmediatas del ser, sino que las trasciende y cambia con sus conceptos. Tal libertad implica la libertad moral y práctica. Por último, implicaba también que el mundo social debía volverse racional; es decir, la filosofía de Hegel desembocaba, a través -- del concepto de razón, en teoría social. (V. Razón y Revolución, ed. cit. pp. 247-254)

17 Lukács, La crisis... pp 22 y ss V. También Luis Jiménez Moreno. Nietzsche. Barcelona, Editorial Labor, 1972, pp 27 y ss y también Lefebvre. Ibid, pp 196 y s

18 Ib., pp 52-54

19 Hegel, Marx, Nietzsche, p 206

20 Lukács. La crisis... p. 37; asimismo, dice Marcuse: "A través de la dialéctica, la historia había convertido en una parte del contenido mismo de la razón." op. cit., p. 253

21 Marcuse, op. cit. pp 249 y 255

- 22 Karl Korsch. Karl Marx. Barcelona, Editorial Ariel, 1975, - p. 57
- 23 Halévy, op. cit., p 29 V. también el estudio sobre el impacto decisivo que tuvieron los griegos en la filosofía nietzscheana - en la obra de A.H. Knight, Some aspects of the life and work of Nietzsche and particularly of his connection with Greek literature and thought. New York, Russell and Russell, 1967, passim, especialmente 8 y ss, 21 y s, 52 y ss
- 24 Lukács, La crisis..., p. 24
- 25 Georges Morel, Nietzsche. Tomo I, Paris, Aubier-Montaigne, - 1970, pp. 55 y ss
- 26 "el poder no está localizado en el aparato de Estado... nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana." V. M. Foucault, Microfísica del poder. Madrid, Las ediciones de La Piqueta, 1978, p. 108 (sección "Poder-cuerpo").
- 27 "La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas... La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso..." Ibid., pp. 7 y s
- 28 Ibid., p

PARTE III

7

De un examen de doctorado. -"¿Cuál es la tarea de todo sistema escolar superior?" -Hacer del hombre una máquina. -"¿Cuál es el medio para ello?" -El hombre tiene que aprender a aburrirse. -"¿Cómo se consigue esto?" -Con el concepto del deber. -"¿Quién es su modelo en esto?" -El filólogo: éste enseña a ser un empollón. -"¿Quién es el hombre perfecto,?" -El funcionario estatal. -"¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema del funcionario estatal?" -La de Kant: el funcionario estatal como cosa en sí, erigido en juez del funcionario estatal como fenómeno.-

Crepúsculo de los ídolos.

Razón y Poder en la Filosofía de Nietzsche.

El eje de esta sección lo constituye el concepto de razón. Ello obedece a que, por una parte, tal concepto atraviesa tanto la estructura económica propia del capitalismo -o, cuando menos, la concepción que de éste se forjan sus promotores y apólogos- y las estructuras de poder que se vinculan a él; por otra parte, al hecho de que la razón, eje central del quehacer filosófico - moderno, es el blanco de ataque por parte de Nietzsche, cuando menos en forma explícita, en su obra de juventud. Hay quienes, incluso, como bien se sabe, reducen a este autor a un representante de la vertiente irracionalista que se inicia con Schelling y culmina con los ideólogos del nazifascismo.¹

En los capítulos precedentes busqué delinear el contexto - histórico y cultural en el que se da la filosofía de este autor. En esta sección intentaré mostrar brevemente cómo es que el pensamiento de Nietzsche los expresa, siendo fundamentalmente una respuesta al ascenso del poder político prusiano.

Empiezo con el planteamiento de la filosofía nietzscheana como determinada por la estructura social. En la introducción metodológica intenté explicar a la filosofía como quehacer humano teórico que viene a estar condicionado por el devenir histórico, entendiendo por éste los diversos modos en que el hombre se ha ido enfrentando a la naturaleza en el contexto de su relación con otros hombres. Asimismo se afirmó allí que la filoso-

fía no puede concebirse como un reflejo mecánico de la estructura, sino como expresión de ésta. Podríamos incluso aquí añadir que esta afirmación queda más precisada por las observaciones - de Althusser sobre la práctica teórica (o el quehacer teórico), en tanto que posee cierta autonomía, dada por sus propios métodos, cauce de planteamientos e historia interna. Es verdad que Marx señala en La ideología alemana que la filosofía no tiene historia propia en tanto está determinada por su base social. - Aceptada esta tesis en términos generales, puede hablarse, sin embargo, de cierta dinámica de las ideas, en el sentido de que se operan ciertas reelaboraciones, síntesis teóricas, etc., que no dependen sino mediatamente de la estructura social.

Por tal autonomía no se ven tan claramente las conexiones con la estructura determinante; de ahí los vericuetos teóricos a que se ha tenido que enfrentar el marxismo desde el propio Engels hasta los conceptos de "sobre-determinación" y "autonomía relativa". Ello evidencia problemas teóricos importantes que aún quedan por resolver en la tesis de la determinación social de la conciencia; y, en lo que se refiere específicamente a la filosofía, cuando se intenta realizar un análisis minucioso, nos encontramos con graves problemas para encontrar las debidas conexiones con la realidad social de que ha surgido. Por otra parte, emerge el problema (que, por lo demás, aparece en el arte y en otros productos culturales) acerca de las verdades léase en el arte la calidad o los valores) que la filosofía ha pro

ducido desde sus inicios: así, Bertrand Russell resalta las verdades intuitivas de Tales, o hay rescates de Heráclito desde diversas perspectivas (Hegel, Nietzsche y Lenin, por ejemplo), y aún hoy nos asombramos de ciertos planteamientos de Platón, Aristóteles o Santo Tomás. En esto pensaba justamente Lucien Goldmann cuando se preguntaba acerca de si la filosofía puede seguir siendo garantía de las ciencias (específicamente las ciencias - sociales).² La pregunta subyacente, desde mi perspectiva, es: si la filosofía no es tan sólo producto de los intereses de la clase dominante ¿qué tipo de verdades ha proporcionado y puede proporcionar? y ¿qué criterio de verdad tendremos para detectar esas verdades que rebasan los condicionamientos de clase de la filosofía?

Sin embargo, puede afirmarse que, con todo y estos problemas, la tesis de la determinación social de la conciencia permanece fundamentalmente correcta, sobre todo si se examina la filosofía en forma tendencial. Así, por poner algún ejemplo (y - pecando de reduccionismo por la esquematización del planteamiento), podría decirse que las filosofías de Platón y Aristóteles obedecen en buena medida a la necesidad de ofrecer alternativas a la crisis de la polis griega, adoptando Platón una perspectiva de clase aristocrática y, por tanto, anacrónica, y Aristóteles otra, más en concordancia con los nuevos tiempos: de ahí el realismo más "realista" de Aristóteles y el realismo más "idealista" y estatizante de Platón.

Lo anterior, por tanto, ha de servir tan sólo a manera de señales de precaución para advertir del terreno casi virgen -a veces, abrupto- sobre el que nos movemos teóricamente. Hasta aquí lo dicho se reduce, en términos escuetos, a la afirmación de que he empleado como marco teórico la tesis de la determinación social de la conciencia sin ignorar los problemas teóricos que implica; de ahí el orden de exposición del trabajo en general y de esta sección en particular.

RAZON Y ENTORNO SOCIAL

A pesar de las consecuencias sociales irracionales que el modo de producción capitalista trae consigo -en la irracionalidad que exhibe la presencia periódica de crisis intrínsecas a su naturaleza misma, por ejemplo- sus apólogos lo proclaman como el sistema racional por excelencia. Evidentemente el término de racionalidad que en economía se maneja viene a significar más bien una mayor sistematización y optimización de los recursos en vista del aumento de la productividad y las ganancias. O, para decirlo con Godalier, a la pregunta sobre en qué consiste la racionalidad global del sistema capitalista, se contesta con la teoría de la competencia perfecta, es decir, que se consigue "el equilibrio del sistema en una situación de competencia perfecta y de igualdad de la oferta y la demanda."³ Pero ello no elimina el hecho patente de que a esa racionalidad auto proclamada se aúna una contradicción en lo que al modo de vida y a las relaciones sociales concierne. En Alemania este hecho

era más palmario -sin que por ello se niegue la existencia actual de contradicciones ahí, acaso más agudizadas incluso, pero no tan patentes- en la época de Nietzsche. Me refiero al proceso de industrialización en Alemania que significó, entre otras cosas, la afluencia de campesinos despojados a las ciudades, -- las largas jornadas de trabajo con sus correspondientes salarios raquíuticos, hacinamientos, insalubridad, etc.

Todo proceso capitalista ha conllevado los movimientos anteriores, que se acompañan asimismo de proclamas libertarias. Pero la libertad que la burguesía enarbola como consigna casi de salvación tiene como significado fundamental la libertad de empresa y de vender la fuerza de trabajo, en oposición al sistema feudal de aduanas y de vasallaje, libertad pues, que posibilita la realización de la plusvalía en virtud de la constitución de un mercado nacional, libre de aranceles y con afluencia de trabajadores libres. Verdad consabida ya es que el capitalismo tiene en su prehistoria un sustrato de violencia y rapacidad: la acumulación originaria lleva estampados la sangre y el despojo. No por nada dijo Nietzsche que la crueldad yace a la base de la civilización y que el deseo de apropiarse y dominar al otro era un instinto natural. Pero la burguesía necesitó revestir su empresa de banderas grandilocuentes que le ganaran adeptos; tal fue el caso del discurso racional que en Francia e Inglaterra tuvo una vertiente: de libre confrontación y discusión de ideas, y de democracia.

En Alemania el proceso capitalista fue de una tensión mucho mayor pues ahí, a diferencia de Francia e Inglaterra, tomó unas cuantas décadas para implantarse. Además, el proceso se exacerbó, pues paralelamente a su incursión en el capitalismo, Alemania se inscribía también en la empresa colonialista. Así, las contradicciones eran ahí mucho más evidentes. En efecto, la razón encerrada en su torre filosófica no permeaba las relaciones; la racionalidad económica oscilaba entre las crisis -con su desempleo consecuente y emigración de trabajadores- y las desigualdades sociales exageradas: la racionalidad burguesa venía a ser entonces el cinismo en el despojo y la explotación respecto de los trabajadores, y la sumisión y el oportunismo, respecto de la nobleza.

En lo que respecta a la conexión entre razón y política, recordemos tan sólo el pensamiento predominante en el siglo XVIII -sobre todo en Francia, pero que tuvo obvias repercusiones universales- en torno a la razón: es el siglo de la Ilustración que vio en la razón humana el instrumento para resolver los problemas relacionados con el hombre y la sociedad (de ahí la "edad de la razón"), y que la utilizó como consigna de la burguesía en ascenso para combatir todo obstáculo, fuera político o económico.- Se trataba entonces de la preeminencia de la luz que aporta la inteligencia sobre el "oscurantismo" de épocas precedentes. Es, claro está, la lucha emprendida por la burguesía contra las clases sociales retardatarias que apelaban aún a la fe y a la iglesia, a la autoridad y a lo consagrado por la tradición; la época

en que se desecha el idioma de la iglesia y se adoptan lenguas vernaculares, cuando se escribe el tratado original en vez del comentario, se deja de apelar a la autoridad y se busca establecer una legalidad y racionalidad a nivel natural y social; es también el momento en que se van solidificando los Estados nacionales que responden a las necesidades antedichas, de fundar mercados nacionales libres de las trabas feudales, para realizar la plusvalía; en suma, el antagonismo contra la iglesia, como fuerza política real, para fundar un nuevo espacio de poder, más acorde con las nuevas condiciones económicas.

La Ilustración fue la expresión ideológica de la Revolución Francesa y de lo que ésta significó; Marx decía que la revolución francesa fue la "escoba gigantesca" que barrió las reliquias medievales (derechos señoriales, privilegios locales, monopolios municipales y gremiales, y códigos provinciales) que aún no se habían liquidado y eliminó "los obstáculos que se alzaban ante la superestructura del edificio del Estado moderno..."⁴ Hegel, por su parte, en sus reflexiones sobre la revolución francesa, apuntaba que el giro decisivo que dio ésta consistió en que el hombre se atrevió a someter la realidad a las normas de la razón; y conformar la realidad dada con la razón significaba, aparte de la reorganización del orden social existente, la abolición del absolutismo y de los restos del feudalismo, establecer la libre competencia y hacer que todos tuvieran iguales derechos ante la ley, entre otras cosas.⁵

Así, el concepto de razón fue central, tanto en las luchas que emprendió la burguesía contra el orden feudal a nivel ideológico, como en el proyecto de sociedad que forjó. Ahora bien, el movimiento que se daba a nivel del pensamiento iba acompañado -- por otro a nivel político que se traducía en el orden y la legalidad: asistimos a la época del fortalecimiento de la maquinaria estatal burguesa, con su reglamentación de la vida social, a la innovación de la "razón de Estado". La razón acuñada en el terreno filosófico adquiere en su cauce político el significado de orden, ley y progreso; la igualdad y libertad de los hombres se erigen en decreto y derecho. Sin embargo, como ya señalara Marx en "La cuestión judía", esto no era más que una abstracción y -- una mera postulación nominal: la consagración de la división entre el hombre real y el ciudadano. Por otra parte, y dejando a un lado la escisión entre vida pública y privada que ello implica, en realidad era la legalización de la igualdad nominal, pero la desigualdad social, y de la libertad económica y de empresa, frente a una libertad abstracta que en realidad enmascaraba la compulsión económica de vender la fuerza de trabajo, pero "con la libertad" de hacerlo frente a cualquier dueño de los medios de producción. En el ámbito político burgués el concepto de razón adquiere también la función o el significado de concentración del poder a través de la maquinaria del Estado, en suma, de la burocracia. Evidentemente esto no implica la negación del poder y de aparatos de control durante épocas anteriores, sólo se advierte el hecho de que es con la burguesía que se concentran -

los aparatos de poder -más diluidos, por ejemplo, durante la -- Edad Media, más ideologizados acaso- en manos del Estado, y se_ edifica todo un sector de la sociedad especializado para cum--- plir con las funciones inherentes a su ejercicio, entre ellas - las de control, represión, consenso y manipulación.

Como se vio en la sección anterior, en Alemania la burocra tización estatal tuvo en el Estado prusiano su representante -- más conspicuo. Ello se debió a aquellas condiciones económicas y sociales que, en resumen, consistieron en el asentamiento de- sigual y precipitado del capitalismo y en la indecisión de la - burguesía para emprender el proyecto histórico de unificación - de los principados (en vista de que, a la vez tenía que luchar_ con los residuos feudales y con el proletariado incipiente). -- Tocó por ello a Prusia la misión de unificar económica y polític amente a la región, lo que se tradujo en un incremento notable de la burocratización y, por tanto, del poder estatal, además - de que fue sin duda decisivo el hecho de que la unificación se_ hiciera desde arriba y no como un logro social.

Así, a la igualdad y, específicamente, la libertad procla- mada para los individuos, en realidad se contraponía una regla- mentación y control de su vida- lo cual exhibía de nuevo, al -- igual que en el aspecto económico, una contradicción entre lo - proclamado y lo vivido.

RACIONALISMO Y FILOSOFIA

Hasta aquí se ha intentado bosquejar muy someramente el funcionamiento de la razón como bandera de la burguesía en sus proyectos económico y político. Pero también puede decirse que subyace a todo el discurso filosófico desde los inicios de la modernidad, específicamente con Descartes, pero también con Bacon y los empiristas,⁶ culminando con Hegel. Bien es cierto que su aparición en la filosofía occidental coincide con el nacimiento mismo de ésta, no sólo como facultad primordial del hombre, sino como arma metodológica central del conocimiento: incluso podría afirmarse que uno de los elementos que permiten diferenciar el pensamiento mítico y el filosófico es justamente la apelación a la razón, por encima de la creencia y el prejuicio; a la investigación y la edición más o menos rudimentaria de los métodos adecuados, más que a la aceptación pasiva de la tradición; y a cierto rigor lógico, por encima del caos desordenado de la apreciación intuitiva.⁷

Empero, puede afirmarse que el concepto de razón adquiere una relevancia particular a partir de los inicios de la filosofía moderna. Respecto de esto último haré dos señalamientos. Por una parte, queda pendiente la investigación acerca del status epistemológico específico de la razón en cada época concreta de la filosofía: así, por ejemplo, en la Edad Media, como sierva de la fe y, por tanto, subordinada en el proceso cognoscitivo; en la filosofía griega clásica como facultad para acceder a verda--

des eternas e inmutables, al conocimiento de esencias, y todo -- ello dirigido al bien social y político (dentro del contexto del Estado esclavista). Por otra parte, hay que tener en cuenta asi mismo que en el seno mismo de la filosofía moderna el concepto - de razón ha operado de distinto modo.⁸

De cualquier manera la razón que retoma la filosofía es en gran medida la conceptualización y la teorización de las nuevas condiciones históricas. Así, podemos decir que, en términos generales, la filosofía moderna viene a justificar el nuevo estado de cosas a nivel económico, social y jurídico-político; incluso, como sucedió en el siglo XVII incide en él al ser el fundamento de las nuevas ciencias, que tuvieron un papel importante en los proyectos de la burguesía.

Ahora bien, lo anterior no significa que se ignore el impor tante papel que ha desempeñado la razón en el ámbito del avance científico y de la política. Pienso aquí desde luego en el desa rrollo científico y tecnológico que -haciendo a un lado el uso - con efectos clasistas o nocivos que ha tenido- abre nuevas y pro metedoras perspectivas a los seres humanos; por otro lado, esta ría aquella vertiente política que halla su gozne central en el - concepto de razón y que busca condiciones más justas en la convi vencia social. Me refiero aquí sobre todo a la filosofía hege-- liana que mediante el concepto de razón no sólo es un anticipo - de la teoría social posterior, sino que contiene gérmenes de re flexión revolucionaria, y una tendencia, sobre todo en sus fases

iniciales, a resaltar la importancia de la práctica transformada.⁹

Pero la razón proclamada por la filosofía, elevada a facultad y órgano primordial del conocimiento, halló un eco bastante apagado o domesticado en otros niveles fuera del filosófico, en la sociedad capitalista en general y en Alemania en particular. Socialmente "la razón, el orden y el progreso" se traducen en una explotación descarnada; políticamente la razón de estado implica la aniquilación del individuo y su subsunción en una omniabarcan- te e incomprensible maquinaria; y filosóficamente la teorización sobre la razón no responde sino mínimamente a ese hombre manipulado por las nuevas estructuras de poder y pocas perspectivas le ofrece: se limita a veces, en el mejor de los casos (como incluso sucedió a fin de cuentas con la filosofía hegeliana), a dar la "razón de ser" de las cosas, pero no le ofrece un sentido social ni personal a su existencia; en realidad justifica el poder, y la función que cumple de apoyo a la ciencia no elimina el hecho de que ésta se halla en gran medida, en la sociedad capitalista, al servicio de las clases dominantes y, por tanto sus posibles y deseables beneficios no alcanzan en forma integral al resto de la sociedad.

Hay, pues, una contradicción constante entre la razón y la experiencia vivida, entre el discurso proferido y su ejecución, entre el saber y la vida. Esto lo captaron tempranamente los artistas alemanes: desde mediados del siglo XVIII con el Sturm und

Drang, hasta el romanticismo, que se extendió hasta el primer tercio del siglo XIX, surge un poderoso impulso dentro del arte, específicamente la literatura, que resalta al hecho de que no es suficiente la razón, y al señalar esa carencia, se apela a otras fuerzas: el sueño, el deseo, el inconsciente, concediendo preeminencia a lo sentido, lo vivido y lo deseado sobre lo pensado. Hay también el mismo impulso dentro de la filosofía alemana, concretamente desde Schelling, que busca en la intuición más que en la razón, el órgano de acceso al verdadero conocimiento. También aquí se ubica Schopenhauer -el filósofo a quien Nietzsche concibiera como el gran educador en la tercera de las Intempestivas- quien, dejando de lado sus herencias kantianas (las cuales se referían más a las categorías que al contenido y fines de su filosofía), proclamaría la voluntad de vivir como sustrato del mundo interpretándola como una lucha perpetua sin posibilidad de hallar tregua y siendo la vida del hombre una permanente insatisfacción; por otro lado, y suscribiendo la famosa frase de Hobbes, concluía que la felicidad sólo puede alcanzarse liberándose de la esclavitud de la voluntad, dado que nada puede hacerse para alterar el carácter fundamental del mundo y la vida humana. En este sentido a la vez que daba voz a todo un sector frustrado de la sociedad, Schopenhauer eligió la vía de fuerzas irracionales. Así, el discurso de la razón había mostrado sus límites extremos en Alemania pues, si bien en otros lados mostraba también su ambigüedad y ocultamiento, cuando menos fluía en las relaciones sociales y se traducía más en prácticas concretas. Fueron decisivas

vos los factores antes mencionados para que en Alemania el discurso racionalista apareciera más contradictorio y sospechoso: - un ejemplo evidente lo dio el estado prusiano al llevar a cabo - la unificación desde arriba y por las armas, ese mismo estado -- que Hegel -o algunos de sus intérpretes- concibiera como el estado racional por excelencia. Todo lo anterior mostró a Nietzsche en forma directa o indirecta la insuficiencia de la razón, pues_ además de provenir de una incapacidad de vida, la hallaba vinculada con el poder.

NIETZSCHE Y EL PODER ESTATAL. La relación entre razón y poder

¿Cómo se vinculan los planteamientos anteriores con la filosofía de Federico Nietzsche?

Al principio de esta sección se retomó la tesis de la filosofía como forma de conciencia que expresa cierta estructura económico-social; se indicó también que, una vez hecho esto, la dificultad estriba en establecer las mediaciones necesarias, ya -- que no aparece a primera vista la conexión entre una y otra. Ciertamente pueden establecerse conexiones de tipo general, de tal modo que, si se toma todo un período de la filosofía, puede verse_ que ésta opera tendencialmente de cierto modo u otro con respecto a su base social. Así, la filosofía del siglo XVII expresó - el asentamiento del modo de producción capitalista en su fase manufacturera, en tanto que dio cuenta y fundamentó el desarrollo científico -oponiéndose, por tanto, a toda la cultura medieval-

a la vez que sirvió con ello a los afanes de una burguesía que buscaba, a través de los descubrimientos que proporcionaban las nuevas ciencias, ampliar sus conocimientos del mundo y su dominio de la naturaleza para sistematizar la producción (Labastida).

En lo que hace a la filosofía nietzscheana, vincularla con su base social resulta problemático por varias razones, de las que destacaré las que siguen: primero, porque hay una conexión sumamente mediatizada entre su pensamiento y los acontecimientos de orden social, mediatización que se agudiza por la presencia constante de la cultura griega en su filosofía; también por su estilo, que entronca con frecuencia con la literatura; por las tensiones constantes de su pensamiento¹⁰ de modo que se precisa de un método interpretativo para abordar su filosofía; y por la ambigüedad de su perspectiva de clase: es decir que, si bien su filosofía justifica en gran medida, y en forma tendencial a la sociedad burguesa, no se puede decir automáticamente que tenga una filiación burguesa: más bien es ambigua, porque, a la vez -- que toma una perspectiva sumamente crítica ante el mundo burgués, retoma valores del mismo, al tiempo que, se declara con frecuencia a favor de la aristocracia -- aunque, como veremos después, se trata más de una figura o un tipo que una opción clasista efectiva.

Sin embargo, considero que el ángulo por donde puede apreciarse mejor el pensamiento nietzscheano es por la relación que tiene con la situación política alemana. En la sección ante---

rior intenté mostrar de qué modo las condiciones históricas propias de Alemania favorecieron el desarrollo de un aparato estatal totalizador y autoritario. Considero que, en términos generales, la filosofía de Nietzsche es una respuesta a tal estado de cosas; pero es una respuesta y una crítica al poder, que se manifiesta en buena medida por el cuestionamiento de la razón, de la que hablé en párrafos anteriores, que habita el discurso filosófico a la vez que el político y el económico.

Así, sea que se entienda el pensamiento de este autor como filosofía de la cultura, como discurso antimetafísico o como cuestionamiento al idealismo en general y a Hegel en particular,¹¹ lo cierto es que está marcado por un decidido ataque contra la razón: desde Sócrates, según él occidente se ahoga en un racionalismo cercenador. Pero a este discurso, más anti-racional que irracional, subyace otro que es el del ataque al poder; pero no tanto al poder en cuanto tal sino a aquel poder que se fue incubando desde los orígenes del cristianismo y, desde antes, desde los -- inicios remotos del Estado, como instancia mediadora entre los individuos, y que ha palpitado en la cultura occidental hasta petrificarse amenazadoramente en la máquina del Estado moderno.

La filosofía de Nietzsche se relaciona, pues, con su base social a través de la esfera política; cuestiona la razón omnipresente del Estado burgués, pero lo hace oblicuamente, pues el primer flanco que ataca es el sistema hegeliano; y aun aquí el ataque no es siempre tan frontal, pues el enemigo a primera vis-

ta es el racionalismo occidental heredero de Sócrates.¹² Pero - además el cuestionamiento que hace de la razón es sobre todo a través de los asideros que tiene ésta en el arte y en otras ramas de la cultura como son la moral, la religión, la filosofía y la ciencia. Nietzsche hace una revisión y un asedio crítico al Occidente judeocristiano, pero el personaje entre bambalinas es también el Estado burgués, y específicamente el Estado burgués alemán cuya cara más evidente era el ejercicio del poder, por encima de la cultura. En términos generales, como ya he apuntado en otras partes, el pensamiento nietzscheano es una respuesta al avance del poder estatal, pero también un cuestionamiento de éste y un intento de dar una alternativa frente al mismo.

Si en los párrafos anteriores razón y poder aparecen relacionados, es por las razones que se apuntan a continuación. En primer lugar, porque la filosofía hegeliana del Estado enfatiza el puesto de la razón en éste: cuanto más racional sea, más real será, según reza conocida frase, y Hegel es el enemigo filosófico principal de Nietzsche.¹³ En segundo lugar, porque hay una crítica expresada abiertamente al papel asumido por el Estado de generalizar y uniformar la educación, poniendo el énfasis (entre otros) a su aspecto racional y erudito. Esta crítica se halla más presente en la obra de juventud, en la que se maneja la figura del genio como hacedor de la cultura,¹⁴ la cual, a partir Así habló Zaratustra se transforma en el superhombre, quien fundará una nueva cultura que, tal como fue la Grecia del siglo VI a. C.,¹⁵

socavará la preeminencia de la razón en favor de la vida: así, - el surgimiento del superhombre, forjador de la cultura, implica la abolición de este papel rector del Estado, si no es que la su presión del mismo. En tercer lugar, hay otro aspecto del pensamiento nietzscheano donde se ataca el poder y es el hecho de que en la mayor parte de su obra, sobre todo la del último período - (aunque aparece ya desde Aurora), más que haber un ataque frontal al Estado, el ataque es contra la moral y la religión cristianas. Esto no es gratuito: por una parte, son éstas dos asientos firmes por donde se interioriza la ideología y, consecuentemente, se acepta a nivel inconsciente el estado de cosas reinante, en pocas palabras, a través de ellas se transporta al micro-mundo de la vida cotidiana la estructura social, reproduciéndola en última instancia. Y Nietzsche, que no capta de su época sino los signos que aparecen en la vida individual, no suele resaltar al Estado como instancia determinante, más bien lo contrario. - Por otra parte, porque Nietzsche ve en todo ese cacareo racionalista, más que una pista metodológica, o un abordaje intelectual del mundo, una actitud vital, una manera de situarse ante las cosas; dicho en otros términos: la defensa de la razón acusa la adhesión a una visión (posteriormente dirá: resentida) del mundo. Finalmente hay otra conexión entre el concepto de razón y el de poder: se encuentra en la categoría del resentimiento, pues éste no es sino un afán oculto de poder que se reviste de racionalidad para ejercer su dominio.

Si bien es cierto que tal categoría aparece hasta la Genealogía de la moral, hay un manejo implícito de ella desde las primeras obras: la razón indagadora de Occidente -que personaliza - irónicamente en Sócrates, en los historiadores, en los filósofos, y en los científicos- está habitada por una incapacidad de vivir y por un carácter sumiso a los designios de otros, por ejemplo, el Estado. En obras posteriores esta incapacidad de vida y este abandonarse a otro será catalogado bajo el resentimiento.

En la última parte de su obra, N. plantea que el resentimiento permea todos los productos de la cultura; estos tienen una serie de presupuestos morales y metafísicos, en donde lo que pulsa es una negación de la vida y una preeminencia del afán de poder, pero no planteado éste abiertamente, sino en forma subrepticia: cuando surge el Estado la fuerza instintual tiene que reprimirse, pero como no puede aniquilarse, empieza a verse contra su poseedor; así surgen la mala conciencia, y posteriormente la culpa, que, resentidas contra el más poderoso, inventan valores que se regodean en el dolor, y no en la creación y la vida. El resentimiento late en la filosofía porque reina en ésta la preeminencia del ideal, del sujeto abstracto de conocimiento y la negación de los sentidos; en la ciencia, porque está saturada de un optimismo ingenuo que se preocupa más por el saber que el vivir, más -- por el hacer maquinal que por el sentido y fines de la cultura; y en el arte, como el wagneriano, donde reina la desarmonía y la falta de estilo justo por no estar impregnado por una plenitud de vida y una visión totalizadora de la cultura.¹⁶

Así, dicho en breves palabras, la razón es, según Nietzsche, síntoma de una cultura decadente que ha negado la vida. Tras la preeminencia de la razón hay una moral, la moral de la compasión (la moral del resentimiento que busca verdades sagradas y absolutas): la de los mediocres que niegan la vida. En esto último -- considero que Nietzsche, entre otras cosas, formulaba una crítica a Schopenhauer y al sector social que representaba de algún modo: aquel al que había que convencer de que ya no había nada que hacer, que había que aceptar el statu quo y liberarse de los anhelos de transformación, la pequeña burguesía intelectual, que jugó un papel importante en la diseminación de ideas liberales - (v. la sección histórica):

"Después del fracaso de la revolución de 1848, una revolución por la que Schopenhauer no sentía ninguna simpatía, la gente estaba más dispuesta a prestar atención a una filosofía que resaltaba el mal en el mundo y la vanidad de la vida - y que aconsejaba dar la espalda a la vida y dedicarse a la contemplación y al ascetismo."¹⁷

En este sentido, en su primera aproximación a la crisis social de su tiempo, Nietzsche concluye que el Estado juega un papel importante, pues, al generalizar la educación y al ser la encarnación social de esta moral, impide el surgimiento del forjador de la cultura (el genio en la obra de juventud, y el superhombre en Así habló Zaratustra), que no es sino el símbolo de la vida en su capacidad creadora y configuradora.

Ahora bien, es importante destacar que la crítica a la razón no conlleva necesariamente un irracionalismo. No pretende Nietzsche abolir la razón, sino más bien señalar sus límites, y abrir el espacio teórico y vital, sobre todo vital, para que se desempeñen otras vías de conocimiento: la crítica que hace del saber no busca destruirlo sino otorgarle un nuevo sentido: interpretar su crítica a la razón como un elogio a lo irracional la hace absurda: "La poesía no impide el conocer, antes bien: partiendo de lo vivido, penetra en un conocer diferente cualitativamente del saber..."¹⁸

Claro, también habría un lado reaccionario en Nietzsche y de algún modo irracional, al suplir en ocasiones la razón con intuiciones (como el eterno retorno), al fabricar mitos (el genio, el superhombre), como lo resalta Lukács en El asalto a la razón; pero ver exclusivamente este lado no permite ver los aspectos rescatables de su filosofía. Concretamente respecto de su cuestionamiento de la razón, su hincapié en la vida y la creatividad, sus planteamientos sobre los móviles pulsionales e inconscientes de la conducta y sus aproximaciones al fenómeno del poder, no sólo lo aproximan a autores como Freud, sino que abren cauces nuevos al conocimiento. Por ejemplo, en su indagación sobre el poder, devela su mecanismo y fines mediante la investigación de su procedencia (cf último capítulo del trabajo). Además, como tendremos ocasión de ver posteriormente, se trata de metáforas que ciertamente cargan con una huella clasista, pero que apuntan,

sobre todo en la obra del último período, más a tipos que a una concepción clasista efectiva.¹⁹

En este contexto se inscribe también el estilo nietzschea - que colinda con la literatura y, a veces, con la iniciación mística. Rompiendo el cauce estilístico de la filosofía anterior, pretende completar la crítica al discurso burgués de la razón, - que se relaciona tan directamente al discurso estatal burgués y que la filosofía hegeliana había reelaborado conceptualmente.

En lo que toca al estilo nietzscheano, puede decirse también que se aleja de la filosofía tradicional, no sólo porque tenga - fronteras poco precisas con la literatura u otro género de disciplinas, sino también por su modo de plantear las ideas: el recurso constante a géneros literarios acusa un cuestionamiento del carácter sistemático de filosofías anteriores, y con ello, al -- culto implícito a la lógica y a la racionalidad como garantías - de verdad, así como al carácter cerrado de los sistemas filosóficos: el pensamiento nietzscheano, dice Blanchot, es más una pregunta y una pasión de la búsqueda que un sistema acabado.²⁰

De este modo, la razón de Occidente está aliada al poder a través del múltiples canales; lo mismo el saber, al que informa el poder resentido. El poder y la cultura son antitéticos, pero no la cultura académica, pues es ésta la que propaga el Estado - que, en última instancia, es la cultura del resentimiento que ha creado valores. Además, la razón y, en última instancia, el re-

sentimiento (y el afán de poder que lo impregna) son peligrosos_ porque acaban restando vitalidad a la cultura: implantando una - visión niveladora donde no hay grandes tensiones espirituales, - ni donde se sientan las condiciones propicias para el surgimien- to de los grandes creadores, dotando de un desequilibrio esencial a los productos culturales.

El concepto de razón, mostró sus límites en el discurso bur- gués, a nivel económico, político y filosófico. En Alemania es- ta situación se agudizó hasta alcanzar proporciones distorsiona- das: todavía a mediados de siglo no había una cohesión nacional, pues la burguesía no había logrado imponer su proyecto de unidad, y menos aún un estilo propio de vida. Lejos de ello, fue abrién- dose paso como intrusa en la sociedad y el Estado feudal y mili- tar prusiano, en vez de imponer mediante una revolución el pro- yecto histórico de unidad nacional, democracia, libre competen- cia, etc. Así, se daba una mezcla entre lo feudal y lo burgués_ que se traducía en un caos de estilos, de sentimientos, de insti- tuciones e ideas, mayor y más equivocada que en la Europa más mo- derna. La razón burguesa, pues, aparecía como un elemento casi_ suntuario.

Criado en el seno de una familia pequeño-burguesa de Sajonia, con un marcado tinte luterano, Federico Nietzsche se encuentra - enfrentado a todo ese ambiente de falsedad, de carencia de esti- lo, de enmascaramiento. Sajonia era una de las regiones más avan- zadas en el seno de la reaccionaria Prusia. Anexada a ésta inme

diatamente después de la derrota napoleónica, era en el territorio alemán una de las regiones más industrializadas. Pero la familia conservaba viejas nostalgias por los tiempos de la aristocracia: recuérdense tan sólo la admiración y vinculación de su padre con los Hohenzollern y los juegos del Nietzsche infantil - en cuanto a su descendencia de la nobleza polaca.

Posteriormente el joven Federico estudia en el colegio de Pforta, donde la presencia de románticos anhelosos de la Grecia clásica y la rectitud de los principios protestantes le imprimen un deseo de perfección en el mundo. A esto se añade una sensibilidad exagerada y una naturaleza frágil y recta hasta el abismo del suicidio. ¿Qué hacer frente a ese medio? Nietzsche, alejado de las luchas sociales por su extracción de clase y el papel específico que juegan los intelectuales en este momento histórico - tiene pocas opciones: o escoger entre esa vida cómoda de catedrático, conciliando con las contradictorias o desconcertantes circunstancias; o bien escoger, como lo hizo, una vida marginal, -- azarosa, sin más recursos que el propio destino, con todo ese sueño de vida imposible legado por los románticos, y con el pesimismo schopenhaueriano que le revelara el sinsentido de la vida moderna.

Nietzsche se encuentra cabalgando, por así decirlo, entre dos épocas: distante del mundo burgués por su formación y su filiación aristocráticas, que le hacen detestar algunas realidades ingratas del capitalismo, y distante del mundo feudal por su en-

torno social inmediato, optará por ambos y por ninguno: ni Dios_ ni el ideal, ni el culto a la máquina, pero sí a la aristocracia del espíritu; ni la autoridad ni el yugo de la tradición, pero - tampoco la libertad e igualdad hipócritas de la burguesía. Mucho menos aceptará la óptica nueva abierta por la fuerza del pro_ letariado: no tampoco al socialismo, y sí a la singularidad, sí_ a la afirmación vital y a la poesía trágica.

Hegel ha muerto como movimiento del espíritu burgués alemán, pues éste, congelándolo, sólo ha tomado de él su más epidérmica_ y vulgar apología del poder. La violencia de las armas prusia-- nas han derrotado a la Francia culta y libertaria: la fuerza del poder estatal subyuga a la cultura... ¿Qué hacer?

Nietzsche vuelve la mirada a la Italia Renacentista, a Gre- cia; admira de ésta su estilo de vida, su armonía, su mirada -- trágica y resuelta, su gusto por la vida a pesar del cambio y la muerte, su capacidad creadora, tensa a la vez que armoniosa, y - que asume el dolor y lo trasciende con la alegría profunda y te- rrible que provoca el conocimiento apasionado... con la alegría_ de un niño. ¿Por qué no fundar un nuevo género de vida y de cul_ tura que rebase el quietismo nihilista y que retome algo de la - actitud ante el mundo que tuvieron los griegos? Cambiar el mundo: a las contradicciones y la irracionalidad caduca y desgastada a_ que los proyectos de la razón han conducido, oponer otro saber: _ la verdad de la razón, sí, pero también la verdad del cuerpo, de la praxis poética y del instinto. Cambiar la vida: ejercer una existencia artística.

NOTAS

¹ Como se verá más adelante, el concepto de razón se engarza con otros, o bien está de algún modo latente en obras posteriores.

² En Las ciencias humanas y la filosofía. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1977, pp. 7 y s

³ Racionalidad e irracionalidad en economía. México, Siglo XXI Editores, 1979, pp 46 y s

⁴ La guerra civil en Francia. En MARK-ENGELS, Obras Escogidas. Tomo I Moscú, Edit. Progreso, 1971, p. 496

⁵ V. H. Marcuse, Op. cit., pp. 12-13

⁶ En realidad la razón per se no constituye el elemento diferencial entre el racionalismo y el empirismo, sino el problema de determinar la fuente del conocimiento.

⁷ Evidentemente las fronteras no son tan exactas: la afirmación de Tales sobre el agua como principio y esencia del cosmos se nutre de la tradición mítica, según el mismo Aristóteles (cap. 3 - del libro A de la Metafísica), y es por tanto más una intuición que una apreciación directamente empírica o una verdad a priori. Por otra parte, Levi-Strauss demostró la presencia de una racionalidad en el pensamiento "salvaje", no ciertamente del género de la nuestra, pero no menos operativa, e incluso explicativa -- dentro del contexto de su funcionamiento (El pensamiento salvaje, cap. 1). Ahora bien, a pesar de lo anterior, puede decirse que la filosofía del siglo VI, con todo y sus componentes míticos, tiene planteamientos latentes o tácitos que ya son filosóficos, sin por ello ignorar que la racionalidad a que se hace mención estuvo históricamente condicionada, entre otros elementos, por la consolidación de la polis (ef Jean-Pierre Vernant, Los orígenes del pensamiento griego, cap. VIII).

⁸ Marcuse, Op. cit., pp. 9 y ss y 252.

⁹ Ibid., cap. 1, passim y pp. 247 y ss

¹⁰ Dice Blanchot: "Contradecirse es el movimiento esencial de su pensamiento cada vez que afirma. La afirmación tiene que ponerse - en relación con la afirmación opuesta y el punto decisivo de todas sus certidumbres pasa por la impugnación, la supera y vuelve a ella." en El diálogo inconcluso. Caracas, Monte Avila Editores, -- 1970, p. 238.

¹¹ Knight en la obra ya citada niega el carácter de filosofía al -- pensamiento nietzscheano y ubica su preocupación principal en la - cultura (pp. 5 y 54); por su parte, Fink considera que la cuestión de la cultura es la parte aparente del pensamiento nietzscheano y que el suyo es un discurso filosófico, radicando su posición anti-metafísica en su tratamiento del juego. V. La philosophie de Nietzsche. Paris, Les Editions de Minuit, 1965, pp. 10 y s, 15, cap. - III passim y pp. 238-240. Finalmente Löwith interpreta a nuestro - autor fundamentalmente como crítico de Hegel y a ambos como los -- dos polos opuestos del espíritu alemán decimonónico (l.c.) También en esta línea estaría Lefebvre en su Hegel, Marx . . ., pp. 206-216, así como también como veremos Deleuze.

¹² Obviamente me refiero a El nacimiento de la tragedia, aunque - también hay referencias similares en Crepúsculo de los ídolos. Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 37 y ss, y 45 y ss. Para un es tudio sobre la presencia de Sócrates en la filosofía de N. puede consultarse el libro de W. Dannhauser Nietzsche's view of Socra-- tes, cuya edición se apunta en la nota 15 del capítulo final de - este trabajo.

¹³ Ver las últimas líneas de la nota 11.

¹⁴ El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza superior en Obras completas, tomo V, sección de Obras Póstumas, Buenos Aires, 1963; pp. 151, 166 y s, 174 y s. y 187 y s. Los que quieren despertar al pueblo de su saludable sueño extendiendo la cultura "pretenden luchar contra la natural ordenación del reino del intelecto, destrozando las raíces de las más poderosas y nobles fuerzas educativas, que arraigan en la inconsciencia del pueblo y que tiene su destino maternal en la actitud del genio y luego en la - perfecta educación y cultivo del mismo". Más adelante, dice que - el exceso de escuelas y profesores proviene de una "esfera hostil a la cultura": el Estado, el cual persigue la duración y la fuerza (pp. 166 y 170).

En "El Estado griego" (también en las Obras póstumas) hace una contraposición de lo que debería ser el Estado, es decir, propicia

dor de la cultura, pp. 119-120, incluso llega a defender la esclavitud (pp. 115 y s)

¹⁵ Es Knight quien señala la relevancia de este período en el pensamiento nietzscheano. Op. cit., cap. III. Tiene razón, dice --- Nietzsche: Todos los sistemas filosóficos están superados; los --- griegos brillan más que nunca, sobre todo los anteriores a Sócrates." V. La naissance de la philosophie a l'époque de la tragédie grecque. Paris, Gallimard, 1974, p. 17, y también 18 y ss, y 24 - ss

¹⁶ Del arte wagneriano se ocupa en estos términos sobre todo en -- El caso Wagner.

¹⁷ F. Copleston. History of philosophy. Image Books, Nueva York, - 1965, vol 7, parte II, p. 28. La crítica a la moral de la compa- sión se dirige en parte al cristianismo, pero también a Schopenhauer (Ibid., p. 50).

¹⁸ Henri Lefebvre, op. cit., p. 227. Yo añadiría que, en términos escuetos, se trataría de reimplantar aquel estado de cosas en el que reinaba el equilibrio entre Apolo y Dionisos, las dos fuerzas instintivas que informaron la cultura griega, y que encarnan el equilibrio entre la forma y lo informe, del orden y el caos, de razón y vida.

¹⁹ Acerca del sentido que doy al término tipología v. parte IV, so bre todo a partir del apartado "Poder y genealogía"

²⁰ Op. cit., p. 239

PARTE IV

Estado llamo yo al lugar donde todos,
buenos y malos, son bebedores de vene-
nos: Estado, al lugar en que todos, -
buenos y malos, se pierden a sí mis-
mos: Estado, al lugar donde el lento
suicidio de todos -se llama "la vida".

Así habló Zaratustra

Vivo en mi propia casa,
jamás he imitado a nadie,
y me he burlado de todo maestro,
que nunca se ha mofado de sí.

El Gay saber

A los realistas.- ¡Oh, seres fríos, -
que os sentís tan acorazados contra--
la pasión y la químera! ... ¿acaso
no sois vosotros mismos, hasta en vues-
tro más desnudo estado, seres suprema-
mente oscuros y apasionados si se os
compara a los peces ... ? ¡No habéis
dejado de pasear sobre las cosas mo--
dos de juzgar que tienen su origen en
las pasiones y las complexiones amoro-
sas de siglos pasados! ¡Vuestra frialdad
está aún llena de una secreta e -
inarraigable embriaguez!

El Gay saber

Nietzsche en la crisis del marxismo.

En la sección sobre metodología apunté, siguiendo a Goldmann, que para comprender la filosofía de Nietzsche -y de cualquier filósofo- no era suficiente la consideración del contexto histórico de su pensamiento, sino que era necesario verla también desde adentro. En la sección anterior intenté una primera aproximación en este sentido, a partir de la crítica nietzscheana a la razón y de la vinculación de ésta con el poder. En las páginas que siguen proseguiré con su reflexión sobre el poder, rastreándola desde su obra de juventud y mostrando sus aportaciones, a la vez que teniendo presente sus límites. Ahora bien, como señalé en la introducción, y como es ya evidente a partir del desarrollo de este trabajo, el objeto central de mi interés ha sido el pensamiento nietzscheano; sin embargo, aquí hago referencias constantes a algunos problemas del marxismo y de realidades sociales vinculadas a él. Esto ha sido así, porque, a partir de los contrastes de ambos, me ha sido posible aproximarme mejor a Nietzsche, que si no hubiera salido de las fronteras de su pensamiento.

Así, al hablar de "crisis del marxismo" no pretendo ahondar en el tema, sino de tomarlo como marco conceptual de referencia para atisbar los alcances y límites de la "locura nietzscheana". Si para ambos era tarea imprescindible transformar la vida y liberar al hombre, acaso la relectura de Nietzsche a partir de Marx, y viceversa, permita redefinir algunas tareas de importan-

cia individual y social.

Por último, en lo que toca propiamente a la crisis del marxismo, voy a detenerme brevemente en dos tipos de razones que -- han incidido en la misma desde mi perspectiva: razones de orden socio-político y razones de orden teórico.

1. La vertiente socio-política.

En lo que respecta a esta vertiente de la crisis del marxismo, quiero hacer referencia a dos aspectos de la misma: uno concierne a lo que se ha llamado el "socialismo real" o, más eufemísticamente, "socialismo en transición"; y el otro a las condiciones en que han venido operando las sociedades capitalistas desarrolladas que arrojan un saldo, especialmente entre la pequeña burguesía, de cierto desencanto o de indiferencia confesada ante la vía de la transformación social por medios revolucionarios.

A reserva de abundar más adelante en ello, recordemos aquella observación en el sentido de que, a diferencia de las predicciones marxistas sobre el inevitable advenimiento del socialismo en los países capitalistas avanzados de entonces, la realidad -- histórica ha sido completamente diferente y, no sólo el capitalismo se ha fortalecido, a pesar de, y acaso gracias a sus crisis periódicas, sino que en donde se ha implantado el socialismo ha sido en los países más atrasados. Tal circunstancia ha sido importante porque esto significa que el socialismo ha hallado su

cuna en países básicamente agrarios, con un casi nulo proletariado industrial y el predominio de masas campesinas desorganizadas, analfabetas, impregnadas de una cegadora religiosidad como único horizonte ideológico y, por tanto, con una escasa conciencia política, así como incapaces de asumir el proceso revolucionario - en términos de auto-gestión. En parte esto, y en parte el bloque económico y las constantes amenazas a que se han visto sometidos por Occidente -y la Unión Soviética, modelo rector político e ideológico de buena parte de ellos, fue el caso extremo, dada la época y el contexto bélico del nacimiento de la Revolución de Octubre, lo que se tradujo en un militarismo, burocratismo y proteccionismo extremos-, se ha generado la constitución de una casta dirigente autoritaria y de un aparato burocrático enorme. A ello coadyuvaron factores de orden político e ideológico como lo fueron la previa tradición política de ancestral verticalismo e incapacidad de autocrítica, y la tradición intelectual que vio una tardía introducción, síntesis y reelaboración de corrientes ilustradas y cuestionadoras.

No pretendo en modo alguno hacer un análisis socio-político a profundidad de estas sociedades por razones evidentes: primero, habría que precisar en cada caso el carácter específico, irreductible de cada una para no incurrir en generalizaciones uniformadoras y poco esclarecedoras, y segundo, porque, dada la complejidad de lo anterior, no es éste el lugar para hacerlo, además de que, y sobre todo, ello excedería con mucho la pretensión de es-

te trabajo. Lo que sí quiero es señalar, a partir de lo bosquejado rápidamente en el párrafo anterior, algunos rasgos que en mayor o menor grado comparten todas y que permiten centrar el tema del que ahora me quiero ocupar.

Pero ante todo no puedo dejar de tener a la vista un acontecimiento reciente que, haciendo a un lado el saldo de indignación y desaliento que ha dejado, ha de ser, junto con otros, punto de partida de serias reflexiones desde una izquierda lúcida y autocrítica, en lo que se refiere a los proyectos de transformación socio-política de nuestro mundo; y esto así, porque es una tarea teórica urgente, y para no caer en la tentación de un nihilismo paralizante y sin salida. Y también porque en el caso al que haré referencia parecen resumirse buena parte de las ausencias y de la realidad, a veces, dramática del socialismo real... Insisto, guardando las distancias debidas de cada caso concreto.

Me refiero, desde luego, a los recientes acontecimientos en Polonia. La desarticulación y represión de Solidaridad exhibió, y sigue exhibiendo, el carácter represivo del Estado polaco y su incapacidad para dar soluciones políticas a problemas de orden social y político: esto en cuanto a la solución castranense del ja que a que lo sometió el sindicato dirigido por Wáleska; pero la capacidad represiva del Estado polaco no se advierte tan sólo en su actuación militarista, sino en el seno de la clase obrera misma, destinataria supuestamente de la conducción económica y política de este tipo de sociedad: pienso en la presencia viva y ope

rante de una religiosidad carente de lucidez, dogmática y ávida de consignas (¡cien años después del "Dios ha muerto" nietzscheano y casi doscientos de que Laplace descartó a Dios como hipótesis científica!), a la vez que una conciencia política pobre, -- ciertamente con demandas auto-gestivas, pero sin un proyecto político alternativo ni coherente que ofrecer, en buena medida debido al férreo control ideológico. Esto último ratifica la tan manida denuncia -proferida desde la derecha, pero que no puede dejar de aceptarse si no se quiere insistir en el dogmatismo- respecto de la información y la difusión de ideas en estos países: en efecto, de nueva cuenta se hace patente aquí el grado de desinformación, manipulación y estrangulamiento ideológicos, que -- cercenan la libre discusión, la capacidad crítica y de disidencia, la autonomía intelectual y la creatividad.

En suma, y para no extenderme en algo que no es propiamente el objeto de estudio de este trabajo -aunque se vincula estrechamente con él-, y para no abundar gratuitamente en lo obvio, tan sólo señalaré que el caso polaco ha mostrado en toda su desnudez el carácter antiproletario, autoritario, antidemocrático, políticamente reaccionario, en resumen, represivo, del Estado socialista actual.¹

En verdad, estos mismos predicados son aplicables al Estado capitalista, siendo aún más agudos en el caso de los países capitalistas dependientes más atrasados. No es necesario extenderse en esto: Guatemala, El Salvador y los países del Cono Sur son --

una muestra suficiente. Pero más adelante me ocuparé con un poco de más detenimiento del marco social capitalista en que se inserta la "moda N."

Por el momento tan sólo quiero señalar que, acontecimientos como los que tuvieron lugar en Polonia -pero que tienen antecedentes notables, como las masacres en Hungría, la ocupación soviética en Checoslovaquia, los enfrentamientos chino-soviéticos, las alianzas de China con Occidente, la política exterior de la Unión Soviética: expansionista y ávida de hegemonía más que de promover el socialismo, la represión del movimiento obrero polaco en 1970 y el golpe de estado en Afganistán, entre otros- han develado realidades sociales muy alejadas de las representaciones, deseos o sueños políticos a futuro de muchos intelectuales marxistas. Tal situación ha planteado al marxismo, desde la duda hasta la búsqueda de enriquecerse con nuevos planteamientos, desde el desencanto, la herejía o la negación hasta la apología o la justificación mistificadora. Pero también, en lo que toca a intelectuales con otra orientación, se han visto, no sólo reafirmados, sino radicalizados en sus convicciones antisocialistas y, por extensión, antimarxianas. Este panorama ha sembrado en algunos de ellos, tanto en uno como en otro grupo, la inquietud de abreviar en otros proyectos de transformación, sea en el sentido de enriquecer al marxismo, sea con el afán, abierto o tácito, de mostrar su, según ellos, periclitada mitomanía.

Es en este clima espiritual que encuentra su mediodía la -- trágica e inquietante figura de Federico Nietzsche.

La tradición clásica del marxismo explicó al estado burgués (y al estado en general) diciendo que debía su existencia a la propiedad privada, que su función era la de estar al servicio de la clase dominante utilizando para ello la represión. Asimismo, planteó su virtual abolición tras el advenimiento del socialismo.

Pero autores marxistas contemporáneos, sobre todo a partir de la revaloración gramsciana, han observado que el estado burgués incide, controlándola, en la vida civil, no sólo a través de la represión, sino que, tornándose sutil, busca el consenso o, en palabras de Althusser, multiplica sus aparatos ideológicos; además, se han visto obligados a admitir que su función no radica sólo en servir a los intereses de la clase dominante, sino -- que su "autonomía relativa" es más amplia de lo previsto por los clásicos.² Por otro lado, el estado socialista, lejos de irse replegando, o de verse suprimido, se ha potenciado y hecho omnipresente, al grado de aniquilar la vida civil, de restringir o anular la libertad en todos los ámbitos (político, sindical, artístico y científico) y de convertir al país en una vasta fábrica, todo ello mediante el ejercicio de la represión, el autoritarismo y con el soporte de una gigantesca burocracia. Añádase a esto una política exterior imperialista y ansiosa de consolidar bloques hegemónicos, más que de promover el socialismo.

Tales fenómenos precisan de una explicación: y los "intereses de la clase dominante", así como la "abolición" virtual del estado en el socialismo son tesis que necesitan una revisión a fondo, pues ¿cómo dar cuenta de ese acrecentamiento megalómano -canceroso- del poder, cómo explicar las sutiles máscaras con que se cubre, las misteriosas vías en que se atrinchera y agazapa?

El marxismo ha meditado insuficientemente sobre el fenómeno del poder: ocupado como estaba en preparar el advenimiento del comunismo, volcó su energía en la organización partidaria, la lucha en el Parlamento y a defender de los violentos embates del imperialismo occidental a los frentes socialistas que tenía. La hora del despertar no pudo aplazarse más. Y el pensamiento abigmal de Nietzsche retoñó de nuevo hiriéndonos con su dionisiaca sabiduría.

Al inicio de este "centramiento" de N. dentro de la crisis del marxismo, dije que hay otra causa de orden social en la que se inserta esta moda teórica, y es aquella que se refiere a la indiferencia de ciertos sectores de la pequeña burguesía frente a la realidad social y, más aún, frente a sus posibilidades sociales de transformación. Me parece pertinente señalarlo porque es el sustrato de donde, o bien han emergido ciertos intelectuales jóvenes antimarxistas, o bien en el que se retroalimentan generaciones menos jóvenes de intelectuales que, por diversas razones, se han inclinado desde antes por vías paramarxistas de pen-

samiento, o, en fin, donde confluyen otros intelectuales que en sus inicios fueron marxistas y que posteriormente abandonaron esta corriente de pensamiento.

Quizá el antecedente menos remoto sea el movimiento del '68: grito magnífico ése, casi de una primavera enardecida de embriaguez creadora que buscó renovarse... Pero la historia humana no resume inmediatamente en su entraña el designio natural: el grito romántico, y primaveral, de cambiar el mundo, de trastocar la vida y amordazar las prohibiciones, se calcinó en su propia fogsidad, en su hermoso caos y sus espléndidas contradicciones. Aca so quedó ahí sepultado irremediamente el gesto arrebatado de subvertirlo todo. Pero fue un sueño que, en la exuberancia de su protesta y en la marginalidad de su desafío, absolutizó las rupturas y las fórmulas contestatarias. Y en ese carácter extremo de la protesta, y en la utopía caótica y totalizadora de subversión absoluta, fue tejiendo su propia mortaja. Sobre todo para muchos miembros de generaciones posteriores que, hurgando entre los escombros y rescoldos, rescataron la contaminación de un profundo desengaño, la carencia de perspectivas significativas a nivel político y social, una reactividad ante las teorías revolucionarias y la radicalidad.. pero en el escepticismo, la indiferencia o la negación.

A ello ha coadyuvado -o, mejor, precedido, ahondado, exacerbado- la crisis económica; no hay duda, también de que otros planteamientos, que o no existían o estaban relegados, han tomado la

palabra: el ecologismo, diversos feminismos, las reivindicaciones de minorías raciales, étnicas, sexuales, etc.

En este marco de crisis social halla asilo el gesto desafiante -casi provocador-, e individualista, a veces hasta la soledad vuelta sobre sí misma, del pensamiento nietzscheano. Su oscilación entre un aristocratismo nostálgico y despectivo, y un cuasi-desclasamiento (a veces muy pequeño-burgués), que profetiza a ratos la omnipotencia individual y a ratos incita a un seductor anti-autoritarismo, encuentra albergue en estos sectores ideológicos.

La "moda Nietzsche" responde, así, a la necesidad de ciertas clases medias intelectuales de reencontrar al ente singular que es el hombre, pero también a una necesidad social de dar salida al descontento frente a un estado que se fortalece y atrincheira en su creciente poderío, que se vive cada vez más lejano y ubicuo, y frente a un mundo vivido como destino monolítico, - bajo custodia permanente y como tiempo irreversible. El clamor nietzscheano -de la preeminencia del individuo creador sobre el estado, de la praxis política sobre cualquier otra, del cuerpo sobre el saber anquilosado en el poder- llena con la luminosa - insidia de sus planteamientos, vacíos teóricos que el marxismo no contempló -acaso no pudo contemplar- o desarrolló en forma embrionaria.

1.1 Vertiente teórica

En lo que concierne al aspecto teórico, voy a hacer algunas breves alusiones a problemas o conceptos que el marxismo, o bien trató insuficientemente, o bien dejó de lado. Evidentemente, el pensamiento de Nietzsche queda como claroscuro para hacer contraste.

En líneas anteriores se mencionó que respecto de una serie de predicciones hechas por los "clásicos", se había tenido que dar marcha atrás. En esto intervinieron entre otros Huberman y Sweezy quienes, a fines de la década de los sesentas, insistían -en un artículo escrito conjuntamente, y conmemorativo de los 100 años de la publicación de El Capital- que la historia había tomado otro rumbo de aquél previsto por Marx: no sólo porque ya no podía seguirse sosteniendo que la revolución socialista era asunto de los países avanzados, o porque había nuevas tareas revolucionarias para los países en vías de desarrollo, sino también porque "la tesis según la cual el epicentro de la revolución mundial había abandonado desde hacía tiempo las metrópolis industrializadas de Occidente, para apostarse en las áreas subdesarrolladas y campesinas de Asia y América Latina, era a fines de los años sesenta, más que una tesis, una obvia constatación."³ En igual sentido es aquella afirmación de que cada vez más se deterioraría el capitalismo, en favor del socialismo, cuando más bien ha ocurrido lo contrario. Este desfase entre la teoría y la realidad ha obligado a los marxistas más serios

a hacer profundas reflexiones, a dejar de una vez por todas de_ considerarlo como ciencia acabada y a algunos a inclinarse por_ otras corrientes. Esto último se ve acentuado a causa de la di_ fusión vulgarizadora, y esquemática, al dogmatismo autoritario_ y represivo de algunas tesis, prácticas cotidianas de diversos_ individuos o grupos.

Varios autores han cuestionado la crisis del marxismo des- de esta perspectiva. Tal es el caso de Perry Anderson, quien,_ aun admitiendo que la relación entre teoría y práctica es más - compleja de lo que los teóricos de los '20 habían considerado,_ continúa no obstante sosteniendo la inmediatez de la relación - -en última instancia. También se encuentran en esta posición - autores como T.W. Adorno o J. M. Vincent que intentan discutir - algunos conceptos sociológicos del marxismo y mostrar que, si - bien son problemáticos, continúan conservando su validez a pe-- sar de todo.⁴

Ahora bien, la polémica no es nueva: Korsch y Lukács recha_ zaron violentamente la necesidad de una renovación del marxismo; sin embargo -y este comentario es aplicado también a los auto-- res mencionados anteriormente-, por encima de los rechazos, acom_ pañados de acusaciones y adjetivos, el hecho mismo de que sur-- jan defensas del marxismo es sintomático de que algo ocurre (y_ eso no está mal), o, por lo menos, de que no está dotado de una infalibilidad papal. Por mi parte, pienso que, en tanto el tér_ mino "crisis" tiene cierta connotación de derrumbe, acaso deba_

repensarse si no se trata de una revitalización del marxismo: - primero, por haber perdido esa calidad de cuerpo doctrinario -- acabado; segundo, por lo que esto implica de discusión y disidencia; y tercero, por la inclusión de nuevas corrientes en el seno de su discurso.

Desde mi punto de vista la crisis de orden teórico del marxismo se debe, en parte, a sus herencias positivistas; tal es el caso, como vimos en el primer capítulo, de la categoría de la determinación. Otra razón se genera a partir de que fue una disciplina pensada y elaborada con categorías y con realidades de otros tiempos y circunstancias, y que en virtud de nuevos hechos y acontecimientos teóricos, se ha visto precisada a revisar conceptos centrales en su discurso. Por otra parte, como se señala más adelante, la difusión vulgarizadora del marxismo lo ha convertido en una disciplina irrelevante teóricamente e inocua políticamente. De ahí que, a partir de circunstancias de orden teórico, también adquieran relevancia pensamientos como el de Nietzsche pues responde más a ciertas necesidades de algunos hombres contemporáneos. Tal es el caso de sus reflexiones sobre el poder y sobre el problema de la culpa; por otro lado, el optimismo racionalista del marxismo quedó en suspenso, - sobre todo después del '68, y en su lugar se filtraron planteamientos como los nietzscheanos en los que aparece una desconfianza de la razón humana y una afirmación de los móviles irracionales de la conducta. Finalmente, mientras el marxismo ha -

puesto el hincapié en una clase como sujeto, dejando de lado al individuo, el pensamiento nietzscheano puso el énfasis en la singularidad y en lo individual.

Decir que el marxismo no ha meditado sobre el fenómeno del poder es una afirmación inexacta. En verdad, una parte considerable de sus esfuerzos teóricos los ha dedicado, y los dedica, a indagar la naturaleza del poder político y en palpar la frágil arista de su abolición. Ha asignado esa tarea a un sujeto revolucionario -sobre todo la vertiente voluntarista-: la clase obrera, y ha desplegado serios análisis sobre la morfología y las funciones que realiza el estado. Tales investigaciones tienen una importancia que no puede desdenarse, y constituyen un frente de lucha decisivo. Por otro lado, la toma del poder político por la clase obrera es acaso -no es éste el lugar para discutirlo- la tarea primera para hacer posible la abolición del estado; y quizá también ha sido justo por esa razón que los estados socialistas actuales generaron los tumores del militarismo, la burocracia y el autoritarismo totalitario, "democráticamente" acompañados de una élite dirigente, poderosa y privilegiada.

Pero, dada la naturaleza de los mismos fines teóricos y --prácticos que se planteó, por el curso que han tomado los acontecimientos y por el mismo momento histórico en el que surge, y que le imprime un sello definitivo, esta disciplina no ha prestado suficiente atención al problema general del poder: es de--

cir, el poder, no sólo del Estado en cuanto tal, sino también - de grupos sociales, instituciones, códigos del saber admitido, de prácticas cotidianas donde busca asomarse el poder que nace de la dependencia, la debilidad o de la reactividad estéril (el poder oculto del resentimiento: de los débiles y los subordinados)... y también del estado como cuerpo organizado que impone sus designios, proscribe conductas, regula actividades. No se ha ocupado, más que a veces de soslayo, de ese poder que circula por arterias invisibles, avanzando lentamente, enmascarado y desconcertante... y aún encarcelado, cantando su inolvidable melodía libidinal. Es en esta meditación sobre el poder -que incluye asuntos latigantes, como la culpa, en la que se entrecruzan desde la instintualidad resumida en el Edipo, hasta la responsabilización que una Iglesia-Estado-verdugo ejerce sobre los individuos- es en temas así donde el marxismo no hendió su filo teórico.⁵

Y Nietzsche, que vivió el ascenso y consolidación del poder político pruso-bismarckiano, que sintió deslizarse sobre su piel las febricitantes, pías y sobre todo recónditas codicias - de la gazmoñería luterana y pequeño-burguesa,⁶ se vio sitiado - para pensar obstinada y tormentosamente en ello, desde sus inicios como filólogo, desde su cueva de topo, dedicado a su labor de zapa.

La imagen de "topo zapador" aclara un tramo de la tarea -- nietzscheana: indagar la naturaleza del poder y a la vez inter-

narse por sus meandros y guaridas, desarmando sus trampas, des-
conectando sus circuitos. Gombrowicz, autor a ratos tan nietzs-
cheano, lo dice con precisión:

"Grandes descubrimientos se necesitan
-poderosos golpes aplicados con mano
débil y desnuda en la coraza dura de
[el poder]..."⁷

En ambos casos se alude a la acción de socavar cimientos -
delicadamente: desarticular, destruyendo, la sutil e intrincada
telaraña del poder, para instaurar una nueva aurora, o, como di-
rá después, el mediodía del hombre: la metáfora luminosa, que -
paradójicamente cancela el discurso sobre "la luz de la razón",
es la savia que irriga su pensar, el misterio dionisiaco:

"Aparece [Dionisos] como un símbolo -
de lo no constituido, de lo no deve-
nido en el hombre, como el dios del
impulso, que busca el vino y clama -
por la aurora.

...

no es la ruina o la noche donde huye
la reacción, ni la naturaleza etérea
en su esencia, sino -izada como ban-
dera de la revolución- la serpiente
de fuego o el rayo utópico."⁸

En esta oquedad teórica del marxismo adviene Nietzsche. Y
este ad-venimiento requiere de un análisis, pero, si algo ca-
racteriza a la locura nietzscheana es la deserción del sistema,
de la cerrazón. Y en tanto que tal, proscrib[e] las reglas analí-

tico-sintéticas del método cartesiano. De ello dan cuenta el -
 estilo aforístico y las tensiones de su pensamiento que enmude-
 cen todo intento de estudio cerrado. Añádase a esto el carác-
 ter descentrado de sus planteamientos: cada uno autónomo y a la
 vez remitiendo a otros, todos importantes y al tiempo sin ocu-
 par una preeminencia legisladora.⁹ Teniendo en cuenta lo ante-
 rior, procederé a abordar algunos de sus temas encuadrándolos -
 en el marco del poder, al que el marxismo no prestó la atención
 suficiente. La disección es inevitable: el estudio consistirá
 en las dos partes clásicas, es decir, la pars destruens y la --
 pars construens.

2. Poder y cultura

La meditación de Nietzsche sobre las relaciones entre el -
 poder y la cultura aparece tempranamente, como quedó indicado -
 en varias partes de este trabajo, sólo que ahí el poder se pre-
 senta bajo la figura del estado. Desde el discurso inaugural -
 de su cátedra en la Universidad de Basilea, esboza un concepto_
 de cultura que habrá de ir afinando en obras posteriores; claro
 que entonces el objeto de su discurso es la filología clásica,
 pero ya está presente una idea central: la actividad cultural -
 como un todo armónico e independiente de toda instancia de po-
 der,¹⁰ misma que será recurrente sobre todo en El nacimiento de
la filosofía en la época de la tragedia griega y en la primera
 de las Consideraciones intempestivas, aunque evidentemente es -

el hilo conductor en ésta su obra de juventud. En la primera - de las obras mencionadas, estudia la filosofía de los presocráticos contrastándola con el ambiente espiritual que le rodea; señala que en aquella época había un lazo orgánico entre la civilización y las producciones culturales, específicamente entre --- aquélla y la filosofía, y un modo prodigioso de articular su --- ansia de saber con su ansia de vida, dando preeminencia a la --- producción de grandes obras. A esta organicidad y armonía de - instintos (de vida y de conocimiento) los llama "unidad de estilo":

"Una época aquejada de ese mal llamado 'cultura general', pero inculta en el fondo y carente de unidad de estilo no hará otra cosa de la filosofía -así fuera ésta proclamada - en calles y plazas por el genio de la Verdad en persona- que un monólogo pronunciado por un paseante solitario..."

Y más adelante:

La civilización "no tiene por fin - asegurar la mayor cantidad de felicidad posible a un pueblo; ni el libre desarrollo de todos sus dones, sino una justa proporción al interior de este desarrollo. Su fin se bre pre sa la felicidad terrestre: tiene como fin la producción de grandes obras.

"En todos los instintos griegos hay una unidad que los disciplina..."

"La civilización de un pueblo se manifiesta en la unidad disciplinaria"

de los instintos de este pueblo...
 "Con los griegos ¡todo se volvía --
 vida! Entre nosotros todo permanece
 en el estado de conocimiento".¹¹

El contraste entre vida y conocimiento -que permea, por lo demás, la totalidad de su obra- y el concepto de cultura como "unidad de estilo", como armonía entre vida y saber en función de la gran obra, subyace en su obra de juventud y se manifiesta explícitamente en la primera de las Intempestivas.¹²

La tensión entre vida y saber es inevitable en toda gran civilización; no se trata de eliminarla o de disminuirla. Incluso en toda época significativa, como en la Grecia presocrática, estaba tensada en grado sumo: tan bárbara es la necesidad inmoderada de saber como el odio al saber. Y en esto piensa -- Nietzsche cuando, recordando la guerra franco-prusiana, señala que la victoria sobre Francia no significa, como creen sus coetáneos, que la cultura alemana ha vencido, error que, lejos de ser de los saludables, puede ser nefasto, pues puede convertirse "en la destrucción y hasta en la extirpación del espíritu -- alemán, en beneficio de 'el imperio alemán'"¹³ Si de algo carece el pueblo alemán es de esa unidad de estilo de la que hablamos: vive en una confusión cáotica y grotesca de estilos en su arquitectura, su manera de vestir, sus almacenes, sus relaciones, hábitos, etc. Carece, en suma, de una cultura creadora, original.

Si por algo está así Alemania es justamente porque la rigen la "vana erudición" y el afán desmedido de saber que apagan el aliento renovador de la vida. Esta arremetida contra la cultura la perpetran dos personajes: Sócrates o, mejor, el espíritu socrático -que no es sino el afán de saber hipertrofiado y que aparece bajo la figura del erudito, o de Sócrates mismo, y, más tangencialmente, del filisteo- y el poder estatal.

El erudito, el que prefiere conocer que vivir, no sólo deja pasar de largo el fluido palpitante de las cosas, apresándolas y disecándolas sin percibir el delicado aroma de su devenir, sino que haciéndolo olvidar, en su exorbitada compulsión de entender y devorar libros, preguntarse cuestiones últimas en torno al sentido de la vida humana y de la cultura, viviendo indigestado no de cultura, sino de conocimientos sobre la cultura. Pero no posee cultura; se halla además dividido entre su ser íntimo indigesto de saber y su ser exterior: incapaz de actuar, -carente de vitalidad. Tal castración de la acción da la pauta de que su saber no es cultura, sólo conocimiento de ella. Esta es algo vivo, que involucra capacidad de obrar, de crear, de incidir en la realidad. Un pueblo civilizado es algo vivo y armónico, sin desdoblamientos entre lo interior y el exterior, entre contenido y forma; vive la vida inmediatamente y su maestro es la naturaleza.

Nietzsche encuentra en la figura de Sócrates la representación plástica del erudito. De momento no le interesa internar-

se en la selva de su alma, descifrar el secreto de su recóndita pasión. Le impactan la embriaguez nacionalista que ha sucedido a la victoria prusiana del '70, la profunda vulgaridad de la pequeña burguesía alemana, pero le indignan en especial los intelectuales, esos "filisteos de la cultura" que se creen con derecho a opinar y dar su veredicto acerca de todo sin tener una mirada de conjunto y de profundidad, y sin poseer una veneración intensa por los creadores. Sus burlas son feroces.¹⁴ De cualquier forma, en esta época N. denuncia alarmado la situación -- cultural y la directriz genealógica se asoma a ratos (por ejemplo cuando de una filosofía indica que lo importante es su autor, más que su contenido de verdad); y en cuanto a la caracterización de sus personajes, aún no adquieren la insidiosa y sarcástica malevolencia posterior. Así, su Sócrates de El nacimiento de la tragedia no posee aún toda la astucia, el maquiavolismo espiritual y la aguda, incluso doliente, inteligencia de su heredero: el hombre del resentimiento por excelencia, el sacerdote ascético.

El espíritu socrático, con su afán de entender, su delirio cognoscitivo y su compulsión a rumiarlo todo, en vez de sentir, vivir y entregarse a este acto maravilloso de olvido que tienen el niño y el artista en la hora del juego o la creación, asfixia, disecca y mutila a la cultura.¹⁵ Pero además no vive libre: preso en el ansia de saber, el erudito (de los estudios históricos o de cualquier tipo), devorador de libros, y el espíritu so

crático, que en el fondo es lo mismo que aquél, no se cultivan a sí mismos, no es la cultura para ellos una instancia liberadora, ni se constituyen a sí mismos en una constelación espiritual -- con una directriz, núcleo o eje que los conduzca.¹⁶ Sólo asumiendo la naturaleza, la vida y la tarea propia (a través de la búsqueda de sí mismos), es que puede acceder a la libertad.

La existencia vivida como sola razón, como sola contemplación sin una fuerza vivificadora es un gran peligro: no sólo la cultura queda disecada y carcomida por el afán racionalista, si no también los individuos son devorados por su propia insaciabilidad y, exhaustos, pierden su capacidad de asombro, su alma se achata, su acción se paraliza y, sobre todo, se tornan sumisos y obedientes, con lo que se ofrecen como terreno fértil para -- los designios del Estado.¹⁷

Antes de proseguir, me gustaría aquí insistir en que, si bien hay desde el inicio de la obra nietzscheana un interés en recalcar el papel de la vida, no deja de conceder un lugar señalado a la razón y al saber; sin embargo, el regusto que deja es de una exaltación de la vida y cierto menosprecio por la razón. Acaso contemplar esto desde una estructura más amplia, como sería la situación histórica, permita explicar el cauce aparentemente irracionalista por el que se desliza su pensamiento.

Reina en esos años una algarabía generalizada por el triunfo de las armas prusianas sobre la sofisticada y culta Francia;

Prusia ha consolidado su predominio económico, político y militar respecto del resto de Alemania y, al estilo propio de cada principado, ha añadido el suyo propio, creando una mezcla de estilos. Además, dando resonancia a los anhelos de unidad provenientes de las burguesías locales, ha promovido un nacionalismo ciego e hipnotizador,¹⁸ que fomenta también con fines imperialistas. Ante las virtuales necesidades de una mano de obra calificada, proclama la necesidad de la cultura general, tomando una serie de medidas para masificar la educación. Y, por lo que toca al ambiente intelectual, reina un deslumbramiento por el desarrollo científico.¹⁹

Para Nietzsche, cuyos antecedentes educacionales y formatos hemos visto, el militarismo, el alboroto nacionalista, la promoción de la cultura general, son insoportables. A su alrededor advierte un ambiente académico de excesiva erudición pero poca creatividad y propenso a no encontrar perspectivas a futuro, volcados sobre el pasado, lo ido e imposible ya de atrapar: esa clase media intelectual que quedó excluida de los planes a futuro de una Alemania construida con las armas y desde arriba; marginada del reparto del botín y de toda instancia de decisión, habría de recluirse en la erudición estéril y en la vana búsqueda de una identidad irreparablemente perdida. Así, sólo le quedaba sacar un mínimo provecho de la situación ubicándose en profesiones u oficios menores, o bien como catedráticos, viviendo en la nostalgia del pasado, y escépticos ante el porvenir. Si

tienen alguno, su valor proviene de ser los nacidos tardíamente, como la corriente literaria autodenominada "los epígonos" que miraba el clasicismo griego y alemán como modelos, y se lamentaba de su advenimiento tardío al mundo.²⁰

Nietzsche denuncia este síndrome de epigonismo, esta vivencia inactual del propio tiempo histórico, y el escepticismo ante la posibilidad de transformación del mundo previniéndonos ante el hecho de que, dándonos cabida, se cae en la pasividad y en la pérdida de sí mismo, como aquel que afirmaba que la fundación del Imperio Alemán es el argumento decisivo en contra de una filosofía pesimista. Pero lo que más le alarma es que estas opiniones provengan de hombres pretendidamente inteligentes y honorables: el deber filosófico-educativo es mucho más elevado que el deber que se rinde al Estado.²¹ El hombre como misterio: único, de belleza digna de ser contemplada, fragmento de la naturaleza, merece la salud liberadora de la cultura, los ritos iniciáticos de una educación que le revele el núcleo de su ser.²²

Hasta aquí Nietzsche no ha hablado más que de soslayo en contra del estado. En la serie de conferencias intitulada El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza superior --- aborda en forma directa las relaciones entre el poder político y la cultura. Comienza por señalar que en los establecimientos de enseñanza superior privan dos tendencias: masificar la enseñanza y simplificarla, lo que delata una gran voracidad que lleva al sometimiento de la cultura: ésta, por el contrario, con--

siste en la selección y la concentración. Esto se debe a que - la utilidad se ha tornado en el objeto y fin de la cultura, sea bajo la forma del dinero o el logro, lo cual conduce a que se - condene a toda cultura que nos hace solitarios. Quienes así -- obran, dice, tienen alma de mercader.²³

Un verdadero instituto de cultura deberá desarrollar las - cualidades artísticas e imbuir al educando de la capacidad para servir al genio. El objetivo es ilustrar individuos elegidos - que creen obras grandes e imperecederas, y no el fomento de la - erudición omnívora, similar "a la hipertrófica hinchazón de un - cuerpo enfermo".²⁴ Y a continuación arremete contra el Estado. La masificación de la enseñanza proviene, nos dice, de una esfe - ra hostil a la cultura: el Estado. Prusia, el más poderoso de - los estados modernos, es la que se ha encargado de instaurar -- ese régimen de "cultura general", y añade con cierta ironía: si bien se autoproclama como el "estado cultural", es en realidad - una amenaza para el verdadero espíritu alemán, pues obliga a -- que se la reconozca como el fin de la cultura, la recompensa de todos sus esfuerzos, subordinando todas las actividades pedagó - gicas a sus fines: perdurar, el ejercicio de la fuerza, auto -- justificarse y dominar. En ello sin duda, prosigue, ha interve - nido la apropiación que de la parte más valiosa de la filosofía hegeliana se hizo el estado prusiano, pues ahí la apoteosis del Estado culmina en esta subordinación.²⁵ La enorme difusión de - la instrucción, orientada por los fines del estado, persigue al

verdadero espíritu alemán, aherroja a las grandes individualidades, sustituyendo a la disciplina impuesta por ellas con las directrices estatales.

La cultura que el estado ha querido someter ha degenerado y los individuos, lejos de ser independientes, están a su merced, pues él es su fin y razón de ser. El estado rechaza -por miedo, lo cual anticipa el poder del resentimiento- la verdadera cultura aristocrática, basada en la selección, estimulando en cambio una erudición minuciosa e infructífera pues puede someter así a los individuos en función de sus fines.

En lo que concierne a El nacimiento de la tragedia el poder político se halla oculto entre las bambalinas. Ahí el asesino de la cultura es el racionalismo socrático, correlato ateniense del erudito alemán,²⁶ pues no es otra cosa que el afán de entenderlo todo, el frenesí del conocimiento: contemplativo, no logra alcanzar el efecto trágico, mezcla armónica de Apolo y Dionisos. Racionalista al grado de subordinar la vida a la razón, Sócrates evoca no sólo al estado que subordina a la cultura promoviendo un ansia devoradora de conocimiento, sino que -- prefigura al sacerdote ascético, encarnación del poder resentido: metáfora de todo poder enmascarado con la santidad, la verdad absoluta, la venerabilidad... siendo sus pretensiones la tiranía, la domesticación y el sometimiento.

Con lo que se ha indicado en párrafos anteriores, puede ad

vertirse que la preocupación de Nietzsche por el problema del poder aparece en su obra desde tempranas etapas, ya sea mediante un ataque directo al poder político, o bien en forma indirecta bajo la tensión entre vida y saber, o entre razón e instinto. Al mismo tiempo, aparecen una serie de cuestiones que, si bien no se insertan en una reflexión general sobre el problema del poder -como es el caso de su obra posterior-, convergen en él en forma colateral. En primer término está la preeminencia de la cultura sobre cualquier otra consideración utilitaria, sea el logro, el dinero o el estado; en segundo lugar, resalta la importancia del individuo sobre el estado, especialmente si de un individuo creador se trata; en tercer lugar la preeminencia concedida a la diferencia, a la singularidad o, puesto en sus términos, del individuo creador sobre la masa, del principio de selección sobre un criterio masificador; en cuarto lugar, la preeminencia de la acción sobre la contemplación, de la actividad sobre la pasividad (que aparece más tarde como la tensión entre la capacidad creativa del hombre fuerte y el carácter reactivo, dependiente, de la valoración resentida); finalmente, la afirmación de la libertad como condición indispensable para la creación, así como la independencia de la coacción creada por la necesidad de "ganar el pan" y el interés de algunas instituciones.

El carácter subordinado que asigna Nietzsche al estado respecto del individuo, de la cultura y de la creación- mediante la

denuncia que hace de su función,²⁷ la imperatividad de la libertad -respecto de la utilidad burguesa y de las instituciones, - incluyendo al estado- y finalmente la prioridad irreductible -- que confiere al individuo creador, el genio, marcan ya esta etapa de su filosofía de un señalado anti-autoritarismo -que con-- lleva una dosis sustanciosa de anti-dogmatismo-, que le imprime una marca de grito individual casi prometeico, a la vez que de un anhelo romántico de soltar cadenas, desamordazar potencialidades y rehuir cualquier imposición institucional (o de otro orden) para instaurar una aristocracia espiritual y artística cercana a la vida y la naturaleza. Por otro lado, sus críticas a la concepción utilitarista, que contempla la cultura como medio -y no como fin- para obtener reconocimiento, poder o riqueza; - así como sus burlas a la actividad maguinal de los que trabajan para vivir, sin tener tiempo para meditar, crear o cultivar la contemplación de la naturaleza (no tanto en sentido de mera contemplación, sino de retorno a ella, rescate vivificador), y que carecen, por tanto de pasión propia, señalan a su pensamiento - de un radical anti-capitalismo.²⁸

Su odio a la mezquinidad, gazmoñería y falsedad de la vida burguesa, al "espíritu de mercader" imperante y a su profunda -mediocridad espiritual, suscita adhesiones entre todos aquellos que rechazan el capitalismo o algún aspecto de éste. Y en esta radicalidad participan tanto la derecha como la izquierda:²⁹ su crítica cultural anti-capitalista, con ese sesgo suyo tan arie-

tocratizante, encuentra y ha encontrado especial resonancia en medios propensos o radicalmente de derecha. Y en este sentido, su influencia no se ha ejercido tan sólo en función de un anti-capitalismo radical, sino también en vista de un anti-socialismo -sobre todo porque el socialismo real es, para muchos sectores, el socialismo.

Frente a un aparato de estado totalitario, represivo, que castra individualidades, promueve el "trabajo maquina" y coarcta las libertades de creación y expresión, la meditación de --- Nietzsche sobre el poder y la cultura se muestra profundamente sugere y aleccionadora. Y no sólo desde ahí es significativa: también para una izquierda abierta su faceta antiautoritaria y anti-dogmática, así como la debida valoración y el merecido espacio que otorga al talento creador y espiritual señala carencias, no sólo del mundo socialista actual, sino también del mundo capitalista: liberal, social demócrata, muy sutilmente autoritario, casi permisivo, pero burocrático y donde la verdadera y profunda disidencia es mediatizada o castrada, proscrita o -- asesinada.

Ahora bien, lo que sí me parece cuestionable, desde mi perspectiva, es ese arraigado aristocratismo y ese culto a la individualidad genial que a veces le lleva a justificar la esclavitud.³⁰ Claro, de nueva cuenta puede decirse que se trata de una metáfora, que "el genio" -y "la esclavitud de las masas"- es la denominación de una tipología y que, en consecuencia, hay que -

desembarazarlo de la carga clasista que lleva encaramada. Sin embargo, hay un hecho de la realidad empírica que no puede dejarse de lado; y es que N. no es leído desde la sutileza metafórica, sino más bien lo contrario: desde la habladuría, la maledicencia, la incomprensión y la miopía mecanicista o reductora. El lo sabía, reiteradamente habla de los lectores que necesita, de la necesaria incomprensibilidad de sus escritos y del peligro que representa una lectura suya desde la autocomplacencia y la imbecilidad.³¹

No obstante, cabe hacer las siguientes puntualizaciones. - En primer término, es innegable que en todo grupo humano orientado en una misma actividad hay individuos más dotados que otros y que sus productos artísticos o intelectuales intensifican --- nuestra vida, la enriquecen y le proporcionan goces indispensables e insustituibles. Esta ciertamente es una verdad de Perogrullo; sin embargo, reiteradamente se la ha olvidado, subordinado o aplazado. Ahora bien, la tipología de Nietzsche se refiere a las condiciones adecuadas para el florecimiento de estos individuos así como para incrementar su capacidad creadora; esto es valioso y rescatable. Pero a la vez se precisa la crítica de la huella clasista que la traspasa: invalidar o descalificar a "la masa" someterla a los designios del "genio", si bien cuestiona el autoritarismo institucional, promueve en todo caso otro, pues de la capacidad artística o intelectual no se desprende un alto nivel moral o la aptitud para regir el destino -

de una comunidad. El mismo Nietzsche vivió esto a flor de piel con la fiebre wagneriana.

En segundo lugar, N. defiende esta postura alarmado por la masificación de la enseñanza: y él, humilde pueblerino de Sajonia, marcado con el sello familiar de una extrema religiosidad, que ha estado varios años encerrado en la devota, concentrada y clásica Escuela de Pforta, leyendo a los griegos y a los clásicos, y admirando extasiado su modo de vida y cultura, no puede soportarlo. Su alarma no era gratuita. En efecto, se había dado un incremento notable de establecimientos de enseñanza en toda Alemania, y en el resto de Europa. Por lo que toca a Alemania, ya desde principios del siglo XIX la educación en Prusia - estuvo a cargo del Estado que ejercía ya una mayor función supervisora que la Iglesia. A mediados de siglo, la educación elemental era obligatoria para ambos sexos en toda Alemania; y, a partir de 1857 se estipuló que todos los niños tenían que matricularse en las escuelas del estado. En los "Gymnasien" el incremento también fue notable a partir de 1830, y hacia 1866 - Prusia tenía 8 universidades todas ellas controladas por el estado.³² De modo que, cuando N. se queja de la "cultura general" está hablando de estas concreciones, cuya estadística acaso desconociera pero cuyas repercusiones padecía cotidianamente en -- prácticas, modas, actitudes, ritmos sociales, etc.

En verdad que, si bien todo ello estaba al servicio de una sociedad y un estado capitalistas, también propiciaba el desa--

rrollo de una ciencia floreciente que incluso había hecho a la filosofía su sierva,³³ pero a la vez acaso ello obstaculizaba - las condiciones propicias para la producción espiritual. Aun - así, se advierten en los reclamos de N. una incapacidad para va - lozar tanto los beneficios de esas ciencias florecientes (de -- las que incluso su pensamiento es tributario),³⁴ como también - las ventajas que la educación general puede proveer: una masa - analfabeta es presa en grado mayor del fanatismo, la ceguera e - incondicionalidad política y religiosa, y la incapacidad de dis - cernimiento y crítica, lo cual refuerza el fortalecimiento y, - sobre todo el carácter totalitario del estado. Por lo demás, y dicho sea de paso, no es la masificación de la enseñanza un fac - tor decisivo que entorpezca la aparición de genios, pues Alema - nia - a la que N. coloca muy por debajo de Francia - ponía muchos más obstáculos en la educación universitaria: así, hacia 1866, - mientras en Francia 1 persona de cada 1900 recibía alguna ins - trucción universitaria, en Alemania la proporción era de 1 a - 2600.³⁵

Finalmente podemos decir que la misma situación marginal, - semidesclasada -sui generis- de N. le permitió captar desde su obra de juventud importantes líneas de la relación entre el poder y - la cultura, mismas que nos lo vuelven tan actual desde cualquier tipo de lectura que se haga de él. Pero a la vez, su misma po - sición aristocrática y con los ojos puestos en Grecia, así como desdeñosa de las condiciones sociales de su tiempo, empañan a -

ratos su visión: así, su análisis de la crisis del capitalismo, al no abandonar el espacio supraestructural, se realiza a partir de un esquema de sociedad periclitado y a partir de la extrapolación de ciertas tesis darwinistas a la filosofía de la cultura.³⁶

En fin, baste sólo el señalamiento de ello, en esta parte de su obra se advierte la profunda huella que infligió a su espíritu el incremento del poder estatal prusiano, en función de sus miras unificadoras e imperialistas. En este estadio de su desarrollo intelectual, su filosofía es más una respuesta al poder político que una meditación profunda y amplia sobre el fenómeno del poder. Por otra parte, puede decirse que responde al derrotismo de una pequeña burguesía marginada del programa histórico de Alemania a la que deseaba sacudir de su contemplación del pasado y su desesperanza ante el porvenir,³⁷ de ahí sus llamados a la acción, a la inserción en la corriente de la vida y al abandono de la contemplación.

3. Poder y genealogía

En la parte que antecede se desarrolló la relación entre cultura y poder en la obra juvenil de Nietzsche. Quedaron señalados ahí algunos temas que retoma en obras posteriores. Sin embargo, el marco de referencia sobre el poder se circunscribe a la esfera del Estado y en forma muy colateral a otro tipo de instancias. Hay todavía en él una preocupación mayor por el te

ma de la cultura. Es en el segundo período de su producción -- cuando empieza a desarrollar algunas consideraciones sobre el - poder en términos más amplios, especialmente en Aurora, donde - da una espléndida muestra de cómo puede irse desarticulando los enredados artilugios del poder, de aquel que se asienta en lo - más sutil: la moral; es también entonces cuando se empieza a -- prefigurar en él una especie de lo que podría denominarse "eco- nomía libidinal" (pero de la libido dominandi). Pero es sobre_ todo en la Genealogía de la moral y en Más allá del bien y del mal, obras ya de su madurez, donde desarrolla deslumbrantemente el método genealógico, aquel justamente que le permite desmon-- tar el escenario del poder; pero es en ellas también donde_ exhibe metódicamente la sospecha como clave metodológica y afec_ tiva, si bien, como habrá ocasión de mostrarlo, no está ausente en obras anteriores.

Anticipemos de momento que Nietzsche desmembra el tinglado del poder en un sentido desacralizante e irreverente; desmisti- fica valoraciones ancestrales que generaciones enteras han vene_ rado: normas morales, creencias religiosas, demostraciones ina- pelables de la razón filosofante, consagraciones sempiternas de artistas, y descoyunta la confianza en los métodos, actitudes y cosmovisiones de los científicos... ¿pero es todo poder el que_ Nietzsche estigmatiza? Pues hay poderes inevitables y necesa--- rios: el poder que confiere cierto tipo de autoridad, como la - de los padres sobre los hijos; por otro lado, y Nietzsche tiene

esto presente constantemente, la necesidad de actuar y de incidir sobre el mundo, de obtener cierto grado de control sobre la realidad, en suma: la necesidad de afirmar cada uno su presencia singular en el mundo, es algo natural: el ser vivo, por el mismo hecho de serlo es deseo y lucha por el poder.³⁸

¿Cuál es entonces el poder que denuncia?

Al decir que N. aplica el método genealógico, parecería que se sugiere el rastreo constante de los orígenes. Sin embargo, nada más ajeno a él que buscar el origen temporal de aquello que es su piedra de toque: la moral -como discurso que antecede y -acaudilla a los demás, por contaminación, contagio, o acaso por que concentra en él la clave de todo discurso resentido.

La genealogía, así, no es genética -en el sentido de génesis cronológica- sino que, hermanándose con la filología, se coloca desde ya en un campo hermenéutico: con Nietzsche toda la filosofía se vuelve interpretación, en el doble sentido de la exégesis (Auslegung) y de la interpretación propiamente (Deutung).³⁹ Así, si la genealogía alude al origen, será precisamente en el horizonte de la interpretación; y ésta versa sobre el valor y la valoración. En una primera aproximación, podemos decir con Deleuze que el origen a que apunta el método genealógico será en el sentido tanto del origen de los valores como del valor del origen, aunque a ello habría que añadir lo que podría llamarse, siguiendo al mismo N., el valor de los valores.⁴⁰

Por otro lado, cabe indicar que la filología, como brazo interpretativo de la genealogía, recurre a la etimología, -y una brillante muestra de ello es el 1er Tratado de la Genealogía de la moral- así como también a la retórica y la lingüística.⁴¹ - Pero la genealogía no sólo se nutre de la filología, también de la historia y la psicología. Sin embargo, aquí hay que hacer algunas precisiones respecto del último término. A pesar del empleo recurrente del mismo, aplicado a sí mismo y a sus investigaciones, N. indica que no hay que tomarlo en su acepción corriente. Por un lado, porque carece del carácter cerrado de la psicología clásica, en tanto que no opera con tesis reduccionistas (como la utilidad);⁴² por otro lado, porque, ocupando el lugar de la ontología, proscrita del pensamiento nietzscheano, se transforma en "morfología y (...) teoría de la evolución de la voluntad de poder ... ". Con ello, agrega, tiene que enfrentar las resistencias inconscientes de los intérpretes y de las interpretaciones resentidas (la moral y la religión judeo-cristiana, y sus "sub-dialectos": la filosofía, la ciencia, el arte, - el socialismo, etc.). Así, a diferencia de la psicología tradicional, ésta estudia los condicionamientos recíprocos entre los instintos 'buenos' y 'malos' y la perversidad subyacente a todo lo sublime, así como también la necesaria conexión entre "el --mal" y la vida. En fin, la psicología es, para N., un conocimiento peligroso, profundo, que rompe asideros y certezas. Y a pesar de ello, la psicología puede ser la reina de las ciencias, el arma descodificadora, "el camino que conduce a los problemas

fundamentales."⁴³

También se indicó más arriba que el método genealógico se articula con la historia. Se trata en efecto de reconstruir e interpretar el devenir de un lenguaje cifrado: la moral, en tanto historia de sus conceptos, las condiciones en que surgieron los juicios de valor, para percibirlos en su singularidad... la historia, pues, como rechazo de absolutos, como discontinuidad y despojada de horizontes teleológicos.⁴⁴ Pero historia también como mirada al futuro humano una vez que, arrancadas las máscaras con que se ha ocultado y auto-ocultado el resentimiento, queda una travesía incierta y peligrosa donde no habrá verdades absolutas, sino una infinitud de interpretaciones -puesto que --- existir es interpretar-, y, en tanto que tal, será el fin del ocultamiento para dar paso al carnaval de la historia.

En realidad, historia y genealogía se funden. Así, ambas se ocupan de la procedencia de los juicios de valor,⁴⁵ ambas atienden a las condiciones de su emergencia, el devenir de su ciframiento y el porvenir de un mundo sin mistificación y ocultamiento; ambas se orientan más allá del bien y del mal, donde "más allá" se refiere tanto al estallamiento de la ilusión del juicio moral (delata pero oculta, revistiéndose de hermosas palabras), como a la quiebra y al derrumbe del dogmatismo logocéntrico e idealista que afirma el en-sí del ser y de la verdad. Por eso es que asumir la interpretación como constituyente de la "esencia" y la "verdad", es decir, no como develamiento de

un ser ya dado desde siempre, sino como voluntad de apropiación, como perspectiva que se admite interesada,⁴⁶ es indicio de fortaleza y valentía, pues el conocimiento y la verdad (pero no -- los de la cultura occidental) pueden ser insoportables e incluso hacernos perecer, si no se tiene el temple para ellos: más -- allá de la acusación y el castigo, de la culpa y la vergüenza -- de existir; más allá del resentimiento, la mistificación y la -- sublime tortuosidad.

Pero ya ello apunta en el sentido de una nueva interpretación que opera con una voluntad afirmadora de la vida: recupera el cuerpo, reconoce a la voluntad de poder como "texto" primario de la naturaleza que informa sus evaluaciones, proscrib^e al resentimiento y sus máscaras y expulsa la culpabilidad, asumiendo la inocencia del devenir y el eterno retorno... prepara, en suma, el advenimiento del superhombre.

¿Quién interpreta?

Al decir que el método genealógico es, en tanto que se articula con la filología, arte de interpretar (con una perspectiva interesada y confesada), se suscitan, por lo pronto, dos --- cuestiones. Una es la concerniente a "¿Quién interpreta?", pues to que la interpretación es perspectiva ya que la relación entre lo vivo y el ser no es de conocimiento, sino de interpretación; la otra se refiere al hecho de que, no sólo se enfrenta -- la genealogía a "textos" cifrados sino que el intérprete mismo --

esboza sus tesis en términos cifrados: técnica cifrada del desciframiento. De ahí que N. reitere en diversas ocasiones que no basta con leerlo -y menos al estilo "moderno", con prisas y en una actitud devoradora-, hay que rumiar, leer entre líneas, reconstruir al autor y su pasión, ejerciendo la adivinación, -- atento el oído al ritmo: leer textos interpretando pero sin distorsionarlos... el arte de la buena lectura incluye el dejarse herir y encantar por un escrito.⁴⁷

Sin duda lo apuntado anteriormente introduce de nuevo algo ya señalado, a saber, que si no podemos según Nietzsche sustraernos a la esfera de la interpretación, corremos el riesgo de ubicarnos en un punto donde las interpretaciones se suceden al infinito, como cuando se colocan dos espejos frente a frente -- (cf. supra, nota 39). Pero el mismo N. bosqueja dos pistas que permiten hacer frente al problema de dirimir entre las interpretaciones: su negación del carácter absoluto de la verdad y la posibilidad de jerarquizar las interpretaciones:

"La filología rigurosa tiene como -- fin (...) no el separar el texto de sus interpretaciones --lo que es imposible pues éste se halla constituido por ellas--, sino de distinguir cierto tipo de interpretaciones de otras interpretaciones, de distinguir las interpretaciones primeras que resultan de la evaluación espontánea de los instintos, de las interpretaciones secundarias cuya máscara son con frecuencia."⁴⁸

En todo caso, dejemos por el momento este problema de lado para ocuparnos, al modo en que lo hace la genealogía, del autor de la interpretación (si bien la pregunta genealógica, ¿quién habla?, a veces halla su correlato no en un individuo sino en un instinto, el instinto de rebaño).⁴⁹

La cautela y la sospecha, corazón e instinto del método genealógico, ¿de dónde han surgido, cuál es su procedencia, la causa de su emergencia? N. parece responder que es en las heridas recibidas en su propio cuerpo castigado donde se asienta el origen: recuerdos de llagas, de ausencias y de consuelos, provenientes de la especie,⁵⁰ la cultura, la historia y el individuo, desgarrado siempre entre la acusación y sus pasiones. Ahí, en la tensión de un espíritu afiebrado al que se ha querido hundir en la culpa y el automenosprecio, es donde se yergue el señorío del convalesciente que, apenas salido del lecho agónico, donde ha librado la batalla contra sus falsos instintos, se resarce de su sí mismo, deviene libre,⁵¹ para descifrar y destruir el lenguaje que le ha herido, rasgar sus vestiduras, 'mofarse y mostrar la falsedad de sus gestos grandilocuentes y persecutorias solemnidades.⁵²

¿Quién más que Nietzsche, hijo y nieto de párrocos luteranos, criado por una madre y una hermana piadosas y acusadoras, quién más que él podía saber el calibre y las armas del adversario, sus secretos mezquinos y sutiles flagelos? El mismo, en esos tantos meandros autobiográficos que tiene su obra, nos di-

ce que en contradicción a su ambiente, edad y procedencia desarrolló espontánea y tempranamente curiosidad y sospechas por el origen del bien y del mal. Tal inclinación fue casi, dice, su a priori. Después vino lo demás: "aleccionamiento histórico y filológico, y (...) una innata capacidad selectiva en (...) las cuestiones psicológicas en general..."⁵³

A partir de lo anterior puede decirse del método genealógico que "en el principio" es la sospecha, la curiosidad, la divertida (y rigurosamente destructora) incredulidad de quien ha vivido con honestidad el ideal ascético, y se ha sorprendido entrapado en sus engaños -e inconscientes autoengaños- revestido de solemnidad, consuelos paralizantes y castrantes reconveniones. Pero la sospecha se ejerce desde cierta óptica: de la vida que busca intensificarse; para decirlo con Nietzsche: desde la óptica del espíritu libre, de los fuertes, del alma noble --la era de la bestia rubia ha dado paso a la mayor espiritualización de la voluntad de poder.

Decir que "en el principio" es la sospecha no alude evidentemente a un aspecto de temporalidad. Lo que quiero expresar con esto es que la sospecha (que es también escepticismo socrónico, ironía traviesa que exhibe las vergüenzas) es el núcleo afectivo del método, el clima espiritual de la hermenéutica y también la clave de la descodificación.

Pero la sospecha, entendida así, no puede habitar más que

en un espíritu fuerte: si a través de ella, y gracias a las indagaciones de la filología y la historia, la psicología y la -- misma genealogía, se descubre el carácter relativo de la verdad, la ausencia de asideros ontológicos y el carácter interpretativo de lo que vive, esto no puede ser adquisición de naturalezas débiles, pues si algo las caracteriza --y ahí está toda la moral, la religión judeocristiana y la metafísica para mostrarlo-- es la búsqueda de certezas y absolutos en el mundo, un poder fundado en el ocultamiento y la mistificación, y también un afán regresivo de miseria para no asumir la muerte y el cambio, la discontinuidad y la diferencia.

De ahí que cuando Ricoeur dice que N. acusa la acusación, uno puede prestar momentáneamente su acuerdo: la frase, (como muchas de las suyas lo son), es feliz, indica el carácter transvalorado y de reversión de la empresa nietzscheana. Pero en la misma expresión se contiene una falsa apreciación, la acusación proviene del resentimiento. Ricoeur lo sabe evidentemente y es por ello que agrega que N. no salió del sentimiento de venganza y que su filosofía permanece aún como tarea negativa.⁵⁴ - A pesar de la brillantez de su análisis considero que se equivoca al concebirlo movido por el resentimiento. Este, aparte de ser patrimonio de los débiles, lleva como impronta definitoria la reactividad: la acción del resentimiento no es tal, es reacción, dependencia del otro por debilidad. Pero, movido secretamente por la voluntad de poder, inventan sistemas y códigos de

valoraciones sin referente y ejercen su control mediante la acusación y la culpa. Y, como veremos, la empresa nietzscheana no es esto.

Acaso una objeción más fuerte se relaciona con el cuerpo - del intérprete. Si el cuerpo es el que soporta "la sanción de toda verdad o error", pues en él se contornea el estigma del pasado, y es fuente de "los deseos, los desfallecimientos y errores,"⁵⁵ uno puede preguntarse ¿cómo creer el discurso de ese -- cuerpo enfermo, crónicamente doliente, débil y prematuramente - marchitado? Incluso el sentido común más elemental pronuncia -- sin reservas su desconfianza: la obra nietzscheana, dice, es producto de la locura, de la parálisis sifilítica, de una debili-- dad resentida, de la enfermedad incurable. Hasta algún investigador ve en la tesis del superhombre la proyección de un cate-- drático frustrado, ignorado y ansioso de reconocimiento (también fue eso con seguridad ¿cómo no iba a serlo? Pero aun así se reconfirma la hermenéutica que él inaugura: hay que interpretar - al intérprete); o bien algún otro ve toda su filosofía como una reflexión sobre sus caprichos.⁵⁶

Nietzsche fue en efecto un cuerpo enfermo: desórdenes esto macales recurrentes, violentos dolores de cabeza aunados a una insoportable sensibilidad a la luz; vómitos, sensación de pará-- lisis general, mareos, periódicos estados prolongados de incon-- ciencia y agudos problemas visuales, entre otros. Tales afec-- ciones, de un modo u otro, a veces provocaban, o a veces señalan

exacerbados por profundas depresiones nerviosas, inseguridad y estados de melancolía.

Pero él mismo fue el primero en ocuparse de su enfermedad. Por un lado, la ve como un síntoma de la gran salud que ha de vencer todo: mi remedio, dice, ha sido mi voluntad de salud. Por sí misma, la enfermedad no significa nada, es el sentido -- que se le da; así, le asigna un puesto en su creación espiritual: como reto a vencer, como creadora de nuevos hábitos (la paciencia, la observación, la espera), como prevención de peligros. "No soy sólo cuerpo o sólo espíritu, sino también una -- tercera cosa..." escribe a su amigo Franz Overbeck, y esta tercera cosa, dice Jaspers, es su Existencia "que soporta y dirige tanto al cuerpo como al espíritu, y que se manifiesta en el absorbente movimiento de auto-control; sobre la base de ella elabora Nietzsche la magnífica interpretación de su enfermedad y su actitud hacia ella." ⁵⁷

La inquietud de Nietzsche por el fenómeno moral se inició tempranamente. El mismo indica que constituyó su inclinación fundamental, como vimos más arriba. Su preocupación en la obra de juventud, encauzada como estuvo a la cultura, la anuncia ya, en su énfasis sobre el estilo de vida, la independencia de la creatividad y la preeminencia de valores vitales, así como también anticipa su cuestionamiento de la moral judeocristiana. Sin embargo, no es sino hasta Aurora que empieza a poner en te-

la de juicio los valores del cristianismo; el mismo subtítulo - es significativo: Pensamientos sobre la moral como prejuicio. - "Con este libro empieza mi campaña contra la moral", obra que - inculca "una cautela esquiva frente a todo lo que hasta ahora - se había llegado a honrar e incluso adorar bajo el nombre de mo - ral..."⁵⁸

Es ahí ya donde la moral aparece como engaño, pero también como seducción, como entusiasmo, grandilocuencia hipnotizante, pero sobre todo, la moral como el texto a descifrar, el código privilegiado de la conciencia, y también el recubrimiento de -- otro texto subyacente: la moral como lengua principal de la que se nutren otras.⁵⁹ La daga racionalista que Sócrates hendió en el corazón de Occidente abrió una herida moral aún enrojecida: la confianza, la fe en la razón es la pasión que la anima.

Al considerar el discurso moral como el texto hegemónico - -"texto" en el sentido de que N. realiza una "lectura" filológica, al término de la cual encuentra que es una montaña verbal - sin referente y cuya procedencia es vacía,⁶⁰ que exporta sus - valoraciones a otros textos, o "subdialectos" (Blondel), N. opera un cierto reduccionismo. Sin embargo, la moral, concebida - así, aparece como la metáfora de todo discurso del poder, o también, como su tipología. La moral es una sintomatología, y aun que la habita el sinsentido, hay que saber "de qué se trata": - el juicio moral, aunque es ilusión y remite a irrealidades, es un signo inestimable, pues "revela, al menos para el entendido,

las realidades más valiosas de culturas e interioridades que no sabían lo bastante para 'entenderse' a sí mismas."⁶¹

En la Genealogía de la moral, Nietzsche recoge el reto socrático de "conocerse a sí mismo", pero le da un giro inesperado: lo dado, lo manifiesto, lo patente -el juicio moral y la -- conciencia- no es digno de crédito: es un texto reescrito sobre las líneas borrosas de un texto anterior, el texto del cuerpo, que dice su voz callada, pero obstinadamente. La conciencia ha operado una inversión: ocultando el origen del conflicto de --- fuerzas, de las pulsiones y contrapulsiones, termina en una dis torsión pues edifica una fortaleza conceptual despojada de significado, con un referente vacío. Así, 'Dios', el 'más allá', el 'en-sí', la 'Verdad', el 'sujeto' son patrañas, sinsentidos, ilusiones, pero ello no les quita su valor como síntomas: "la - valoración moral es una explicación, una especie de interpretación. La explicación misma es un síntoma de un determinado estado fisiológico y también de un determinado nivel de los juicios dominantes: ¿quién interpreta? Nuestros afectos."⁶²

La moral se presenta revestida de una solemne eternidad: - confiscando su procedencia y sus orígenes, se ostenta sancionada por la inmutabilidad y el veredicto enigmático de lo sagrado. El filólogo, suspicaz de esta venerabilidad, ejerce su arte interpretativo de la lenta lectura, con ojos y dedos sutiles, "le yendo las manos", con pensamientos de trasfondo. A la negativa de la moral para exhibir su procedencia, le aplica el rigor de _

la genealogía. No es casual acallar los orígenes: la santidad_ acaso proceda de las bajas pasiones... pudenda origo, dice --- Nietzsche; la genealogía es sacrílega y profanadora.⁶³ Una cul_ tura atravesada por el judeocristianismo, y regida por la fe en la teleología (el progreso, la moral de la intención, la psicolo_ gía de la utilidad), la fe en el ser y el en-sí (Dios, la razón, la Verdad, el sujeto), se escandaliza ante la historia, su pro_ pia historia: calla su temporalidad y su ascendencia, las hurta a su propia vista, las "olvida". Su venerable mansión de quime_ ras se derrumbaría si se le muestra que ahí se hospedan silen_ ciosas, pero actuantes, la violencia y la locura, el instinto, _ la concupiscencia y el afán de poder; si se percata de que la - cultura es de origen bárbaro y sangriento, la razón hija del -- azar y la sinrazón, la virtud es animalidad e inmoralidad, el - amor afán de posesión y violencia, y el conocimiento voluntad - de poder, vanidad y fruto del miedo.⁶⁴

La insistencia de Nietzsche en la buena lectura, en el pa_ ciente trabajo de topo obedece al carácter cifrado del código - moral, de ahí el recurso a la fisiología y la semiología: la in_ tención y el juicio moral son síntomas, signos que delatan, alu_ diendo a otra realidad (extra-moral), son disfraces que requie_ ren de ser descubiertos y descifrados: interpretados. Para --- ello el immoralista indaga en lo no-intencionado, en aquello -- que canceló de la conciencia: en lo bajo, en el cuerpo, en los_ instintos.

La genealogía procede preguntando a la moral ¿quién habla? ¿quién interpreta?... pero no hay sujeto que responda, es un -- proceso interpretativo: la interpretación es una forma de la voluntad de poder. La respuesta proviene de la fisiología animal: habla el instinto de rebaño (y lo que quiere es el poder).⁶⁵ La tesis instintual asumida desemboca en la desacralización; la -- cultura queda definida como campo de lucha entre fuerzas antagónicas, la voluntad de poder se concibe como savia que nutre la vida, como "carácter inteligible del mundo", "pathos", hecho -- elemental, pasión configuradora, como corazón de todo centro de fuerza, como única realidad. Se trata de un procedimiento que revuelve lo más vergonzoso, busca por debajo -origo ab inferiori (Fink)-, explica al hombre habitado naturalmente por la sed de venganza, el ansia de poderío, la lubricidad, la violencia y el miedo, en vez de ser la criatura privilegiada de Dios. Tal risotada ante la pudibunda hipocresía y la inútilmente amordaza da sensualidad rasga el manto almidonado de lo venerable y muestra hilarante su vanidad, su ridícula mojigatería y su voraci--dad acusadora.

Pero la desacralización no se da solamente en la exhibición de los resortes instintivos de todo lo venerable, la proceden--cia vergonzante de la conciencia, su carácter ilusorio e irreal. También hay una impronta irreverente y antidogmática en la te--naz lucha contra el idealismo. Negando el esencialismo, el ser, el en-sí y la verdad, opone el perspectivismo: la esencia no es

tá en la cosa sino en la pluralidad de interpretaciones, es decir, en la multiplicidad de fuerzas que buscan imponer su voluntad de poder, pues la vida es una contienda donde, como vimos, la causa motriz es la voluntad de poder.⁶⁶ La verdad no es algo dado de antemano, es una creación; valorarla más que la apariencia es un prejuicio moral: de ahí que la filosofía y la ciencia se muestren tributarias de la moral al operar con una fe en la incriticabilidad e indemostrabilidad de la verdad. Pero la verdadera libertad de espíritu es proclamar como lo hacía la Orden de los Asesinos: "Nada es verdad, todo está permitido."⁶⁷

Complementaria a la veta antidogmática de Nietzsche es su antiautoritarismo. Rastreado la procedencia de la valoración moral, revelando su carácter interpretativo y subsumiéndola a un conflicto de fuerzas arraigadas en la voluntad de poder, el método genealógico no sólo pulveriza la pétrea arquitectura de la dogmática moral y religiosa, sino también devela su mecanismo de poder. ¿Quién habla? el instinto de rebaño ¿qué quiere? el dominio. Pero, como se halla atravesado por el resentimiento y la sed de venganza con los fuertes e independientes, inventa un mundo metafísico que sancione su poder, una tabla de deberes, la culpa y el castigo. Anula al cuerpo y lo mundano, viviéndolos como fuente del mal y del error. La moral procede de la debilidad fisiológica y si en ella habla el instinto gregario es porque los débiles se juntan para conspirar por el poder, invierten por reactividad la valoración de los fuertes, justifi

cando su condición ante sí mismos; proscriben al fuerte por odio y resentimiento (aunque su discurso se revista de epítetos sublimes) y fundan un sistema de control y domesticación: el castigo, la persecución, la vigilancia, la acusación culpígena, la represión: se funda la mala conciencia, al odio de sí mismo y - la vergüenza de estar vivo.

A la astucia ocultadora de la interpretación moral, opone la astucia hermenéutica: la descodificación de sus cifras. Al ocultamiento contraponen el desenmascaramiento; revolviendo en los bajos fondos, descubre el carácter de muletas, de antifaces y de talismanes que tienen las virtudes.

El andamiaje descodificador opera ciertamente sobre el lenguaje,⁶⁸ pero también se basa en observaciones: interpretación de la mirada, del porte corporal, de la fuerza -psíquica fundamentalmente aunque también física-: del lenguaje que habla el cuerpo. Este, pues, como texto. Pero, también acude a la recóndita historia de la moral, a sus misteriosos jeroglíficos, y a los polvorientos documentos; y con frecuencia encuentra entreverado el mensaje en clave que oscuramente ha derramado el cuerpo expoliado de un escritor ausente.

¿Por qué el ocultamiento, por qué el astuto ardid del código cifrado?

Al sospechar, descodificar y exhibir la pudenda origo de -

las valoraciones, el método genealógico muestra la singularidad, la contradicción, el mal y el devenir como deseables, necesarios, naturales. Su contra-propuesta: la inconsistencia ontológica del mundo, la fragilidad (y sinsentido) de la existencia, la bajeza de venerar los valores ideales, la vida humana honesta y valerosa como llena de peligro y carente de asidero alguno... Estas condiciones son peligrosas para naturalezas débiles y dependientes: la tensión y la contradicción los hace perecer, precisan de convicciones establecidas y firmes, de reglas y una vida moderada; necesitan la laboriosidad, la "bendición del trabajo maquinal"; les serían insoportables las condiciones en que puede desarrollarse una especie superior: el ocio, la aventura, la incredulidad, y su singularidad asumida y el desasimiento -- incluso del desasimiento⁶⁹ los distingue, así como la libre conciencia, la valoración extra-moral y la interpretación de la historia como azar y discontinuidad, y no una búsqueda de la identidad perdida ni una teleología dotadora de sentido (el "progreso" es una valoración de los débiles). La incapacidad de éstos, pues, para la verdad proviene de su debilidad, pues la verdad es a tal grado peligrosa, dice Nietzsche, que incluso podríamos llegar a perecer; sólo las naturalezas fuertes pueden soportarla. De ahí que el ocultamiento sea una condición de la existencia misma de los dependientes.

Ahora bien, de la que hablábamos no es la verdad de la moral y la metafísica, pues para Nietzsche no hay una verdad onto

lógica, previa a la interpretación filológica. La filología rigurosa realiza una jerarquización de interpretaciones: distingue aquellas que se vinculan más directamente con el instinto, sin la mediación de la represión inconsciente y las interminables -- justificaciones que vanamente pretenden proscribir su emergencia (el ocultamiento). La interpretación no versa sobre un texto da do; antes de la interpretación no hay texto, es el caos, materia bruta, un absurdo: "ésta es la verdad del ser, que es ausencia de sentido y de verdad."⁷⁰ La filología que funda Nietzsche, a diferencia de otras --que, animadas de la vanidad y el afán oculto de poder, pretenden decir la Verdad del ser--, asume su carácter perspectivista (interesado), además de que refiere las interpretaciones a sus autores, develando el trasfondo de su pensamiento. Las interpretaciones hechas desde la dependencia son reactivas, las mueve un afán negador del otro, el ocultamiento y la justificación distorsionante, mientras que la suya asume su carácter relativo y pretende no operar el ocultamiento del trasfondo instintivo:

"las interpretaciones hasta ahora admitidas son evaluaciones perspectivas, en virtud de las cuales nos -- conservamos en la vida, o sea en la voluntad de poderío... toda elevación del hombre lleva consigo la superación de interpretaciones más -- restringidas; que cada consecución de nueva fuerza y de extensión del poder abre nuevas perspectivas y -- significa creer en nuevos horizontes."⁷¹

A la vez, la hermenéutica nietzscheana intenta entrever, de trás de las interpretaciones ilusorias de la moral un primer texto, por ello es que lee sintomáticamente las intenciones últimas de su autor, diagnostica en función de su salud o enfermedad y se deja guiar por una intención contraria: la afirmación de vida. Accede al texto de la naturaleza, la voluntad de poder, pero no como esencia del ser, sino como correlato de una interpretación que ofrece una lectura reveladora de una voluntad que afirma la vida.⁷² La autoridad filológica de Nietzsche le viene por el -- mensaje que proclama: la soberanía de la voluntad de poder, dice Ricoeur, o en otras palabras la jeraquización entre las interpretaciones se da en virtud de su capacidad de asumir abiertamente su perspectiva y acceder a la naturaleza sin mediaciones disimuladoras (y acaso sólo las dictadas por lo sobrehumano):

"nosotros los eremitas y marmotas, - nosotros hace ya mucho tiempo que - nos hemos persuadido, en el secreto de una conciencia de eremita, de que también ese digno adorno de palabras forma parte de los viejos y mentidos adornos, cachivaches y polvos de oro de la inconsciente vanidad humana, y de que también bajo ese color y esa capa de pintura halagadores tenemos que reconocer de nuevo el terrible - texto básico homo natura...: Retradu cir, en efecto, el hombre a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que -- han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto - básico homo natura; hacer que en lo sucesivo el hombre se enfrente al -- hombre de igual manera que hoy, endu

recido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la otra naturaleza con impertérritos ojos de -- Edipo y con tapados oídos de Ulises, sordo a las atrayentes melodías de todos los viejos cazapájaros metafísicos que durante demasiado tiempo le han estado soplando con su flauta: '¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra procedencia!' -qu^ízá sea ésta una tarea rara y loca, pero es una tarea- ¡quién iba a negarlo! ¿Por qué hemos elegido nosotros esa tarea loca? O hecha la pregunta de otro modo: '¿Por qué, en absoluto, el conocimiento?'⁷³

La verdad que Nietzsche encuentra es que no hay verdad, sino una voluntad que quiere la verdad, movida por un prejuicio, - una creencia: la falta de valor de lo mundano. Imposible para la conciencia metafísico-moral que la verdad provenga del error, la voluntad de verdad de la voluntad de engaño (o la contemplación del sabio de la concupiscencia), de ahí que convierta esa creencia suya en su "saber" al que luego se bautiza solemnemente con el nombre de "verdad".⁷⁴ No hay verdad sino interpretaciones; interpretar es inevitable: imposible dejar de ver con la propia perspectiva, de modo que hay infinitud de perspectivas y posibilidades infinitas de interpretar al mundo.⁷⁵

Haciendo a un lado el análisis del perspectivismo nietzscheano -del que se vio más arriba el aspecto de la jerarquía hermenéutica-, quisiera resaltar aquí algo que se apuntó de paso en líneas anteriores, a saber, su postura antidogmática.

El proceder del método genealógico que, armado de la sospecha, indaga la procedencia de conceptos y valoraciones de cierto texto, y que interpreta a partir de ciertas tesis, no sólo pone en tela de juicio su contenido de verdad -esto es lo que menos - le importa, pues en Nietzsche la hermenéutica se sitúa por encima de la epistemología-,⁷⁶ sino que, exhibiendo su procedencia -instintiva, lo desacraliza y desmistifica, a la vez que apunta a otro sentido no dicho, no intencionado -inconsciente. Así, Nietzsche, al igual que Freud y Marx, busca la extensión de la conciencia:⁷⁷ lo dado -la consciencia y las valoraciones morales- es ilusión, mentira, disfraz; y de lo que se trata es descifrarlo, haciéndolo consciente. Aunque Nietzsche ve en el lenguaje moral la matriz de todo discurso, el método genealógico -o, como también le llama, la "estrategia de la gran caza": llena de astucia y trampas, imaginación, perspicacia y audacia, adivinación... y una risa burlona- hace recelar de todo discurso, aun cuando se reconozca su especificidad. Desde mi perspectiva el privilegiar al discurso moral como el discurso de la ilusión es un recurso metafórico mediante el que elabora una tipología de todo discurso ocultador, de todo discurso resentido, de todo discurso del poder agazapado y subrepticio. El método genealógico, animado por la sospecha, porta un sello de independencia y escepticismo que arroja una mirada incrédula a todo texto pronunciado desde la prepotencia dogmática, la tribuna del poder y la consagración, desde la retórica autocomplaciente y moralista, y la grandilocuencia consternada.

Por otra parte, la subordinación de la moral y de la verdad a la cuestión del poder, la negación de absolutos y el carácter interpretativo que da a nuestro conocimiento del mundo, cancelan la posibilidad de concebir su pensamiento como un sistema cerrado, monolítico y autocentrado. Y el carácter abierto del pensamiento nietzscheano también halla expresión en su estilo aforístico, ajeno al sistema y que, por su temple sugerente y a veces enigmático, invita a la interpretación; asimismo también se advierte en las tensiones que lo atraviesan y en su lenguaje, más próximo a veces de la literatura que de la filosofía.

Frente a cierto marxismo -el más conocido⁷⁸ que, desde hace varias décadas, conserva todavía una fuerte dosis de cerrazón y dogmatismo, formalidad y cosificación, y que se ostenta por -- tanto como verdad última; en otras palabras, frente a un marxismo de manual que se nutre aún del stalinismo y el zhdanovismo; y, por otra parte, ante la perspectiva descorazonadora, cuando no alarmante, de los países socialistas; el antidogmatismo nietzscheano, con su espíritu independiente y libertario, incrédulo y cuestionador, traza vías de autonomía individual, de obstrucción al discurso del poder y de antirrepresión. Tales vías, sin menospreciar su indudable valor y riqueza, ejercen un enorme atractivo, pues esparcen su unguento vivificante en la conciencia --- agraviada de nuestro tiempo: el anticapitalismo individualista y estetizante, y el desarraigo romántico que las caracterizan resuenan en el desengaño de promesas no cumplidas y en la infinita --

nostalgia de un sentido de la vida.

Al antidogmatismo de N. se articula un anti-autoritarismo. y ello, no sólo porque proclama la radical singularidad como carácter distintivo del hombre superior (su diferencia, su "pathos de la distancia"), su capacidad creadora (su poder actuante y no reactivo) y su ser afirmativo e independiente;⁷⁹ sino porque gracias al método genealógico, que ha entablado la guerra con la mentira, "todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire -todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido..." pero será una "guerra de espíritus" que absorberá el concepto de política."⁸⁰

La genealogía descubre que tras la reactividad palpita un hábito de muerte, de regreso a la indeterminación, de miedo a la diferencia y la singularidad creadoras: de conservación agónica de la mismidad: "El noble quiere crear cosas nuevas y una nueva virtud. El bueno quiere las cosas viejas, y que se conserven."⁸¹ Los débiles no pueden reconocer su instintividad -- porque carecen de fuerza y valor, no pueden medirse con los nobles; inventan un contra-poder: la moral. El ocultamiento es condición misma de su existencia, la clave de su poder: el ideal ascético proviene del instinto protector de una vida que degenera, es una estratagema para luchar contra la muerte, pero la cura es un veneno: el nihilismo y la culpabilidad.⁸²

Si a la base del ocultamiento y de la proyección moral y -

religiosa a los cielos hay un sentimiento de debilidad (de una debilidad resentida), Nietzsche devuelve su producto al creador, el hombre mismo:

"Yo quiero restituir al hombre, como propiedad suya, como producción suya, toda la belleza y sublimidad -- que ha proyectado sobre las cosas - reales e imaginadas para hacer de este modo su más bella apología. El hombre, como poeta, como pensador, como Dios, como Amor, como Poder: - ¡oh, sobre su magnanimidad real con la que ha enriquecido las cosas para empobrecerse él, para sentirse - miserable! Esta ha sido hasta ahora su mayor abnegación: la de admirar y adorar y saber ocultarse que era él mismo el que creaba aquello que admiraba."⁸³

El panorama puede ser alarmante: la moral, la religión y - todos los productos culturales aparecen como cascarones vacíos, haciendo señas grotescas y ridículas; el sacerdote -metáfora -- del poder resentido-⁸⁴ arrastra desinflada su alma que, vanidosa aún "mira de reojo", sus vestiduras yacen deshilachadas y -- una risita en vano ahogada se oye desde algún rincón; de los -- flagelos no quedan más que las cenizas: ya no se puede "explicar la enfermedad de ser hombre" el dolor y el sufrimiento, con la culpa y la represión, el "consuelo" del pecado inextinguible se ha difuminado en vapores malolientes. La conciencia, herida su oscuridad por un rayo solar, huye despavorida a refugiarse en - los escombros de alguna iglesia abandonada, o bien, y esto es -

muy raro, contempla pensativa las ruinas, haciéndose nuevas preguntas y jubilosa de emprender un viaje a algún lugar desconocido.

Pero, si bien ha sido grande la destrucción, hay un futuro lleno de esperanzas. Por lo pronto está el saldo anti-autoritario y el cuestionamiento del poder represivo y verdugo (resentido), resultantes de la develación del origen: el castigo, la prohibición, el deber y la culpa que el ideal ascético sanciona proceden de la debilidad y el resentimiento. Y el ideal tiene un remitente vacío: ¿cuál es su valor? o mejor ¿cuál es el valor del valor? No tiene, o sí: en tanto síntoma contradictorio de una vida que degenera, pues su cura envenena. Detrás de los absolutos de todo género -Dios, la verdad, el en-sí, el deber... pero también toda retórica dogmática y autoritaria-, no hay nada o, en todo caso, la dependencia -el resentimiento y la debilidad de esclavo- vuelta divinidad por una distorsión necesaria. Pero ¿qué es, en última instancia, el resentimiento, esa planta mortífera producto de la dependencia reactiva? Es "un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones..."⁸⁵

Pero Nietzsche muestra también el por qué se ha instaurado el reino del ideal ascético. Por un lado, porque ha dado sentido al sufrimiento humano; le ha dado una causa -el pecado y la culpa-, emociones violentas con las que se adormece el dolor. -

El sacerdote ascético funda su poder en su capacidad de proporcionar al hombre una justificación y mitiga de su sufrimiento -el círculo del pecado, la culpa y la expiación: la interiorización del resentimiento- a la vez que con ésta su peculiar ideologización del proceso, perpetúa su necesario carácter inconsciente;⁸⁶ es decir, en la astucia que despliega en sus argumentos, en la habilidad para presentar sus seductoras mistificaciones y en la enorme capacidad persuasiva que tiene su inversión de valores expulsa la procedencia fisiológica del resentimiento con lo que retroalimenta su poder.

En suma, el poder del sacerdote ascético proviene del hecho que es el ideólogo -con todas las connotaciones de ocultamiento, inconciencia e inversión del proceso hermenéutico (de primer grado)- del resentimiento: le da un sentido y canaliza su afán de poder con el gregarismo, la acusación de lo mundano y la consigna del amor al prójimo.⁸⁷ Con su terapia enfermiza cura ahondando la herida, mitiga el dolor con remedios emponzoñados: en suma, enferma más pero hipnotiza; encanta, debilita y domestica; castiga y vuelve manso al hombre. Su horizonte es el nihilismo: negación del cuerpo y de los sentidos, del mundo; miedo a la belleza y al cambio, apartamiento del devenir, la muerte y el deseo. Pero da un sentido pues salva la voluntad ("mejor querer la nada a no querer"), con lo cual continúa siendo imprescindible y su poder se reproduce. Además, es el artífice de lo que podría llamarse la "sublimación" o, como le lla-

ma Nietzsche, la reconducción del resentimiento: dado que el -- miedo y el deseo no mueren y los intentos de extirparlos son en vano, una y otra vez la intervención del sacerdote se hace necesaria para reinterpretar los instintos cortando de cuajo su procedencia y, disparándolos a los cielos, volviendo la culpa inexpiable:

Para el hombre de la mala concien--
cia el pensamiento de la deuda con
Dios "se le convierte en instrumen-
to de tortura. Capta en 'Dios' las
últimas antítesis que es capaz de -
encontrar para sus auténticos e in-
suprimibles instintos de animal, re
interpreta esos mismos instintos --
animales como deuda con Dios (como
enemistad, rebelión, insurrección -
contra el 'Señor', el 'Padre', el -
progenitor y comienzo del mundo), -
se tensa en la contradicción 'Dios
y demonio', y todo lo que se dice a
sí mismo, a la naturaleza, a la na-
turalidad, a la realidad de su ser,
lo proyecta fuera de sí como un sí,
como algo existente, corpóreo, real,
como Dios, como santidad de Dios, -
como Dios juez, como Dios verdugo,
como más allá, como eternidad, como
tormento sin fin, como infierno, co-
mo inconmensurabilidad de pena y --
culpa. Es ésta una especie de de--
mencia de la voluntad en la cruel--
dad anímica que, sencillamente, no
tiene igual: la voluntad del hombre
de encontrarse culpable y reprob--
ble a sí mismo hasta resultar impo-
sible la expiación, su voluntad de
imaginarse castigado sin que la pe-
na pueda ser jamás equivalente a la
culpa, su voluntad de infectar y de
envenenar con el problema de la pe-
na y la culpa el fondo más profundo
de las cosas, a fin de cortarse, de
una vez por todas, la salida de ese

laberinto de 'ideas fijas', su voluntad de establecer un ideal -el - del 'Dios santo'-, para adquirir, - en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad. ¡Oh demente y triste bestia -- hombre!"⁸⁸

Con el método genealógico Nietzsche exhibe, pues, el mecanismo del poder ejercido desde la dependencia y la debilidad y hace una lectura de su código, destapando sus secretas pasiones, sus trampas ocultas, sus disfraces. Muestra la necesidad de -- ese código cifrado: el peligro que representa para los débiles -- asumir su instintualidad y su diferencia, de ahí las prohibiciones que los resguardan de las cualidades amenazantes.⁸⁹ Muestra también el procedimiento por el cual adquieren poder los débiles: el gregarismo; la inversión reactiva de las valoraciones nobles, mismas que se justifica distorsionando: se "sublima"; - proscripción (por odio) del fuerte; instauración de un mecanismo que reproduzca su poder: la culpa y la acusación inexpiables, y la persecución, vigilancia y castigo de los diferentes, haciéndoles sentir vergüenza y automanosprecio.

Pero acaso también el gran atractivo que posee el pensamiento de Nietzsche es el parentesco que guarda con la literatura: más que análisis conceptuales, elabora textos dotados de -- plasticidad vivencial; y más que una serie de razonamientos concatenados lógicamente, transmite actitudes, evalúa e invita a -- evaluar, desmenuzando con una destreza de filigrana a su adversario.⁹⁰

Nuestro mundo, cansado de la perorata racionalista y de la prédica moralizante (sea desde el estrado del autoritarismo patriarcal o del antiautoritarismo reactivo), que recubren un afán de poder que busca imponerse a costa de todo -persiguiendo, castigando, marginando o avasallando-, presta su adhesión agradecida a un pensamiento que desarticula la armazón del poder, y que deja en herencia un profundo menosprecio por su ansia ocultadora, su distorsión, su dependencia, su incapacidad creadora (su reactividad) y la sublime ideologización de su sueño dogmático y represor.

Pero la empresa nietzscheana, a la vez que deshace el sortilegio del poder resentido -mostrando que es una montaña verbal sin referente - (cf. supra, nota 73)-, da cuenta del terreno donde germina la sumisión al poder: la voluntad débil, el gregarismo y la dependencia, el resentimiento, la culpa y el autodesprecio: la voluntad de muerte -ya que no se tiene capacidad de asumirla: la muerte a que se orienta es el repliegue regresivo hacia la indeterminación y la mismidad de lo no-determinado-, -traducidos en fanatismo, idolatría y sometimiento.⁹¹

4. Poder y vida cotidiana

Al decir que Nietzsche con el método genealógico desarma - el mecanismo del poder, entendemos esto en un sentido tipológico. Esto significa que, si bien el discurso que ataca y desmenuza es el de la moral, puede decirse que se mueve en un terre-

no metafórico; por una parte, porque, como se vio, la concibe - como la fuente nutricia del resto de los lenguajes, y en este - sentido resume en ella su patrón; por otra parte, porque los -- personajes y conceptos que forja (Sócrates, el sacerdote ascéti - co, el noble, el esclavo; el resentimiento, la mala conciencia, - el superhombre, Dionisos) son metáforas que concentran, en su - plasticidad, más un tipo, que un término con un referente empí- rico; o, puesto de otro modo, designan actitudes, más que cate- gorías de análisis. Ciertamente, Nietzsche en ocasiones los -- usa en ambos sentidos, como cuando clama por la vuelta a la es- clavitud; sin embargo, mientras este término tiene en su obra - juvenil un contenido más cargado de clase, en el último período de su obra adquiere una tonalidad distinta -tan esclavos son pa - ra él los funcionarios estatales como los obreros, las beatas - de la pequeña burguesía como los empresarios ávidos de riqueza, el sacerdote ascético como el profesor de filosofía.

Si se abandona la lectura literal de Nietzsche y, siguien- do sus consejos, intentamos una hermenéutica de su obra, ésta - adquiere una luminosidad sorprendente respecto de ciertas prác- ticas del mundo contemporáneo. Y esta no-literalidad de su lec- tura conlleva la detección de la tipología que la metáfora disi- mula. Tal es el caso de las metáforas del noble y el esclavo - -que, por cierto, como casi todas las metáforas que emplea, su- fren un constante desplazamiento,⁹² para mencionar sólo algunos: el noble es también el "bueno" (o el "malvado" si de la visión_

reactiva se trata), el "fuerte", el "independiente", etc.; el esclavo es también el "malo" (o el "bueno" desde la perspectiva del resentimiento), el "débil", el "reactivo", el demócrata, el socialista, el décadent. Es decir que, si detrás de las metáforas noble/esclavo (y su correlato autoritario .../sacerdote ascético), intentamos apresar el tipo que convocan, obtendremos algunos atisbos para captar el poder que pulula calladamente en las relaciones cotidianas.

Acaso el tipo más cercano que las metáforas noble/esclavo insinúan es el esquema independencia/dependencia, pues, como vemos, el noble es el aislado, el creador, el-que-no-necesita-a-otro-para-valorar (y para incidir sobre la realidad); y el esclavo el gregario, el que sólo reacciona y no crea, el-que-depende-de-otro-para-valorar. A partir de lo anterior, y teniendo en cuenta lo visto en la sección precedente, se podrían analizar una serie de prácticas y discursos de la vida cotidiana en donde se podría hacer patente los múltiples y sutiles juegos de poder que se dan. Sin embargo, he optado tan sólo por bosquejar ciertos ángulos de las relaciones familiares, aunque en términos muy breves, para mostrar en vías de ejemplo el modo en que afloran ciertos mecanismos de poder.

Un análisis de la familia patriarcal operado desde el método genealógico mostraría las relaciones de poder, no sólo del padre sobre los hijos, sino de éstos sobre aquél. Tan dependiente es el comportamiento del padre que ejerce su autoridad impla

cablemente, porque así "debe ser" -y porque sigue repitiendo y reproduciendo consignas ancestrales- como el del hijo, que se rebela y no pasa de la negación mecánica.

De igual modo, en la dinámica que se da entre los hermanos, el comportamiento reactivo, resentido y acusador se hace patente sobre todo, por ejemplo, entre el mayor y el resto, o entre aquel que se vive como mayor (por fuerza de carácter, fortaleza, etc.) y los que siguen. El hermano "mayor" (real o sentido como tal) es visto como fuerte y omnipotente, es, por tanto, envidiado, sus cosas codiciadas, su poder socavado mediante la ironía, la afrenta indirecta, la denuncia solapada y la acusación; en los ojos del hermano supuestamente agraviado pareciera leerse lo siguiente: "¡tú eres malvado, has tenido todo y yo no tengo nada!" Se torna, no sólo resentido y acusador, sino que diseña mecanismos conscientes e inconscientes de manipulación o --- chantaje para obtener reconocimiento y, en forma colateral, ejercer su dominio. Propiamente veríamos aquí el terreno fértil -- donde prenden los designios de una instancia de poder, llámese Estado, llámese Iglesia, etc. Es la dependencia y la incapacidad creadora (valoradora, pues como veremos después, crear es - valorar) la que allana el camino para que eche raíz el poder resentido.

También sucede con frecuencia que en las relaciones entre hombre y mujer se repita este comportamiento de reactividad resentida donde la parte débil -o que se asume más débil- impone

sus designios mediante la acusación, la astucia y la manipulación. Incluso algunas orientaciones del movimiento feminista han heredado este matiz reactivo propio de quien no ha adquirido autonomía y sólo busca socavar y ocupar el poder del "macho chovinista".

Pero donde se vuelve sorprendente la reactividad es en algunas prácticas contestarias de la familia patriarcal. Lo es, no sólo porque algunas son su reverso mecánico, meramente reactivo, sino también por la forma compulsiva y coercitiva en que son impuestas sus prácticas anti-monogámicas y permisivas. Y, desde luego, todo ello revestido de un manto ideológico mistificador de "libertad", "modernidad", etc.

Estos breves ejemplos ofrecen, desde mi perspectiva, la posibilidad de atisbar que aun en ciertos discursos -acaso no muy sutiles, pero muy diseminados-, que pretenden cuestionar un poder se advierte, por el contrario, una actitud reactiva, resentida y ansiosa de poder. Contraoponer al discurso patriarcal un discurso anti-monogámico y permisivo, no resuelve el conflicto, sino que lo conserva; de igual forma, oponer al discurso del machismo, el discurso acusador, manipulador y resentido de un feminismo torpemente mecanicista, no disuelve el problema del poder sino que lo perpetúa (lo anterior sin dejar de admitir que hay una problemática femenina específica de subordinación y marginación).

Ahora bien, ciertamente una perspectiva nietzscheana de la familia, deja de lado su función económica y social de reproducir la fuerza de trabajo, servir como unidad de producción o -- consumo, y perpetuar las relaciones sociales de producción fundamentalmente mediante la ideología.⁹³ Deja de lado también cómo a través de ella se introyecta la ideología de la clase dominante y las funciones que cumple; por ejemplo, en la familia patriarcal a través del patrón de la sumisión al padre y la competencia entre los hermanos, se favorecen conductas posteriores - de falta de solidaridad laboral, búsqueda individualista de prestigio, obediencia a la patronal, etc. Pero, a la vez, junto a sus lagunas sociales, la interpretación nietzscheana da cuenta de las sutiles redes del poder que, para ella, no se reducen a la esfera económica y política, sino que permean todas las relaciones, incluyendo las interpersonales. Y no se trata de eludir el problema del poder, o de pensar que puede abolirse, sino de disolver el poder que proviene del resentimiento y de potenciar la fuerza creadora. Así, la cuestión del poder, que el marxismo en general concentró en la esfera de la economía y la política, se ve ubicada con Nietzsche a nivel de la más recóndita intimidad, habitando las producciones culturales (como el judaísmo, el cristianismo), más allá de sus determinaciones (económicas o políticas) específicas, y atravesando a cada individuo en forma inevitable, pues vivir para N. es querer el poder. Por ello es que no se trata de abolirlo, sino de desarticular aquel poder - proveniente del resentimiento y de potenciar y reconducir la --

pulsión del poder hacia la creación.

En la siguiente sección se verá cuál es la alternativa que Nietzsche ofrece a la "pars destruens" de su meditación sobre el poder, y de qué modo resuelve la cuestión de la voluntad de poder y la creación.

5. Lo sobre-humano

Al judeocristianismo y a las oposiciones que se vieron en párrafos anteriores -regidas por la reactividad, la ortodoxia dogmática y un código de poder habitado por el extrañamiento de sí mismo-, aparece una utopía que pace en la negatividad del antinihilismo nietzscheano: el superhombre.⁹⁴ Proyecto de transformación, sueño fulgurante o ideal regulativo, el superhombre no discurre como mediación de oposiciones, como amistad de contrarios o conciliación. Como bien ha visto Deleuze, el pensamiento de Nietzsche es antidialéctico, no sólo por sus críticas a la dialéctica socrática y hegeliana, sino también, y sobre todo, porque le es ajena la síntesis, la Aufhebung: es, por el contrario, disolución, estallamiento, pulverización de contrarios... salto.⁹⁵ Así, para poner un ejemplo, aunque el socialismo se asume, y es asumido así por su adversario, como opositor del capitalismo, N. los engloba bajo el mismo manto de la reactividad y el nihilismo.

En el horizonte de su meditación sobre el poder, ve en el superhombre el rebasamiento del tipo humano, bajo cualquiera de

sus oposiciones (sacerdote ascético / ateo reactivo; estatismo / anarquismo, etc.); lo rebasa, no porque el superhombre no quiera el poder -al contrario, ungido por la vida, querrá acrecentar incesantemente el suyo-, sino porque no oculta, y no se oculta, ésta su pulsión más profunda; y no opera ningún ocultamiento porque en él palpitan la fuerza y la vida. Pero ¿qué es concretamente el superhombre y cómo concibe N. al hombre?

En Así habló Zaratustra Nietzsche describe al hombre como un ser escindido, mezcla de planta y fantasma, falto de plenitud, pero a la vez portando una esperanza:

"El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre -una cuerda sobre un abismo. Un peligro so pasar al otro lado, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse." ⁹⁶

Zaratustra dice esto cuando en el pueblo donde predica por primera vez se halla un volatinero haciendo una exhibición, pero termina cayendo por las travesuras de un bufón; a ello observa Zaratustra: "siniestra es la existencia humana, y carente -- aún de sentido: un bufón puede convertirse para ella en la fatalidad." Si algún sentido ha de tener, dice éste, lo tiene en la "esperanza más alta", el superhombre. Sin esta lanza que lo impulsa a cruzar su abismo de miseria interior, el hombre sería - en efecto una pasión inútil:

"La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso."⁹⁷

El hombre más despreciable es el que Z. llama "el último - hombre", el conformista que gusta de ser igual a los demás, alinearse ciegamente: el hombre que no tiene "caos dentro de sí", el que no valora por sí mismo y sólo reproduce las valoraciones ajenas, el que no crea:

"Valorar es crear: ¡oídlo creadores!
El valor mismo es el tesoro y joya de todas las cosas valoradas.
"Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía."⁹⁸

La máxima vivencia que puede tener el hombre, dice Zaratustra, es la hora del gran desprecio: la hora en la que el hombre viva un caos dentro de sí y se canse de "su bien y de su mal", la hora en que desespere de sí mismo y del corazón reactivo y nihilista (dependiente y negador de la vida) que late en la moral judeocristiana; en fin, la hora en que diga que su felicidad, su razón y su virtud son "pobreza, suciedad y un lamentable bienestar". Es la máxima vivencia porque es entonces cuando el hombre está listo para preparar la llegada del superhombre, pues si bien él no es ya el superhombre, es, por decirlo así, su condición de posibilidad: la náusea ante la propia dependencia valorativa (el miedo al sí-mismo y a la creación) es

un paso previo antes de abandonarla y de abrir una nueva vía hacia una existencia más plena. El hombre es por ello tránsito y ocaso: flecha de anhelo hacia la otra orilla y muerte de una existencia sin sentido.

Los grandes despreciadores son simbolizados más adelante por el león en el discurso "De las tres transformaciones" que Zaratustra pronuncia una vez que ha dejado el pueblo. En este discurso habla de las tres transformaciones del espíritu: primero se convierte en camello, luego en león y luego en niño. Cuando el espíritu es camello, es paciente y se arrodilla recibiendo las cosas más pesadas; Zaratustra se burla aquí de las "virtudes" cristianas de la humillación, la compasión, la renuncia a sí mismo, etc. El camello va al desierto donde sufre una transformación: se hace león. El león quiere ser libre y ser de sí mismo. Pelea con un dragón, que es el "tú debes" y él dice "yo quiero".

Frente al conjunto de los imperativos morales, el león afirma ciertamente su deseo, pero permanece en la reacción frente a la compulsión normativa; si bien, pues, no es plena sumisión, tampoco es afirmación de sí mismo: al igual que los "hombres superiores" del Libro IV de Z, conserva una estructura dependiente y un extrañamiento de sí mismo; pero, a diferencia de éstos -que realizan ya una actividad genérica (la ciencia, la religión, etc.)-, el león lleva apenas el motor de ésta: la voluntad y su deseo. Esto, si bien no es aún creación de valores --

nuevos, permite al león, no obstante "crearse libertad para un nuevo crear..."⁹⁹ Así, me parece que habría cierto paralelismo entre el símbolo del camello y lo que llama Z. "el último hombre", así como entre el león y "los grandes despreciadores" que apuntan a los "hombres superiores". En cuanto al símbolo del niño, me ocuparé de él más adelante.

Creo que es claro que en las figuras-símbolos que Nietzsche-Zaratustra emplea está presente lo que más tarde es objeto de su atención recurrentemente: el resentimiento y la reactividad, así como el nihilismo. Sobre el origen -o, mejor, la procedencia- de éstos, y sobre el modo de abandonarlos, se trató en la sección anterior. Lo que ahora se plantea gira en torno a la cuestión de para qué salir del resentimiento o, puesto en otras palabras, ¿por qué es el superhombre lo único que dar sentido a la vida humana?

Evidentemente, el superhombre tiene su morada en la órbita de la transvaloración, en tanto el valor es la pista por la que transita el pensamiento nietzscheano, pues, como ha dicho Fink, Nietzsche hace una ecuación entre el ser y el valor, siendo tal identificación el elemento específico de su filosofía; y también que el problema del ser en Nietzsche está recubierto por el del valor.¹⁰⁰ Considero que Fink ha dicho bien al señalar que en N. el problema ontológico está subordinado al axiológico; lo que considero incorrecto es que realice una lectura ontologizante de este autor, pues nada más ajeno a su pensamiento -

que una lectura así, desde luego, sin negar la brillantez de esta obra.

Pero, volviendo a lo anterior, la razón por la que el superhombre es lo único que puede dar sentido a la vida humana estriba en que, no sólo simboliza el abandono del resentimiento y la culpa, sino también la recuperación del cuerpo y la conducción creadora de la existencia.

5.1 Tierra y cuerpo

... "El superhombre es el sentido de la tierra. Diga -- vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!", dice Zaratustra a los hombres del mercado, incitándolos a permanecer fieles a ella y a no creer a aquellos que les hablen de -- esperanzas sobretelurales, pues éstos son envenenadores que -- desprecian la vida y el cuerpo. Una vez que Dios ha muerto, el único delito del hombre es atentar contra la tierra "y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!"¹⁰¹

De nueva cuenta, Nietzsche opone a los conceptos del judeo-cristianismo otros, que provienen de la transvaloración. Esta, en realidad, es la inversión de una inversión previa: si el sacerdote ascético ha invertido por debilidad fisiológica (reactividad, dependencia y miedo) las valoraciones del creador, la tarea genealógica opera una nueva inversión, "pone de pie" -- lo -- que recuerda la empresa marxista que, mediante el desocultamien

to de la explotación, trastoca la inversión distorsionante de la ideología-, pues, con su afán de ocultamiento, el sacerdote ascético ha colocado la idea por encima de la realidad. Tal es el caso aquí con el concepto de "tierra", que es opuesto al "cielo" de la religión: el proceso celestial rige el proceso terrenal, lo bajo se explica por lo alto¹⁰² -Dios como creador del hombre. La indagación de los orígenes denuncia y desenmascara esta inversión, el dominio de lo ideal sobre lo real y exhibe la alienación, el extrañamiento de sí, por parte del hombre, en esta inversión: el hombre, creador de Dios, se ha convertido en su criatura -idea que sin duda tomó de Feuerbach y de la que también se nutrió Marx. La transvaloración es, entonces, tanto la tarea de restituir al hombre su poder creador como la de oponer a los conceptos alienados (allendistas, dice N. a veces), otros, en los que se le revele su capacidad creadora, valoradora. Tal es el caso del término "tierra".¹⁰³

El tema de la tierra contiene una crítica, según se desprende de lo anterior, no sólo a la religión judeocristiana, sino al idealismo hegeliano, pues, como señala Deleuze, el conocimiento profundo de Hegel por Nietzsche no debe medirse estadísticamente: por el número de libros que leyó de él, o por la cantidad de notas que tomó, sino "por las direcciones apologéticas o polémicas de su obra misma. Se comprenderá mal el conjunto de la obra nietzscheana si no se ve 'contra quién' están dirigidos los conceptos principales. Los temas hegelianos están pre-

sentés en esta obra como el enemigo al que se combate."¹⁰⁴ Así, en las islas afortunadas, Zaratustra pronuncia una frase que -- evidencia tanto la relación que Nietzsche establece entre "Dios" y los conceptos de la filosofía (hegeliana), así como la denuncia de su carácter de inversión:

"Dios es un pensamiento que vuelve -
torcido todo lo derecho y que hace
voltearse a todo lo que está de pie.

...

"Malvadas llamo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo -
Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Sa-
ciado y lo Imperecedero!"¹⁰⁵

Pero Dios ha muerto, ha dicho Zaratustra, cuando decide bajar de la montaña a predicar su sabiduría a los hombres, al --- principio de la obra; por ello es que el único delito es ofender a la tierra. Pero ¿cuál es el significado de este concepto?

De momento tan sólo he intentado una primera aproximación_ diciendo lo que no es, y que resulta de la transvaloración. Es preciso ahora intentar dar un contorno positivo a dicho término. Por lo pronto, puede decirse que Nietzsche ve la tierra como potencia creadora cuyo corazón es de oro, como es de oro la virtud del que como ella se prodiga; también es fuente de donde -- brota lo vivo, potencia que engendra. Así, como venero de vida y de creación, es fuerza acumulada, pues en la creación se plasma una acumulación de fuerza, y en tanto que tal, es también voluntad de poderío, pues toda fuerza impelente es voluntad de po

derío, la que a su vez es "deseo insaciable de mostrar potencia, o empleo, ejercicio del poder (...) instinto creador..." Pero_ el goce de potencia creadora, que es también la tierra -pues el sentimiento de poderío proporciona un enorme placer de embriaguez-,¹⁰⁶ la convierte en una potencia configuradora dionisiaca, si por dionisiaco se entiende:

"un desbordamiento apasionado y doloroso
...
"la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; el sentimiento de la única necesidad del -- crear y destruir."¹⁰⁷

Si el superhombre, o quizá sería más conveniente decir lo_ sobrehumano, es lo único que puede dar sentido a la vida humana, es justamente por articularse a lo que significa la tierra: por un lado, abandono de la inversión reactiva de la cultura judeo-cristiana; por el otro, interiorizar y ejercer ésa su capacidad creadora, afirmadora de la voluntad de poderío y dionisiaca. Si lo humano ha sido existir fantasmalmente -encerrado en el círculo de la sumisión normativa (el camello) o la auto-afirmación -meramente reactiva (el león)... como "último hombre" o como "hombre superior"-, lo sobrehumano será lo que siga al gran desprecio: ya ni siquiera un cansancio del bien y el mal, sino un_ ir más allá de éstos, el rebasar la valoración que proviene, -- bien de la sumisión, bien de la reactividad, para acceder a la_ creación afirmadora, independiente, consecuentemente antirreac-

tiva, de valores; además el abandono de la inversión "transmunda-
dana" -que supone la desarticulación de todo mecanismo de poder
resentido-, no sólo le permitirá disolver el estado de aliena-
ción o extrañamiento de sí mismo en el que había permanecido, -
sino que, orientado hacia la tierra, recuperará su cuerpo, cier-
tamente no a partir de un sentido meramente objetal (pues nueva-
mente se caería en una alineación), sino en el sentido de la --
tierra antes descrito.

Orientarse en el sentido de la tierra permite recobrar el
cuerpo porque en él habla la entraña de aquélla. La tierra, en
tanto potencia configuradora, es en verdad una forma de la vo-
luntad de poder, como se vio antes, y el cuerpo una de sus con-
figuraciones; ello significa que es portador de la potencia ---
creadora de la tierra y, como todo lo que vive y existe, se ha-
lla movido por la voluntad de poder. Pero a su vez el cuerpo,
a diferencia de ella, que es una voluntad de poder indiferencia-
da, el cuerpo en tanto ser vivo, lleva en sí el sello de la di-
ferencia, una voluntad de diferenciarse de la naturaleza, que -
se traduce en "evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, --
querer-ser-diferente."¹⁰⁸ Así, el cuerpo es el lugar donde mo-
ra el "sí-mismo" y el yo; por eso es que el yo que habla de su
cuerpo es el que crea, quiere, valora y es la medida y valor de
las cosas; de ahí que Nietzsche afirma que en el arte se mani-
fiesta un vigor animal y un exceso de corporalidad floreciente,
así como una elevación y un estimulante del sentimiento vital.¹⁰⁹

Pero también al cuerpo lo recorre un poderoso fluido donde siguen vivas las huellas del pasado más remoto. Son inútiles los intentos de acallar su voz que canta el corazón de la tierra, y es inútil hacerlo porque una y otra vez resuena pues, como vimos, aun en el conocimiento más puro, hay lascivia y deseo -recuerdos de un amor perdido para siempre, búsquedas o promesas -de placeres imposibles, ansia y temblor ante una dicha demasiado grande para permitírsela.

Cuando la tierra no es el sentido del cuerpo, sino que éste busca su sentido en lo trasmundano, en el más allá, se da un extrañamiento, el hombre vive en un "inhumano mundo deshumanizado" donde ha perdido el lazo con el producto que ha creado. -- Así, la religión que ha sido creación suya, se torna en una dimensión ajena a su existencia y que, lejos de encontrarse en ella, como creador en su creación, aquélla se convierte en su determinante, en su creador.

Es evidente que, respecto de lo anterior, Nietzsche deja de lado las condiciones materiales que dan lugar al extrañamiento del producto respecto de quien lo produce; ignora por completo el proceso productivo en el contexto del capitalismo, ignorancia cuyas razones vimos en el cap. 2. Sin embargo, si bien este proceso de pérdida de control sobre su producto por parte del productor se hace especialmente patente en el capitalismo, lo que Nietzsche critica es el que los hombres en toda época se hayan perdido en la otredad que ellos mismos han creado, ya se

trate de la moral o de las instituciones sociales, de los conceptos (y la normatividad que a veces imponen) o de la religión. De este modo, si bien es preciso considerar el contexto del proceso productivo en el que o bien se sientan las condiciones o bien se agudiza el "extrañamiento de sí mismo", las observaciones de Nietzsche abarcan otros contextos sociales, donde, por ejemplo, los hombres se subsumen o se pierden cotidianamente en la religión, la televisión, el estado u otra persona.

Así, mientras Marx ve el fin de la alineación en la apropiación por parte de los productores directos de los medios de producción, Nietzsche pasa por alto la esfera económica y se orienta hacia la esfera ideológica, internándose -o siendo susceptible de internarse- hasta la microideología de la vida cotidiana. Puede decirse entonces que Marx restituye el poder económico a los verdaderos destinatarios, los productos directos, para ejercerlo colectivamente, a la vez que otorga el poder político -que lo ve como el poder por antonomasia, o mejor, donde se condensa todo poder- también a la clase productora, pero con el fin de abolirlo eventualmente. Nietzsche, en cambio, moviéndose a nivel ideológico, restituye al hombre genérico el poder sobre sus producciones culturales y sobre sus relaciones en su vida cotidiana, no para anularlo o abolirlo, sino lo contrario, para ahondarlo -ya sin el ocultamiento propio de la reactividad- y reconducirlo en un sentido creativo: poético. A diferencia de Marx, no ubica el poder en una clase o en una institución, -

sino que lo ve como elemento constitutivo de lo humano, como -- factor inevitable a considerar, no sólo en instituciones o autoridades, sino en toda relación, por sublime que sea. Pero, al igual que Marx, contempla la abolición del poder político y, devolviendo al hombre el poder sobre aquello en que se ha alienado, el poder queda atomizado y se concentra en cada individuo, pero en un sentido poético.

Por eso, la tesis de orientarse en el sentido del cuerpo y de la tierra no es la proclamación de un hedonismo sensualista sin otra mira. En todo caso, será eso, pero también asumir la voluntad de poder, acercarse a la naturaleza y al fundamento de toda cultura y espiritualidad.¹¹⁰

5.2 El eterno retorno y Dionisos

Ricoeur señala que las tesis del superhombre, el eterno retorno y Dionisos atenúan la violencia que implicaría el asumir plenamente la libido dominandi.¹¹¹ Tiene razón porque tanto el superhombre como Dionisos son regidos por la actividad creadora. Orientado hacia la tierra, lo sobrehumano recupera su capacidad engendradora a través del cuerpo, además de que retoma las riendas de su creación genérica; Dionisos, por su parte, simboliza la creación constante, el goce de la fuerza creadora y la destrucción necesaria para reiniciar el acto creativo, con todo lo que ello comporta de embriagante y de afirmación de la existencia.¹¹²

Pero Dionisos como fuerza afirmadora se articula con la tesis del eterno retorno, de la que de momento diremos que es también una tesis de afirmación, donde lo que se afirma es la voluntad de la necesidad: es afirmar, frente al pasado como roca inamovible y determinante, "así lo quise", y, a la hora de la muerte decirle a la tierra: "'¿Esto era la vida?' ... ¡Bien! --- ¡Otra vez!'"¹¹³

Ricoeur hace un señalamiento correcto, pues estas tesis plantean la reconducción, a partir de la voluntad de poder, de la actividad humana en un sentido creador y afirmativo. Sin embargo, considero conveniente añadir que también, sobre todo en el caso del eterno retorno y de Dionisos, operan bien como tesis complementarias del proyecto desculpador resultante del método genealógico (sobre todo la del eterno retorno), bien como una respuesta al nihilismo quietista que Nietzsche percibía a nivel filosófico y social. Por un lado, porque Dionisos significa también la afirmación de la existencia por encima del dolor, el espanto y la compasión sin objeciones al sufrimiento; por el contrario, mediante la disciplina y el endurecimiento (y contra el reblandecimiento sentimental de la moral judeocristiana), -- Dionisos nos hace ser nosotros mismos, crear en el placer de venir y destruir, embriagados de sensualidad y de la crueldad propia del destruir y ligeros como un bailarín (pues Dionisos también es lo contrario de la pesadez de los imperativos y del idealismo).¹¹⁴

Creo que es desde esta perspectiva que se aclaran las tesis mencionadas, especialmente la del eterno retorno. A primera vista, este planteamiento parece ser una contradicción respecto de la del superhombre: si ésta, en efecto, es la superación de lo humano, afirmar que todo ha de retornar igual en forma indefinida parece contradecir todo proyecto de transformación y parece dar una visión estática del tiempo.¹¹⁵ Pero, por un lado, Nietzsche no está pensando la "superación" en términos de una temporalidad lineal, como "progreso", pues nada más lejos de su pensamiento de una concepción teleológica, y menos aún de progreso: si en algo insiste recurrentemente es en negar fines a la naturaleza y la historia humana, y en negar una concepción de continuidad en la historia, y de ascenso, mejora o progreso.

Por otro lado, la "superación" de lo humano consistirá en asumir justamente el eterno retorno, como prueba de fortaleza y presencia de ánimo, y como condición para poder ser un transfigurado que ríe ante el dolor de la vida y la amenaza impostergable de la muerte. Finalmente, el eterno retorno, como decía, complementa la empresa genealógica de remoción de la culpa, pues a su base está la afirmación de la vida humana como parte del todo (lo que N. llama "inocencia del devenir", que significa, entre otras cosas, que no hay fines en la naturaleza, que no hay progreso), y en tanto que tal, sujeta a sus ciclos periódicos de repetición y novedad, de mismidad y diferencia, donde to

do es necesario y todo está interrelacionado. El hombre, hijo_ de la tierra, está habitado por la pasión y el deseo, pero al - estar hermanado con el todo y al ser este hecho necesario, el - hombre es inocente.

Si el resultado del método genealógico ha sido, entre otras cosas, mostrar la procedencia de la culpa, apuntando con ello a disiparla, asumir el eterno retorno y Dionisos devuelve al hombre su inocencia y le da la fuerza espiritual para crear a pesar del dolor y la muerte, crear a pesar de la inutilidad y el sinsentido de la existencia, pero con la certeza de que, si bien en la vida palpita el germen de la muerte, también ésta es fuente engendradora de vida: "sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones."¹¹⁶

Lo anterior también es simbolizado por la visión nietzscheana de la creación como juego. Y es aquí donde se inserta la figura del niño que se mencionó anteriormente en las tres transformaciones del espíritu:

"Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.
"Sí, hermanos míos, para el juego -- del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad..."¹¹⁷

Las tesis que se esbozaron rápidamente aquí son el hilo --

conductor, el horizonte regulativo de la tarea genealógica. ---
 Son su teleología. En esta medida permanecen en un ambiente de
 indeterminación, en el que sólo la práctica cotidiana y poética
 habrá de llenar de contenido, pero sin pretensiones de legis-
 lar de una vez por todas el futuro; por el contrario, será ta-
 rea propia de cada individuo el internarse en su propia selva -
 de valores y el ensayar, idear, inventar, su propia pasión crea-
 dora.

Por otra parte, completan la empresa genealógica de denun-
 ciar la inversión del resentimiento -extendiendo con ello la --
 conciencia. Orientando la actividad humana a su base real, que
 para Nietzsche es el cuerpo y los instintos (la tierra), despo-
 jan a su deseo de la carga culpígena, a la vez que le devuelven
 su potencia creadora al tender -mediante el acto de asumirlo --
 conscientemente- al acrecentamiento de la voluntad de poder ---
 transfigurada en creación,¹¹⁸ de la capacidad de asumir la muer-
 te, el cambio y una existencia sin un sentido dado de antemano.
 Esta su visión trágica es el resultado de la transvaluación, el
 reverso no reactivo del poder resentido del judeocristianismo.

* * *

A todo lo largo de este trabajo ha estado presente abierta
 o latentemente una óptica marxista. En las primeras tres par-
 tes, como marco teórico explicativo mediante el cual intenté en-
 tresacar la tendencia general del pensamiento nietzscheano en -
 la perspectiva de su entorno social, y en esta última parte co-
 mo un contraste necesario -oculto, como un inconsciente teórico,

como dirían los estructuralistas- que me permitió advertir la importancia de algunos de sus planteamientos, así como remover, cuando ello fue posible, la costra clasista que los envuelve -- (tal es el caso de lo que llamé mi aproximación tipológica).

No pretendo en modo alguno emitir valoraciones definitivas acerca del valor de Nietzsche. A pesar de ser un autor relativamente lejano a nosotros, en lo que al tiempo se refiere, la problematicidad de su trayectoria teórica, sobre todo en los -- primeros 50 años de este siglo, hace difícil su revaloración. - Lo mismo puede decirse respecto del "boom" nietzscheano de los '70. Acaso, como señala Ricoeur, haya que esperar a quien lo-- gre configurar un campo hermenéutico más amplio que abarque las aportaciones de Nietzsche, Marx y Freud. Sin embargo, valdría _ la pena aquí, en función de lo desarrollado en esta sección, re capitular algunas observaciones.

Considero que, a partir de los problemas sociales y políticos señalados, y de los problemas teóricos que brevemente se indicaron, pueda decirse que el marxismo, en términos generales, _ precisa de un replanteamiento acerca del fenómeno del poder y - de abrir el espacio en su seno para la consideración de la singularidad. Concebir el poder sólo como poder político (y económico) le impidió explicar -y acaso evitar que ello se diera- el acrecentamiento del poder en las sociedades socialistas y también en las capitalistas. Acaso Marx compartía aún la confianza rousseauiana de que el hombre es naturalmente bueno; pero -

tanto Nietzsche como Freud, abandonaron ese optimismo racionalista mostrando que al hombre lo mueven pulsiones irracionales. Claro, también Marx concibió a la ideología como un fenómeno inconsciente; igual que Nietzsche explicó el dominio del proceso ideal sobre el proceso real, por la intervención de un ocultamiento; pero, a diferencia de él, ubicó su procedencia en el fenómeno de la explotación de una clase por otra como medio de incrementar las ganancias y de perpetuar con ello su poder económico, sirviéndose del poder político. Nietzsche, por su parte, encontró que el ocultamiento provenía de la debilidad y del miedo al instinto, con el fin -también- de perpetuar un poder: --- ¿qué poder? ciertamente, no tan sólo, como en Marx, un poder -- económico y político, ni tampoco un poder instrumental, material (el poder como medio para aumentar sus ganancias, reproducir sus condiciones y conservarse como clase), sino su poder... porque sí, porque así es la vida: busca conservarse. Ahora --- bien, también en Marx hay la visión de que las clases dominantes buscan reproducirse y éste es el gozne central de la teoría de las ideologías; pero, a diferencia de Nietzsche, el poder lo ve subordinado a la explotación; así, una vez abolida ésta, y - pasadas todas las etapas conducentes al comunismo, confió en -- que quedarían abolidas las relaciones de poder entre los hombres, dada la cancelación de su posibilidad de existencia: la - explotación, así como la eliminación del instrumento que por excelencia la posibilita: el estado. Por el contrario, Nietzsche no contempla la eliminación del poder como alternativa. Cierta

mente el poder político, como fin, ha de eliminarse, pero no el fenómeno del poder. Este debe acrecentarse: el cuerpo recobrado implica una potenciación, sin embargo, ésta se reconduce en un sentido estético y creador.

En lo que toca a la inclusión del individuo en su meditación, no olvido que Marx en algunas ocasiones contempló el bienestar individual. Sin embargo, dados sus objetivos y su momento teórico e histórico, esta cuestión quedó subordinada en un doble sentido: como objeto de estudio, fue relegada, y como objeto teórico se le subsumió a una estructura más amplia, la sociedad. Ahora bien, las razones de ello explican lo anterior: la lucha contra la filosofía hegeliana y el estado prusiano, la necesidad de organizaciones partidarias para contrarrestar la acción del estado y la burguesía, la necesidad de entender y denunciar la naturaleza y fines de la sociedad capitalista, etc. Pero se cayeron en extremos, sobre todo los epígonos menores, de concepciones mecanicistas y reduccionistas, de sectarismos, de dogmas y actitudes autoritarias y represivas ... en fin, todo esto es de sobra conocido.

Por ello es que la veta antiautoritaria, antidogmática y anarquizante de Nietzsche ha cobrado relevancia en los últimos años. Su énfasis en la autonomía, en la creación y la libertad respecto de toda culpa y represión ha encontrado eco en varios sectores ideológicos desencantados ante las perspectivas sociales y ante las propuestas de cuerpos teóricos racionalistas - -

con una óptica social. Por otra parte, su meditación sobre el poder, que para él rebasa el poder político, y sobre la forma de desmontarlo, yendo más allá de la culpa: así como también su preocupación por la moral y la religión judeocristianas, como estructura básica del hombre occidental, le permiten acceder a zonas íntimas de la subjetividad herida de nuestro tiempo.

Ahora bien, la ausencia en Nietzsche de una consideración social sobre estos problemas es comprensible, y en las primeras dos secciones tratamos de ver las razones de ello. Sin embargo, no deja de tener una importancia considerable. Así si bien --- creo que es correcta la apreciación nietzscheana de que el poder no se reduce al poder político y económico, a la vez considero que la necesidad de estudiar en su especificidad al estado capitalista a fin de suprimirlo, así como también la necesidad de constituir amplias organizaciones de masas para luchar contra las burguesías nacionales, contra los ataques de las transnacionales y el imperialismo en general, son todas ellas tareas urgentes. Luchar contra la explotación -y el caso se agudiza en el Tercer Mundo donde cobra el rostro de una miseria de dimensiones dantescas- no puede aplazarse, por muy importante que sea también la autonomía individual y la capacidad creadora.

No hay dicotomía insuperable: el grito de cambiar la vida pertenece a ambos, y a nosotros como proyecto propio y latinoamericano.

NOTAS

¹ Claro, puede redargüirse que la "revolución" socialista en Polonia fue eso, comillas; fruto del imperialismo soviético, el socialismo polaco se implantó verticalmente sin la injerencia popular. Pero uno se pregunta qué hubiera pasado si un proceso similar se hubiera desarrollado en la Unión Soviética... Por otro lado, no olvido a los defensores de la solución Jarulewski, cuando aducen que, si bien no fue lo más deseable, fue la única pertinente, dada la conjura yanqui, por medio de la CIA, para deestabilizar el bloque socialista, y dada la magnitud de la insurrección obrera. Sin embargo, aun así queda la duda de si realmente era imposible la vía de la negociación (y también habría que explicar esta "imposibilidad"), la conducción del conflicto en términos democráticos, la presencia, en resumen, de una dosis mayor de sensibilidad política para afrontarlo. Por otro lado, aun admitiendo las conexiones de Solidaridad con la CIA, es éste un argumento que no acaba de explicar la participación masiva en gran escala. Por último es interesante que una discípula de Lukács, como lo es Agnes Heller, afirme -evidentemente desde un marxismo abierto y rico, la llamada Escuela de Budapest- que el mismo Lenin fue antidemocrático, y que la Unión Soviética es similar al modelo saint-simoniano; sin sociedad civil y regida por el desarrollo industrial, para concluir que la revolución socialista no tiene que ver nada con el modelo bolchevique (en Para cambiar la vida. Entrevista con Ferdinando Adornato. Barcelona, Grijalbo, Editorial Crítica, 1981, pp. 73-76 y 96 y ss.)

² Desde luego que en Marx hay señalamiento acerca del bonapartismo estatal; sin embargo, quedan en eso: ser apuntes geniales, pero insuficientes. Pienso, desde luego, en El 18 Brumario de Luis Bonaparte y en La guerra civil en Francia.

³ Lucio Colletti, Tramonto dell'ideologia. Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 7

⁴ Cf. el artículo de Adorno "¿Marx superado?" en la compilación de varios autores con el mismo título. Buenos Aires, Editorial Distribuidora Baires, 1974, pp. 33 y s; y también de J. M. Vincent, Fetichismo y sociedad. México, Ediciones Era, pp. 183, y ss

⁵ "la familia deposita en el niño un elaborado sistema de tabúes

(...) Ello se lleva a cabo, como la enseñanza de los controles sociales, mediante la implantación de la culpa, la espada de Damocle que descenderá sobre la cabeza de quienes antepongan sus elecciones personales y sus experiencias propias a las prescritas por su familia y la sociedad." Dice David Cooper en La muerte de la familia. Barcelona, Ariel, 1979, p. 32

⁶ "La imputación [por tu culpa, dice la hermana, por tu culpa, dice la madre] de errores y responsabilidades, la agria recriminación, la acusación perpetua, el resentimiento, es ésa una pía interpretación de la existencia". G. Deleuze. Nietzsche et la Philosophie. PUF, Paris, 1973, p. 24.

⁷ Ferdydurke. Sudamericana, Buenos Aires, 1964. p. 85. Ciertamente Gombrowicz habla aquí de la Forma, aunque ésta significa poder: de lo configurado sobre lo indeterminado, de la mente sobre el cuerpo, de lo adulto sobre lo joven. Nietzsche lo dice en Aurora (Prólogo, S 1) y lo reitera en Así habló Zaratustra y en Crepúsculo de los Idolos.

⁸ Ernst Bloch. "Erbschaft dieser Zeit". En Palos de la crítica. Números 2/3, octubre, 1980/marzo 1981, pp. 4, 7. La aurora de que se habla alude obviamente al escrito de igual nombre; el mediodía es imagen usada recurrentemente por N. en Así habló Zaratustra. Ciertamente parece haber una contradicción con la primigenia oposición entre Apolo, dios de la luminosidad, y Dionisos, pero baste tan sólo decir de momento que, el "mediodía" de que habla el Z., y que antecede a la aurora del topo carcomiendo prejuicios, se dará después del "ocaso" (nueva metáfora de luz que se hunde) del hombre, para acceder a ese rayo utópico -por demás indefinido, como bien señala Bloch- que es el superhombre.

Un estudio sobre la función metafórica en N. se encuentra en la obra de Sarah Kofman Nietzsche et la métaphore. Payot, Paris, 1972.

⁹ El término "descentramiento" es althusseriano y se refiere a un intento antirreduccionista respecto de la categoría "determinación en última instancia", operando ciertos desplazamientos - (v. E. Trías. Teoría de las Ideologías. pp. 53 y 150, nota 27). Respecto de Nietzsche el término es feliz para expresar ese carácter antirreduccionista de su pensamiento.

- 10 "Homero y la filología clásica" en Obras completas, Tomo V. Aguilar, Buenos Aires, 1963. P. 26. NP pp. 24, 28, 30 y s, 151, 155 y ss, 167; C.I, pp 16 y s, 68 y s.
- 11 La naissance de la philosophie a l'époque de la tragédie ----- grecque. Paris, Editions Gallimard, 1974, pp. 33 y s y 157 -- (N. subraya).
- 12 "Cultura es, ante todo, la unidad del estilo artístico en to das las manifestaciones de la vida de un pueblo. Pero tener mu chos sabios y haber aprendido mucho no es ni un medio de cultura ni un signo de la misma, y muchas veces se halla muy bien -- avenido con lo contrario de la cultura, la barbarie, esto es: - la falta de estilo o la confusión caótica de todos los estilos." Consideraciones Intempestivas en Obras completas, tomo I. Buenos Aires, Aguilar, 1966, p. 15.
- 13 Ibid., p. 13. Y más adelante (p. 15): "El alemán amontona - alrededor de sí las formas, colores, productos y curiosidades - de todos los tiempos y de todas las zonas, engendrando así ese modernismo abigarrado de barraca de feria, y que luego esos sabios definen y analizan para ver lo que hay en él de 'moderno - en sí'; y él mismo permanece tranquilamente sentado en ese caos de todos los estilos."
- 14 Ibid., pp. 23 y 28-29.
- 15 El estudio de Sócrates de Werner Dannhauser (Nietzsche's view of Socrates. Nueva York, Cornell University Press, sin año) po co sirve pues rastrea la figura de Sócrates a todo lo largo de la obra nietzscheana viendo puntos de aproximación y de diferen cia entre ambos y no se ocupa del problema del poder.
- 16 3a Consideración Intempestiva, edición citada, p. 106. La - idea será retomada en diversas partes de su obra, sobre todo en El Gay Saber, donde exalta la capacidad de aquellos que pueden tener su "pasión propia": "los grandes problemas exigen, todos, el gran amor y sólo los espíritus vigorosos, limpios y seguros, de una sólida estructura, son capaces de él. Hay una diferen- cia enorme entre el pensador que compromete su personalidad en el estudio de sus problemas al punto de hacer de ellos su desti

no, su pena y su más grande ventura, y aquel que permanece 'impersonal': aquel que no sabe palparlos y asirlos más que del extremo de las antenas de una fría curiosidad." (y el "impersonal", el "objetivo", que busca la Verdad, es el hombre del rebano). Cf. también los S 3, 4, 55 y 80.

17 Consideraciones Intempestivas (2a y 3a), pp. 85 y 118.

18 Todavía cerca de su ocaso escribe que el deterioro del espíritu alemán tiene como causa "una alimentación compuesta, con demasiada exclusividad, de periódicos, política, cervezas y música de Wagner, a lo que hay que añadir lo que constituye el presupuesto de esa dieta: primero, la clausura y la vanidad nacionales, el fuerte, pero angosto principio de Deutschland, Deutschland über Alles (...), y después la paralýsis agitans de las 'ideas modernas'..." Genealogía de la moral. Madrid, Alianza - Editorial, 1975, p. 181

19 No era para menos: la ciencia se desarrolló prodigiosamente en casi todos los ámbitos; por mencionar algunos: en el energético, en la química, la biología y la medicina. Paralelamente la industria alemana se desarrolla también vertiginosamente en función de su carrera por las colonias (cf John D. Bernal, La ciencia en la historia. México, UNAM/Nueva Imagen, 1979, cap. VIII, secciones 6 y 7, y p. 548). Por otro lado, la filosofía se ve subordinada a la ciencia, convirtiéndose en corrientes hegemónicas justo por el gran servicio que prestaban a aquella, la filosofía positivista y el empirismo británico (v. E. Hobsbawm, La era del capitalismo, Guadarrama, Madrid, 1977, tomo 2, pp. 123 y 199-200).

20 Historia de la literatura alemana de Werner P. Friedrich, Su damericana, Buenos Aires, 1973, p. 168. Por cierto que en la 2a de las Consideraciones Intempestivas se rfe del epigonismo.

21 3a C.I. , p. 118.

* Por razones de economía, a partir de aquí utilizaré las siguientes siglas para las obras de Nietzsche:

NF para El nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia griega.

NE para El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza.

OT para El origen de la tragedia

CI para Consideraciones intempestivas

22 Ib., p. 103

23 NE (en Obras completas, tomo V ya citado), p. 151

24 Ib., p. 169

25 Ibid., pp 170, 172. Dieciséis años después dice: "Se paga - caro llegar al poder: el poder vuelve estúpidos a los hombres... Los alemanes -en otro tiempo se los llamó el pueblo de los pensadores: ¿continúan pensando hoy?- Los alemanes se aburren ahora con el espíritu, los alemanes desconfían ahora del espíritu, la política devora toda seriedad para las cosas verdaderamente espirituales (...)" Cr. Id., p. 78

26 En realidad, Nietzsche opera un continuo desplazamiento metafórico sin que haya que tomarse demasiado a la letra su análisis de personajes; habría que atender más bien a la tipología - que encierra, más que a la facticidad. Más adelante habrá ocasión de explayarse un poco más en esta cuestión. Pero, para poner un ejemplo, diremos que en el caso de Sócrates, se trata -- más de un tipo, de un personaje casi "categorial" que del efectivo asesino de la tragedia esquílea. De Sócrates como asesino de la tragedia se ocupa N., como bien se sabe, en OT (pp 70-91).

27 Misma que repetirá de nueva cuenta en Cr. Id., p. 80: "Si uno se dedica al poder, a la gran política, a la economía, al comercio mundial, al parlamentarismo, a los intereses militares, -si uno disipa por ese lado la cantidad de entendimiento, seriedad, voluntad, autosuperación que él es; entonces esas cosas faltan por el otro lado. La cultura y el Estado -no nos engañemos sobre esto- son antagonistas: el 'Estado cultura' no pasa de ser una idea moderna. Lo uno vive del otro, lo uno prospera a costa del otro."

A para Aurora
 GS para El gay saber
 Z para Así habló Zaratustra
 MBM para Más allá del bien y del mal
 GM para La genealogía de la moral
 CW para El caso Wagner
 Cr. Id. para Crepúsculo de los ídolos
 AC para El anticristo
 EH para Ecce homo
 NW para Nietzsche contra Wagner
 VD para Voluntad de dominio

NOTA: en la bibliografía aparecerán las ediciones de dichas obras, así como el nombre completo de las que sólo aparece el nombre más conocido.

²⁸ cf EH p. 83; Cr. Id. p. 113

²⁹ v. Agnes Heller, op. cit., p. 51

³⁰ En El estado griego (tomo V de la edición citada), pp 114-117

³¹ cf infra, nota 47

³² H. Hearder. Europa en el siglo XIX desde 1830 hasta 1880. -- Madrid, Aguilar, 1973, pp 342-343

³³ cf supra, nota 19. Hay que añadir que, si bien este hecho - le indignaba en esta época, más tarde habría de criticar a ambas, la ciencia y la filosofía, subsumiéndolas en la moral del resentimiento/judeocristiana.

³⁴ cf Luis Jiménez Moreno, op. cit., pp 28 y ss, 35 y ss

³⁵ H. Hearder, op. cit. p. 350

³⁶ Nietzsche rechaza en varias ocasiones el darwinismo, no obstante lo cual, la tesis de la selección operó una presencia importante en su pensamiento.

³⁷ C.I., pp 66-67

³⁸ Claro, se suscita la objeción de que hay comunidades humanas donde la conciencia individual no existe, pero Nietzsche piensa en su sociedad y da por supuesto que se han vencido ya los obstáculos históricos e ideológicos para que surja la conciencia - de la singularidad.

Respecto de la naturalidad del deseo de poder v. AC, S 6; VD, - pp 196 y 262-263. Respectivamente dice: "La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuer

zas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia." Del conocimiento dice: "Todo el mecanismo del conocimiento es un aparato de abstracción y simplificación, no encaminado a conocer, sino a adquirir por poder sobre las cosas (...)" y también: "Mi teoría es ésta: que la voluntad de poderío es la forma primitiva de pasión, y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquélla.

(...)

"Que toda fuerza impelente es voluntad de poderío, y que fuera de ésta no hay fuerza física, dinámica ni psíquica."

Evidentemente las referencias podrían multiplicarse al infinito.

39

Paul Ricoeur, De l'interprétation, essai sur Freud. Paris, Editions du Seuil, 1965, p 34. Es interesante el comentario que hace M. Foucault del carácter interpretativo de la filosofía nietzscheana cuando dice que las técnicas de interpretación de Marx, Freud y él nos han colocado en una postura incómoda, pues como nos conciernen directamente, tenemos que interpretarnos con ellas a la vez que interrogar a sus autores; y añade: "aunque seamos reflejados perpetuamente en un perpetuo juego de espejos." (Cf Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx. Buenos Aires, Cuervo, 1976, p. 10).

40

GM, prólogo, S 6; Deleuze, N. et la philosophie, p. 2

41

E. Blondel, "Les guillemets de N.: philosophie et généalogie" en Nietzsche aujourd'hui? 10/18 UGE Paris, 1973, p. 157, aunque Nietzsche da la pista para ello, v. GM, pp 33 y ss, p 62 y la nota al fin del primer tratado.

42

cf Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, edición citada, p 178. La tesis es de Jean Granier.

43

MBM, S 23; GM, III S 17

44

Michel Foucault. Microfísica del poder, edición citada, pp 18-26

45

GM, prólogo, S 2, 3, 4. Foucault se ocupa también en el libro antes indicado del doble sentido de la genealogía, así como su cercanía con la historia, pp 12 y ss, y 18 y ss

46

"El valor del mundo reside en la interpretación que nosotros hacemos de él (y quizá hay otras interpretaciones posibles aparte de las humanas; las interpretaciones anteriores son estimaciones perspectivistas, gracias a las que nos conservamos en la vida, es decir, conservamos nuestra voluntad de

poder y la queremos aumentar; todo lo que eleva al hombre exige el triunfo de interpretaciones más estrechas; todo aumento de vigor y de poder abre perspectivas a nuevas interpretaciones y hace creer en nuevos horizontes; todos estos pensamientos llenan mi obra. El mundo que nos importa es falso, una manera de redondear una escasa suma de observaciones. Es 'fluido', es un devenir, un error constantemente móvil, que no se acerca jamás a la verdad, ya que no hay 'verdad' " VD, p 235

47

Varios son los lugares donde Nietzsche se ocupa del arte de leer bien. Algunos de ellos son EH, pp. 55 y ss, MBM S 246, GM, pp 25 y s, AC, S 52.

48

Kofman, op. cit., p. 194

49

Poder, II S 459 (v. En torno a la voluntad de poder, P. 79)

50

G.S., pp 93-94 ("Yo he descubierto para mí que la vieja humanidad, que la vieja animalidad, que la noche de los tiempos toda entera y el pasado de todo ser sensible continúan escribiendo en mí, amando, odiando y concluyendo ... me despierto de pronto en este sueño, pero me despierto sólo con la conciencia de haber soñado y de deber soñar más para no morir (...)").

51

Humano demasiado humano, S 1, 3, 4.

52

La ironía que despliega Nietzsche es a veces hilarante, ver por ejemplo AC, pp. 78-80. Citando algunos pasajes de los evangelios, hace comentarios como el siguiente (citaré el evangelio primero):
" 'Si tu ojo te escandaliza, arrójalos de ti. Mejor te es entrar con un solo ojo en el reino de Dios que tener los dos ojos y ser arrojado al fuego del infierno; donde su gusano no muere y su fuego no se apaga' " y comenta:
"No es precisamente al ojo a lo que se refiere..."

53

GM, prólogo S 3, p. 20

54

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris, Edition du Seuil, 1969, p. 447

55

Foucault, Microfísica del poder, ed. cit., p. 14

56

V. E.M. Cioran, Adiós a la filosofía y otros textos. Madrid,

* De la VD voy a dar la paginación de la edición manejada, pues como es obra póstuma, no hay acuerdo en cuanto a la forma de numerar los párrafos, más que a partir de las ediciones críticas hechas por Colli y Montinari en los Archivos N en Weimar.

Alianza Editorial, 1980, p. 68; también F. Copleston, en el volumen 7, 2a parte de su History of philosophy, N.Y., Image Books, 1965, p. 188

57

Karl Jaspers, Nietzsche. An Introduction to the understanding of his philosophical activity. Chicago, A Gateway Edition, 1966, p. 111

58

EH, "Aurora...", S 1, p. 87

59

En torno..., p. 83; A prefacio, S 3

60

Ricoeur, Le conflit..., p. 433; Blondel, op. cit., pp. 162 y 172.

61

Cr. Id., "Los 'mejoradores' de la humanidad", S 1

62

VD, tomo IV, Buenos Aires, Aguilar, 1967, S 254; Cr. Id., p. 38

63

l.c.; A, I, S 1

64

MBM, pp. 23, 176 y s, 180; AC, pp. 78 - 80; GM, II (passim); VD, pp. 128 - 129; GS, 56, 57, 299, 310 y 331; A, S 26, 34, 123 y 294 (Este parágrafo lo intitula "Santos", y dice: "Son los hombres más sensuales que tienen que huir ante las mujeres y torturar luego su cuerpo.")

65

"En la historia de la moral vemos, pues, manifestarse una voluntad de poderío, por lo cual unas veces los esclavos y oprimidos, otras los fracasados y enfermos y otras los mediocres, pretenden realizar valores que les son más favorables." dice en VD, S 400, p. 158, y esto es, según él, inevitable: el mundo es eso; como dice más adelante: "Mi concepción es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poderío)..." VD, S 633, p. 243.

66

cf supra, n. 65; y también VD, pp. 215, 262 - 263

67

GM, pp 172 y ss; VD, pp 213, 215 y 225; ver también MBM, pp. 60 y s, y 21-23 ("sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda vida. Sería incluso posible que lo que constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera insidiosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas." p. 23)

- 68
Blondel, op. cit., passim, esp. pp 159-160, 171 y ss
- 69
MBM, S 41
- 70
Kofman, Nietzsche et la métaphore, p. 197
- 71
VD, S 613, p. 235
- 72
Ibid., p 204
- 73
MBM S 230, p 180
- 74
Ibid., Sección 1^a, S 1 y 2
- 75
GS, V, S 374; cf también supra nota 71
- 76
Acerca de este problema, ver la obra citada de Sarah Kofman, el apéndice intitulado "Généalogie, interprétation, texte", pp. 175-206
- 77
Ricoeur, Le conflit..., p. 150; y de este mismo autor Freud: una interpretación de la cultura. México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 34
- 78
Ver por ejemplo el artículo de Humberto Mussacchio en el número 54 de la Revista Nexos donde señala que las ediciones mexicanas del Nikitin y el Afanasiev (ambos manuales de divulgación), alcanzaron ahora un tiraje de 150 mil ejemplares por título. Mussacchio, sin dejar de reconocer el justo merecimiento que se merecen estos manuales, les concede cierta importancia - en virtud de la popularización de categorías que llevan a cabo. Ver "Los libros sagrados" en el número de la revista mencionada (junio de 1982), p. 48.
- 79
VD pp. 336 y 356; GM, I, S 10 (pp. 42-46)
- 80
EH, p. 124 "Por qué soy un destino", S 1

81

Z, "Del árbol de la montaña" ("El noble quiere crear cosas nuevas y una nueva virtud. El bueno quiere las cosas viejas, y que se conserven.") Ver también GM, III, S 28.

82

GM, I, S 15; II, S 11; III, S 11, 13, 16, 20 y 28. MBM, S 201; y VD, p. 158

83

VD, p. 67

84

En torno..., pp. 83-84

85

GM, p. 137 (III, S 11) y también I, S 15 (pp. 55-57) y II S 18 (pp. 99 y s). VD, p. 158; Z, II "de las tarántulas"; EH, "Aurora...", S 2; y A, S 2

86

GM, III, S 15 y 17

87

Con el amor al prójimo como consigna, el sacerdote ascético prescribe a los débiles una estimulación de la pulsión más fuerte, más afirmadora de la vida, si bien una dosis muy cauta, una estimulación de la voluntad de poder (v. GM, III, S 18 y también Ricoeur, Le conflit..., p. 446).

88

GM, II, S 22; Cr. Id., "La moral como contramateria", S 1; Z, II, "De las tarántulas"; AC, S 6

89

En torno..., pp 79-80

90

Dice cosas como las siguientes: "Mirad a ese fracasado que no posee bastante espíritu para estar contento con lo que tiene, y que ha recibido la cantidad suficiente de cultura para saberlo; se aburre, se asquea, se desprecia; privado, para colmo, por una pequeña herencia de la suprema consolación -la 'bendición del trabajo'- del olvido de sí en la 'tarea cotidiana', es un ser que en el fondo tiene vergüenza de existir -quizá alberga algunos pequeños vicios en el fondo de su alma-: además, no puede impedir corromperse cada día más, hacerse cada día más irritable y vanidoso por lecturas a las que no tiene derecho, o por frecuentar círculos intelectuales que rebasan sus capacidades digestivas: envenenado hasta la médula -pues para un fracasado de esta especie el espíritu se torna en veneno, y venenos también la cultura, la soledad y las posesiones-, cae finalmente en un estado de rencor, en una voluntad crónica de vengarse... ¿De qué creéis que tenga necesidad, en términos absolutos, para conservar ante sí mismo una apariencia de superioridad sobre los espíritus más fuertes que el suyo, para darse, al menos en

forma imaginaria, la voluptuosidad de la venganza saciada? De la moralidad, siempre de ella pues por ella se puede meter la mano al fuego; tiene necesidad de sus grandes palabras, del gran cofre de la justicia, de la sabiduría, la santidad y la virtud (...)" GS, libro V, S 359

91

AC, S 54; Z, "Del nuevo ídolo" y GM, I y II (passim)

92

Ver por ejemplo el interesante artículo de Sarah Kofman, intitulado "Le/les 'concepts' de culture dans les 'Intempestives' ou la double dissimulation" en el tomo 2 de Nietzsche aujourd'hui? ed. cit., p. 146

93

La tesis es evidentemente de Althusser en Ideología y aparatos ideológicos de estado. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, pp. 26-33

94

En el libro I de VD, Nietzsche hace un deslinde entre lo que sería el nihilismo europeo, heredero finalmente de Schopenhauer y el cristianismo, y su nihilismo, que sería destructivo del anterior a la vez que apuntaría a la construcción de nuevos valores.

95

En Nietzsche et la philosophie, pp. 9 y ss, 17 y ss y cap. V, passim, y 223 y ss.

96

Z, prólogo, S 3

97

l.c. y el fragmento citado antes es también del prólogo, S 7

98

Ib., "De las mil metas y de la única meta"

99

Ib., "De las tres transformaciones". Sobre la actividad genérica de los hombres superiores, ver Deleuze, op. cit., p. 189

100

La philosophie de Nietzsche. Paris, Les éditions de minuit, 1965, pp. 19, 23

101

Z, prólogo, 3

102

La topología arriba/abajo usada por Nietzsche es llevada a sus últimas consecuencias; pero en el contexto del perspectivismo, tan solo mencionaré la imagen de la "rana" -que mira de abajo para arriba (la mirada del resentido), y la del hombre superior aristocrático, el hombre del "pathos de la distancia", que mira de arriba para abajo. El mismo método genealógico pro-

cede por "lo bajo" y muestra la falsedad de lo "elevado"; por último la invitación al baile, a danzar sobre las cosas (con lo de "abajo", los pies) es desechar el ansia por lo alto (de la concepción resentida): lo trans-mundano, que está arriba, en el cielo y la cabeza. Pero la idea central, creo, es que hay que partir de lo bajo para llegar a lo alto, donde 'bajo' y 'alto' han perdido su connotación axiológica devaluatoria, y donde 'bajo' significa, no bajos fondos, sino cuerpo creador, y alto, no elevación espiritual (metafísica), sino instintualidad espiritualizada -o, en términos freudianos, sublimación consciente: conocer la procedencia de nuestros afanes, deseos y pasiones, y transformarlos artística, creadoramente, y no, como señalo en las conclusiones, la promoción de un hedonismo objetal y alienado. (Ver por ejemplo Cr. Id., "Lo que los alemanes están perdiendo", S 6 y 7, donde dice que la meta de una cultura aristocrática es enseñar a pensar, a hablar y escribir, y que el pensar es una especie de baile: "No se puede descontar, en efecto, de la educación aristocrática el bailar en todas sus formas, el saber bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras; ¿he de decir todavía que también hay que saber bailar con la pluma -que hay que aprender a escribir? (...)"

Ver también respecto de las imágenes de verticalidad en Nietzsche los comentarios de Foucault en Crítica a las técnicas de interpretación..., ed. cit., pp. 12 y s

103

También habría que agregar que esta operación transvaloradora de "traducir" del lenguaje idealista-alienante-allendista-y-ocultador de la moral judeocristiana (y de todos sus subdialectos), se extiende a escritos enteros. Así, el Zaratustra es un contra-texto de la Biblia. Por ejemplo, dice en el S 9 del prólogo: "Para incitar a muchos a apartarse del rebaño -para eso he venido (...) Digo pastores, pero ellos se llaman a sí mismos los buenos y justos. Digo pastores: pero ellos se llaman a sí mismos los creyentes de la fe ortodoxa."

Igualmente a la dogmática valorativa del judeocristianismo opone la GM; a las producciones culturales, específicamente la filosofía, el Cr. Id. y al arte décadent, NW y CW.

104

Op. cit., p. 187; también Lefebre en Hegel, Marx... se ocupa en mostrar cómo Nietzsche asedia por varios costados a la filosofía hegeliana.

105

Z, "En las islas afortunadas"

106

Ib., "De la muerte libre", "De la virtud que hace regalos" VD, pp. 164, 262 y s y 309; el texto citado es de VD, p. 237; sobre la tierra como voluntad de poder, ver la obra citada de Fink, p. 98

107

VD, p. 386

108

MBM, S 9

109

VD, p. 309

110

El cuerpo, configuración de la naturaleza y de la vida, es su texto primario -el texto homo natura, dice N.-, es la primera interpretación de la naturaleza y de él nace el resto de las interpretaciones; el cuerpo, sustrato de la conciencia, la razón y el espíritu, es la densidad donde habla el vientre del ser: la voluntad de poder; por eso es la sede de la cultura y el gusto, pues impone estilos de vida, visiones del mundo, prácticas cotidianas, etc. Ver a este respecto: Z, "De los transmundanos", "De los despreciadores del cuerpo"; Cr. Id. "IncurSIONES de un intempestivo", S 48; y GS, S 39

111

V. Ricoeur, Freud: una interpretación..., ed. cit., pp. 34-35

112

VD, pp. 309, 330 y 386. En "Nietzsche and the study of the ancient world", su autor, Hugh Lloyd-jones hace una revaloración de las aportaciones nietzscheanas para la inteligibilidad del mundo clásico; en VARIOS, Studies in Nietzsche and the classical world. Chapel Hill, the University of Carolina Press, 1976, pp. 6 y ss. Pero ya desde tiempos de Nietzsche, a pesar de los ataques de prestigiados filólogos con motivo de la publicación de OT, Erwin Rohde salió en su defensa. Testimonio del fructífero intercambio entre éste y Nietzsche es la obra Psyché de Rohde, donde da una interpretación muy cercana a la de Nietzsche sobre el culto dionisiaco, por ejemplo, cuando dice que se trata de un culto místico donde se busca la unión de lo múltiple con el Uno (recordando la interpretación schopenhaueriana de Nietzsche), o bien su visión de la relación entre Apolo y Dionisos cuyos ritos de purificación, dice, respondían a una necesidad del pueblo griego en la que ser y devenir se unían y el individuo podía unirse al espíritu omniabarcante; ver Psyché. The cult of souls and belief in immortality among the greeks. New York, Books for library press, 1972, pp. 262, 278 (n 60 y 61) y también 264 y s .

También está presente Nietzsche, aunque en términos muy polémicos en la apasionante obra de E. R. Dodds, Los griegos y lo irracional. Revista de Occidente, Madrid, 1960.

113

EH, "Así habló...". S 8; y Z, "La canción del noctámbulo", S 1

114

CR. Id., "Lo que debo a los antiguos", S 5; EH, "Así habló..." S 6, 7 y 8; VD, pp 309, 330 y 386.

115

La concepción del tiempo en Nietzsche parece contradecirse, sobre todo en lo que a la tesis del eterno retorno concierne, a su proyecto transformador. Sin embargo, creo que hay dos modalidades, cuando menos, de la misma en el Zaratustra: una circular (en "De la visión y del enigma") en la que parece que todo está dado desde siempre y para siempre, además de que la circularidad del tiempo da una idea estática y de mismidad; es decir, es una tesis esencialista. Pero hay otra concepción del tiempo que Nietzsche, más que enunciar, esboza -por lo demás, sin transiciones- y que, desde mi perspectiva, está implícita en la afirmación de la posibilidad

de transformación; de hecho, la enuncia brevisísimamente cuando en ese mismo párrafo dice lo siguiente: "Entonces, de repente, oí aullar a un perro cerca.

"¿Había oído yo alguna vez aullar así a un perro? Mi pensamiento corrió hacia atrás. ¡Si! Cuando era niño, en remota infancia (...)" Desde mi punto de vista, aquí Nietzsche maneja una concepción estructural del eterno retorno: la repetición, como repetición de estructuras; a nivel individual, de los ciclos biológicos y psicológicos, repetición de conductas familiares, sociales y culturales; a nivel de los pueblos, repetición estructural de necesidades: fundación de religiones, organizaciones sociales, formas de apropiación de la naturaleza. En este sentido, la tesis del eterno retorno parecería ser más bien un enunciado ontológico que afirmara la mismidad de la estructura, siendo la diferencia originada por la forma (entendida ésta como contorno, y no en sentido aristotélico de esencia).

Ahora bien, es interesante que la manera en que Nietzsche enuncia por primera vez la tesis del eterno retorno, lo haga en un tono tal, que parece ser más bien una prueba de fortaleza anímica frente al nihilismo, es decir, ser capaz de crear y soportar alegremente los dolores de la existencia, a pesar de la idea opresiva de que todo se repetirá indefinidamente. Esto lo dice en GS, S 341

116

Z, "La canción de los sepulcros"

117

Ibid., "De las tres transformaciones"

118

VD, pp 386-387

CONCLUSIONES

En el inicio de este trabajo se indicó que para abordar una filosofía había dos niveles cuando menos para hacerlo: el de la explicación y el de la comprensión.

En cuanto al primero, consideré que el materialismo histórico era el método más indicado para hacernos entender el cauce por el que se despliega el pensamiento nietzscheano, el curso que adopta y los temas que escoge. Así, fue posible gracias a él entender que esta filosofía es, en términos generales, una respuesta al creciente poderío político del estado prusiano y al derrotismo nihilista de una pequeña burguesía marginada, y que, en virtud de su filiación de clase, lleva una marca aristocratizante a partir de la cual analiza y evalúa la crisis del capitalismo. Asimismo, como indiqué en la introducción, considero que el marxismo puede coadyuvar a una lectura tipológica de algunas figuras suyas, asistiendo en la remoción del recubrimiento de clase que llevan -como en el caso "noble/esclavo". En fin, esta disciplina se ofrece, por contraste, como marco para poder calibrar tanto los méritos como las ausencias del pensamiento nietzscheano.

Pero, si bien el materialismo histórico es un método explicativo de gran utilidad, es sólo el horizonte teórico necesario para explicar y entender la emergencia y curso general de un pen-

II

samiento. Es decir, permanece aún sin despejar el área de su comprensión. Hacerlo incluye, entre otras cosas: internarse en su coherencia y estructura internas, en el lenguaje específico que emplea para abordar o resolver uno o varios problemas, de qué modo se inscribe en el universo cultural de su momento, qué nuevos cauces del filosofar inaugura y de qué manera sintetiza y re crea el material cultural que le antecede. De casi todas estas cuestiones, he tenido ocasión de tocar algún aspecto en varios lugares, aunque quizá ha sido sobre todo en la de los nuevos horizontes que su filosofía descubre donde me he detenido un poco más.

Ahora bien, antes de intentar hacer un breve balance de Nietzsche, habría una cuestión de la que me gustaría hablar y que, en pocas palabras, sería la que sigue: algunas de sus reflexiones pueden enriquecer al marxismo, o al menos mostrarle carencias importantes; tales serían sus consideraciones sobre el poder (como fenómeno general) y su rescate de la creatividad y el cuerpo. Su mismo énfasis en la singularidad subraya cierto vacío en el marxismo. Ciertamente, en los escritos juveniles de Marx, especialmente en los Manuscritos, hay una preocupación por la capacidad creadora del hombre en el concepto de alienación, así como también en la visualización de la sociedad comunista contempla una vida plena de creatividad; y en la Crítica al programa de Gotha no se subestiman las diferencias individuales. Pero creo que es válido afirmar que se trata de alusiones a vuelapl-

ma y que estas cuestiones ocupan un puesto secundario, dado que tuvo que enfrentar tareas de orden práctico y político más inmediatas y urgentes. Sin embargo, puede afirmarse que hoy por hoy la instancia de la singularidad, punto de quiebra de un marxismo ortodoxo, de buena parte de la militancia de izquierda y, acaso sobre todo de las formaciones sociales socialistas contemporáneas, es un señalamiento esencial. Es en este aspecto donde resalta la presencia filosófico-cultural, y política, de Nietzsche.

Desde luego que no pierdo de vista que privilegiar cualquiera de las dos instancias que Marx y Nietzsche de algún modo encarnan -la singularidad y el momento social-, es absurdo en la teoría o en la práctica, política o cotidiana. En la teoría, si se resalta la determinación social, por ejemplo, se dejan de lado amplias áreas de lo humano que abarcan desde móviles psicológicos hasta la consideración extrema sobre el talento. En este aspecto la obra entera de Nietzsche muestra reiteradamente los múltiples resortes del obrar moral y general del hombre, y que desde su perspectiva incluyen desde la búsqueda desesperada por el reconocimiento hasta el afán más descarnado y oculto de dominio. A nivel práctico los ejemplos se multiplican: en las sociedades socialistas donde el relegamiento del individuo ha conducido a la aniquilación de la vida civil, en la vida partidaria más ortodoxa donde la categoría de la diferencia individual está proscrita a priori.

por la concepción misma del partido como originaria y representante de una clase. . Del mismo modo elevar la diferencia a una categoría absolutizadora encierra un estilo de vida vuelto sobre sí mismo, egocentrado, y conlleva una práctica política que oscila entre la psicopatía virtual y la anarquía rayana en un nihilismo estéril y alienado.

Pero, volviendo al intento de hacer un balance de Nietzsche, creo que la meditación que hace sobre el poder es lo más relevante de su filosofía. Y lo es, no sólo porque proclame abiertamente -en la obra de juventud sobre todo, y más esporádicamente después- la abolición del estado y de todo poder institucional, denunciando con ello su herencia stirneriana; sino a la vez porque, no permaneciendo en un anarquismo casi reactivo -pues Stirner y, de manera diferente, los Jóvenes Hegelianos, reaccionaron al ascenso del poder prusiano-, va más allá: en última instancia, Nietzsche diría que de nada vale abolir el poder externo cristalizado, y petrificado, en un aparato o una institución, si no se ha desarmado la trama de poder que se ha interiorizado. Pero un elemento decisivo que también aporta su filosofía es precisar que, si bien el afán de poder no puede eliminarse, sí puede reconducirse en el sentido de la creación, y que de lo que se trata en ciertas culturas como la judeocristiana es de eliminar, mediante el desmontaje de sus trampas, las dosis de resentimiento y culpa que contaminan a sus prácticas y expresiones. Es decir, por el planteo indirecto -pues nunca lo menciona —

abiertamente- de lo que extrapolando términos llamé en otro lado "economía libidinal", se puede ir rastreando en Nietzsche las diversas formas en que el poder se va manifestando, siendo la óptica de la fuerza o de la debilidad la que marca la pauta directriz.

De no menor importancia son, desde mi punto de vista, la enorme riqueza, no sólo plástica y vivencial, sino a veces también dramática, que tiene el método genealógico. Los sugerentes pasajes de la Genealogía de la moral y de Más allá del bien y del mal invitan a la sospecha a la vez que denuncian la procedencia de lo sagrado, mostrando la vía de salida: la transvaloración y lo sobrehumano.

Sin embargo, creo que es importante hacer algunas precisiones. La afirmación de que el afán de poderío y de apropiación del otro es una pulsión inevitable y constitutiva de todo lo vivo, y por tanto del hombre, está permeada sin duda de la propia época que vivió Nietzsche. Acerca de su validez empírica no es el caso detenerse aquí; lo que sí me parece relevante señalar es que tras la afirmación de que la conducta humana en última instancia es movida por una pulsión de este género, si bien es reduccionista -como lo es todo principio explicativo-, también representa un avance respecto de la impronta culpígena de la cultura judeocristiana.¹ Por otro lado, y como sucede a veces con las afirmaciones que pretenden abarcar todos los tiempos, aun cuando la tesis de la voluntad de poder fuera sólo pertinente respecto del capitalismo, no me parecen desdeñables los

planteamientos sobre lo que he llamado el desmontaje del poder que opera Nietzsche, pues en este poder incluye los poderes institucionales, el idealismo, la moral judeocristiana y todo poder ciego, dogmático y autoritario proveniente del sentimiento de debilidad y de la dependencia.

Por otro lado, el planteo de la "economía libidinal", además de permitirle, gracias a las figuras del superhombre, Dionisos y el eterno retorno, ir más allá de una crasa afirmación del poder, contiene una potente afirmación de vida, y una enorme fuerza y voluntad de lucha.

En fin, el espíritu de autonomía, independencia y antidogmatismo -en todos los sentidos: epistemológico y metafísico, moral, político y religioso- que impregna de hecho toda su obra, especialmente la del último período, constituye, desde mi punto de vista, un estímulo moral e intelectual, político y personal en esta época donde el poder pretende avasallar a la cultura, y donde los problemas más apremiantes en el mundo son subordinados a consideraciones de hegemonías políticas y bloques económicos.

Claro, Nietzsche nunca se detuvo en consideraciones sociales de este tipo. Y, si bien no se le puede responsabilizar por ese su desapego de las condiciones materiales de vida, sí puede advertirse

VII

que tal ignorancia impuso límites a su filosofía. Sin que sea necesario -ni enteramente justo- repetir los reproches de Lukács de que es un autor burgués, reaccionario y antiproletario,² hay un núcleo de verdad en ello, si tan sólo se retiene su exaltación del individuo, cierta visión suya estática del tiempo, su tendencia a la mitificación y sus críticas al socialismo. De todo esto hay en efecto en él y ello dio lugar; y facilitó, los manejos antisemitas de la siniestra hermana respecto de sus escritos. Además, si bien el nazismo encontró un campo propicio, más en el descontento de la pequeña burguesía alemana y en la clase media proletarizada, que en sus escritos adulterados, no se puede negar que Nietzsche, junto con Wagner, -- Fichte y otros, marcaron una trayectoria histórico-cultural que, además del pangermanismo guillermino y el militarismo prusiano, fue el terreno donde germinó el nacionalsocialismo.³

No hay escapatoria: Nietzsche también fue eso. Y leído desde la propia miseria, el narcisismo delirante, el egocentrismo idealista u ontologizante, o la reacción de todos los tonos, ofrece material más que abundante para autocomplacencias (o autoflagelaciones) teóricas y vitales de todo género. Y esto puede conllevar un uso peligroso, sea del ejercicio de un poder ciego y corrupto a niveles menores, o de esto mismo amplificado a toda una nación, como fue la Alemania nazi. Ahora bien, creo que mi trabajo intenta mostrar que hay otro tipo de lectura que puede hacerse de él.

VIII

Apreciaciones similares pueden hacerse de su estilo abierto, asistemático, cercano a la literatura . a partir de una lectura ingenua, es leído como profeta del "hombre nuevo" (expresión que se llena de cualquier contenido), como filósofo del desastre, de la ruina, como apólogo del desprecio: "Nietzsche me hace daño", se oye decir a veces; pero es que se le sigue leyendo desde la maledicencia y el equívoco; él mismo lo supo y advirtió constantemente que no sería entendido. Es decir, ciertamente tiene una mirada nihilista que hiere a la desesperación contemporánea, misma que se advierte en todas las modas contestatarias a las que rige un individualismo anarquizante, nihilista y escéptico. Pero el nihilismo nietzscheano es de otro género en la medida en que contempla la creatividad como elemento central, mira hacia el futuro y no se queda en la afirmación de un presentismo absoluto. Su consideración del cuerpo no es la afirmación de un hedonismo objetual desertado por los sujetos, amortiguado (en su dolor de subjetividad ausentada) por la droga, aunque también exacerbado, si bien a veces en los límites de cuerpos exánimes de saciedad y exceso; no es esto el cuerpo recobrado en Nietzsche, sino un estilo de vida donde el cuerpo se torna en símbolo de la singularidad, de la capacidad creadora, del rescate del sí-mismo en un sentido totalizador. Y la asunción del cuerpo es también el rechazo de todo idealismo y de todo discurso ocultador así como de la alienación. Como él mismo dice, su nihilismo es constructivo, no como el nihi-

lismo contemporáneo que practica la acción pandilleril aislada e individualista, promueve una búsqueda objetal y enajenada de placer, en fin, anuncia una violencia latente o espasmódicamente explosiva, pero sin una salida coherente a largo plazo y estructuralmente cuestionadora.

Hay otro aspecto del pensamiento nietzscheano que merece la atención en este contexto, y es el hecho de que se le asume, ya a nivel teórico, como encarnación de una vida ejercida como praxis creadora. Sin duda, tal visión, que también este trabajo retoma, aporta gran riqueza y recuerda incluso algunos pasajes de Marx donde la actividad humana es contemplada como fundamentalmente creadora. Esta faceta de la filosofía nietzscheana ha sido recogida por varios autores, entre ellos Marcuse, Brown y Lefebvre.⁴ Los tres coinciden, en términos generales, en resaltar el aspecto creador, no represivo y recuperador del cuerpo -- que representa el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, cabe señalar que sus mismos textos, si bien propician un bello rescate del tema corporal -- como es el caso de Norman Brown --, también su recurrente énfasis en ello, puede dar lugar a lecturas desvirtuantes. Este libro de Brown, por ejemplo, versa principalmente sobre Freud, pero al ocuparse de Nietzsche, uno no sabe muy bien si Brown se inclina tan sólo por una práctica corporal hedonista como estadio principal y único a alcanzar.⁵ Ahora bien, independientemente de ello, la obra de Nietzsche provee material en este sentido. Es decir, a lo que me refiero es a que su visión meramente supraestructural lleva, por una parte, el riesgo implícito

to de una lectura unilateral de su obra; y, por otra, deja de lado, y propicia dejar de lado, la consideración de las fases materiales preliminares y de las condiciones sociales que posibilitan un estadio de placer corporal, de creatividad y de no-represión, como adquisición humana genérica.

Algo similar ocurre con el proyecto nietzscheano de remover la culpa o de eliminar el autoritarismo. Se precisa de una serie de tareas previas para ello, desde la conquista de condiciones materiales que posibiliten y propicien una vida digna, y que abran un espacio para consideraciones tales, hasta la toma de conciencia de amplios sectores para derrocar los autoritarismos (incluyendo los esquemas autoritarios interiorizados). Y aquí de nuevo el elitismo de Nietzsche permite lecturas de un individualismo extremo que impide contemplar dichos proyectos como adquisición humana genérica.

No obstante las precisiones anteriores, quisiera insistir ya para finalizar en que el proyecto transformador de Nietzsche conserva, gracias a su carga romántica de subversión total, una saludable corrosividad, y que las figuras del superhombre y Dionisos son utopías o ideales regulativos que, aun cuando requieren de una serie de tareas previas para que se conviertan en una conquista humana general, a la vez renuevan nuestra capacidad de desear y soñar lo difícil y aun lo imposible. Simbolizan la resurrección

del delirio prometéico de rebasar los límites estrechos de lo humano, abriendo el espacio a la imaginación y a la invención artística de la propia vida.

NOTAS

¹De la cual, por cierto, Nietzsche, de modo similar a Weber, se encarga de decir que sigue teniendo nuestra óptica de la vida y nuestras prácticas cotidianas, aunque hayamos abandonado el aspecto creencial y litúrgico. (Ver, por ejemplo, la Genealogía - de la moral, ed. cit., III, S 27, p. 183). Weber se expresa así obviamente respecto del calvinismo en relación con el capitalismo, es decir, que ahí se ha convertido ya en una moral y un estilo de vida, aunque se haya despojado de su aspecto religioso.

²El asalto a la razón, ed. cit., cap. III, *passim*, especialmente, pp. 252 y s

³Enzo Collotti, La Alemania nazi. Madrid, Alianza Editorial, - 1972, pp. 14-15.

⁴Herbert Marcuse en Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud. México, Joaquín Mortiz, S.A., 1968, pp. 130-137.

Norman Brown en Eros y tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia. México, Joaquín Mortiz, 1967, cap. XII y XVI. especialmente pp. 206 y ss

Henri Lefebvre en Hegel, Marx y Nietzsche . . . ed. cit., pp. - 188 y ss, 213 y s, 224 y s, 232 y s, 235 y ss, y 238-278.

⁵Ibid., pp. 37-45, 47-55, 159 y ss, 191 y 373

B I B L I O G R A F I A

- 1.- ALTHUSSER, Louis. Ideología y aparatos ideológicos de estado. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.
- 2.- ANDERSON, Perry. "Prussia", Lineages of the Absolutist State. Londres, NLB, 1975.
- 3.- BERNAL, John D. La ciencia en la historia. México, UNAM/Nueva Imagen, 1979.
- 4.- BLOCH, Ernst. "Herencia de nuestro tiempo". Palos de la crítica. Números 2/3 octubre 1980/marzo --- 1981.
- 5.- BLONDEL, Eric. "Les guillemets de Nietzsche: philologie et généalogie". Nietzsche aujourd'hui? Paris, Union générale d'éditions, collection 10/18, 1973, tomo 2.
- 6.- BROWN, Norman. Eros y tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia. México, Joaquín Mortiz, --- 1967.
- 7.- COLLETTI, Lucio. Tramonto dell'ideologia. Roma-Bari, Laterza, 1980.
- 8.- COOPER, David. La muerte de la familia. Barcelona, Ariel, 1979.
- 9.- COPLESTON, Frederick. History of Philosophy. Nueva York, - Image Books, 1965, vol. 7, parte II.
- 10.- CORNU, Auguste. Carlos Marx y Federico Engels, del idealismo al materialismo histórico. Buenos Aires, Editorial Platina y Stilcograf, 1965.
- 11.- DANNHAUSER, Werner. Nietzsche's view of Socrates. Nueva -- York, Cornell University Press, s/año.

- 12.- DELEUZE, Gilles. Nietzsche et la philosophie. Paris, PUF, 1973.
- 13.- DOBB, Maurice. Estudios sobre el desarrollo del capitalismo. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- 14.- DODDS, E.R. Los griegos y lo irracional. Madrid, Revista - de Occidente, 1960.
- 15.- ENGELS, Federico. La guerra campesina en Alemania, en Obras escogidas. Moscú, Editorial Progreso, --- 1971, tomo I
- 16.- ENGELS, Federico. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Obras Escogidas. Moscú, Editorial Progreso, 1971, tomo II.
- 17.- FINK, Eugen. La philosophie de Nietzsche. Paris, Les éditions de minuit, 1965.
- 18.- FOUCAULT, Michel. Crítica a las interpretaciones de Nietzsche, Marx y Freud. Buenos Aires, Cuervo, 1976.
- 19.- FOUCAULT, Michel. Microfísica del poder. Madrid, Las ediciones de La Piqueta, 1978.
- 20.- FRIEDRICH, Werner. Historia de la literatura alemana. Buenos Aires, Sudamericana, 1973.
- 21.- GARAUDY, Roger. Introducción al estudio de Marx. México, - Ediciones Era, 1975.
- 22.- GOLDMANN, Lucien. Las ciencias humanas y la filosofía. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1977.
- 23.- HALEVY, Daniel. The life of Friedrich Nietzsche. Nueva --- York, The Macmillan Company, 1911.

- 24.- HEARDER, H. Europa en el siglo XIX: desde 1830 hasta 1880. Madrid, Aguilar, 1973.
- 25.- HELLER, Agnes. Para cambiar la vida. Entrevista con Ferdinando Adornato. Barcelona, Grijalbo, Editorial Crítica, 1981.
- 26.- HOBBSAWM, Eric. La era del capitalismo. Madrid, Guadarrama, 1977, tomo II.
- 27.- HOBBSAWM, Eric. Las revoluciones burguesas. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1971.
- 28.- JASPERS, Karl. Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophical activity. Chicago, Gateway, 1966.
- 29.- JIMENEZ M. Luis. Nietzsche. Barcelona, Editorial Labor, -- 1972.
- 30.- KAHLER, Erich. Los alemanes. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- 31.- KNIGHT, A. H. Some aspects of the life and work of Nietzsche and particularly of his connection with Greek literature and thought. Nueva York, Russell & Russell, 1967.
- 32.- KOFMAN, Sarah. "Le/les 'concepts' de culture dans les 'Intempêtes' ou la double dissimulation". - Nietzsche aujourd'hui? Paris, Union générale d'éditions, col. 10/18, 1973, tomo 2.
- 33.- KOFMAN, Sarah. Nietzsche et la métaphore. Paris, Payot, --- 1972.
- 34.- KORSCH, Karl. Karl Marx. Barcelona, Ariel, 1975.
- 35.- KORSCH, Karl. Marxismo y filosofía. México, Ediciones Era, 1971.

- 36.- LABASTIDA, Jaime. Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx. México, Siglo XXI, 1976.
- 37.- LEAL, Juan Felipe. La burguesía y el estado mexicano. México, Ediciones El caballito, 1974.
- 38.- LEFEBVE, ECO et al. Sociología contra psicoanálisis. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1974.
- 39.- LEFEBVRE, Henri. Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras). México, Siglo XXI, 1976.
- 40.- LOWITH, Karl. De Hegel a Nietzsche. Paris, Editions Gallimard, 1969.
- 41.- LOWY, Michel. "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales". Sobre el método marxista. México, Grijalbo, 1974.
- 42.- LUKACS, Georg. El asalto a la razón. La trayectoria del -- irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Barcelona, Grijalbo, 1975.
- 43.- LUKACS, Georg. Historia y conciencia de clase. México, Grijalbo, 1969.
- 44.- LUKACS, Georg. La crisis de la filosofía burguesa. Buenos Aires, La pléyade, 1975.
- 45.- MARCUSE, Herbert. Eros y civilización. Una investigación -- filosófica sobre Freud. México, Joaquín Mortiz, 1969.
- 46.- MARCUSE, Herbert. Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- 47.- MARX-ENGELS. "Contribución al problema de la vivienda". -- Obras escogidas. Moscú, Editorial Progreso, 1971, tomo I.

- 48.- MARX-ENGELS. La ideología alemana. México, Ediciones de --
Cultura Popular, 1974.
- 49.- MARX, Karl. "Contribución a la crítica de la filosofía del
derecho de Hegel" en Los anales franco-alema--
nes. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1973.
- 50.- MARX, Karl. Introducción general a la crítica de la econo--
mía política. México, Ediciones Pasado y Pre--
sente, 1977.
- 51.- MARX, Karl. La guerra civil en Francia. Obras escogidas. -
Moscú, Editorial Progreso, 1971, tomo I.
- 52.- NIETZSCHE, Federico. Así habló Zaratustra. Un libro para -
todos y para nadie. Madrid, Alianza -
Editorial, 1973.
- 53.- NIETZSCHE, Federico. Aurore. Pensées sur les préjugés mo--
raux. Paris, Editions Gallimard, 1970,
Oeuvres Philosophiques completes, tomo
IV.
- 54.- NIETZSCHE, Federico. Consideraciones intempestivas. Buenos
Aires, Aguilar, 1966, Obras completas,
tomo I.
- 55.- NIETZSCHE, Federico. Crepúsculo de los ídolos o cómo se fi--
losafa con el martillo. Madrid, Alian--
za Editorial, 1973.
- 56.- NIETZSCHE, Federico. Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que
se es. Madrid, Alianza Editorial, ---
1976.
- 57.- NIETZSCHE, Federico. El Anticristo. Maldición sobre el ---
ristianismo. Madrid, Alianza Edito---
rial, 1975.
- 58.- NIETZSCHE, Federico. "El estado griego". Obras completas.
Buenos Aires, Aguilar, 1963, tomo V.

XVIII

- 59.- NIETZSCHE, Federico. El origen de la tragedia. (Col. Austral, núm. 535). Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1969.
- 60.- NIETZSCHE, Federico. El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza. Obras completas. -- Buenos Aires, Aguilar, 1963, tomo V.
- 61.- NIETZSCHE, Federico. En torno a la voluntad de poder. Selección de fragmentos por Manuel Carbo nell. Barcelona, Ediciones Península, 1973.
- 62.- NIETZSCHE, Federico. "Escritos preparatorios de El nacimiento de la tragedia". El nacimiento de la tragedia. Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- 63.- NIETZSCHE, Federico. "Homero y la filología clásica". Obras completas. Buenos Aires, Aguilar, --- 1963, tomo V.
- 64.- NIETZSCHE, Federico. Humano demasiado humano. Obras completas. Buenos Aires, Aguilar, 1966, tomo I.
- 65.- NIETZSCHE, Federico. La cultura de los griegos. Obras completas. Buenos Aires, Aguilar, 1963, tomo V.
- 66.- NIETZSCHE, Federico. La genealogía de la moral. Un escrito polémico. Madrid, Alianza Editorial, 1975.
- 67.- NIETZSCHE, Federico. La naissance de la philosophie a l'époque de la tragédie grecque. Paris, Editions Gallimard, 1974.
- 68.- NIETZSCHE, Federico. La voluntad de dominio. Obras completas. Buenos Aires, Aguilar, 1967, tomo IV.

XIX

- 69.- NIETZSCHE, Federico. "Le cas Wagner". Oeuvres philosophiques completes. Paris, Gallimard, --- 1974, tomo VIII.
- 70.- NIETZSCHE, Federico. Le gai savoir. (Collection idées). - Paris, Editions Gallimard, 1975.
- 71.- NIETZSCHE, Federico. Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro. Madrid, Alianza Editorial, 1975.
- 72.- NIETZSCHE, Federico. "Nietzsche contra Wagner". Oeuvres --- philosophiques completes. Paris, Gallimard, 1974, tomo VIII.
- 73.- PERUS, Françoise. Literatura y sociedad en América Latina. México, Siglo XXI, 1976.
- 74.- RICOEUR, Paul. Freud: una interpretación de la cultura. México, Siglo XXI Editores, 1975.
- 75.- RICOEUR, Paul. Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris, Editions - du Seuil, 1969.
- 76.- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo. Filosofía de la praxis. México -- Grijalbo, 1972.
- 77.- SILVA, Ludovico. Teoría y práctica de la ideología. México, Editorial Nuestro Tiempo, 1976.
- 78.- TAKAHASHI, Kohachiro. "Contribución al debate". La transición del feudalismo al capitalismo. -- Madrid, Artiach Editorial, 1973.
- 79.- TRIAS, Eugenio. Teoría de las ideologías. Barcelona, Editorial Península, 1976.
- 80.- VARIOS. La época de la burguesía, compilación de Guy Palmade. Madrid, Siglo XXI, - 1976. Historia universal Siglo Veintiuno, tomo 27.

81.- VINCENT, Jean-Marie. Fetichismo y sociedad. México, Ediciones Era, 1973.

82.- WEBER, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona, Ediciones Península, 1969.