

318513 /
2eje.

DOCIT ET DOCT

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL



Escuela de: **Filosofía**

Con estudios incorporados a la Universidad
Nacional Autónoma de México
1976 - 1982

**"NIETZSCHE O LA BORRADURA
DE LAS IDENTIDADES"**

T E S I S
Que para obtener el Título de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
p r e s e n t a
LORENZO XAVIER ALDRETE BERNAL

ASESORIA DE TESIS:
Mtra. Dora Elvira García González

México, D. F.

1994

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 está 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.

INDICE

INTRODUCCION

| | |
|---|------------|
| 1. LA SOSPECHA CONTRA LOS PRINCIPIOS LOGICOS | 18 |
| 2. LA IMPUGNACION DEL CRITERIO DE VERDAD | 26 |
| 3. EL ETERNO RETORNO | 40 |
| 4. EN TORNO A LA MASCARADA DEL NIHILISMO | 57 |
| 5. EL NIHILISMO COMO ATEISMO REACTIVO | 79 |
| 6. EL PESIMISMO DE LA FUERZA | 89 |
| 7. COMENTARIOS FINALES | 105 |
| CITAS | 109 |
| BIBLIOGRAFIA | 128 |

INTRODUCCION

Georges Bataille, en su estudio monográfico sobre Nietzsche, plantea a propósito de la vinculación habitual del filósofo con la "voluntad de poder" como su sello distintivo: "Nietzsche sería el filósofo de la 'voluntad de poder', como tal se daba, como tal se le recibió. Yo creo más bien que es el filósofo del mal. Es el atractivo, el valor del mal, lo que, me parece, daría a sus ojos el sentido propio a lo que él pretendía hablando de poder". (1)

Acto seguido, Bataille, puntualiza que "el mal" se opondría a la noción de coerción, implicando, por ende, algo así como "la turbia ruptura de un tabú". (2)

Si se le entiende en este contexto, y obviamente sin soslayar la importancia que reviste la "voluntad de poder" (Wille zur Macht) o de "fuerza" en el discurso nietzscheano, es exacto afirmar que la transgresión o el corte con las formulaciones inapelables de una ontología cerrada sobre sí misma, sería una constante definitoria del pensamiento de Nietzsche.

Desde esta perspectiva, la palabra se esgrimiría como escalpelo implacable con el que se sajaría cualquier veta sagrada o infranqueable. El acto transgresor sólo admite emprenderse como empuñamiento vigoroso de "el carácter contradictorio de la existencia, como gloria y única justificación

de la existencia misma". (3)

Por consiguiente, con Nietzsche se asiste al derrumbamiento flagrante e irrecusable de la identidad ontológica, tal y como se le había concebido en el seno de la tradición filosófica occidental de cuño judeo-cristiano.

El "sujeto", que con el advenimiento del *cogito* cartesiano (y de hecho ya con la postulación de la *ipseidad* en la vertiente platónico-aristotélica), se formula como el punto de partida de cualquier contenido epistémico sólido -en el caso de Descartes en el sentido geométrico-matemático de verdades axiomáticas "claras y distintas"-, será ahora puesto en tela de juicio.

En el discurso nietzscheano se evidenciará una sospecha y un menosprecio tajantes en relación con cualquier gramática sustentadora de la pretendida sustantivación de la subjetividad; es decir, contra el enunciado tautológico "yo soy yo".

Para Nietzsche, el lenguaje actúa como una forma peculiar de "fetichismo", merced al cual el juego de fuerzas que como pluralidad (*Mehrheit*) ateleológica e inconexa reverbera en la conciencia, queda reducido a la horma de los conceptos. Es con el lenguaje (y el escamoteamiento eidético que conlleva) con el que cristalizan y se perpetúan las nociones de "cosa" y "yo":

"Caemos en un grosero fetichismo cuando adquirimos con-

ciencia de las premisas fundamentales de la metafísica del lenguaje, o sea de la razón. El lenguaje ve por todas partes, en sus orígenes, agentes y acciones; cree que la voluntad es en general una causa; cree en el 'yo', en el yo como un ser, en el yo como sustancia, y proyecta, sobre todas las cosas, la creencia en el yo sustancia; crea con esto la noción de 'cosa'... El ser es pensado e introducido en las cosas como causa, es 'supuesto'; de la concepción del yo se sigue precisamente como deducción el concepto del 'ser'".

(4)

Es merced a semejante artificio de fijación a través de la estructuración de una cierta sintaxis sustantivadora, que se acuña la identidad del yo como la condición de posibilidad de modos de predicación (verbigracia, las categorías aristotélicas) que remiten a un **substratum** último e irreductible (τὸ ὑπόκειμενον: aquello que subyace). Dicho fondo ontológico, refractario a cualquier intento o pretensión de objetivación -y por definición intocado por los procesos que afectan a los fenómenos corruptibles-, es precisamente el sustantivo gramatical, el cual hace "inteligible" (λογιστικός) la puesta en escena del habla como decir que explicita siempre a un "quién" o a un "qué" inmutables.

En el discurso de la teología occidental, e incluso en el propio Descartes, la sustantivación del "yo" contingente ha servido en algunas líneas demostración, como piedra de

toque para la afirmación axiomática de la existencia de un "Yo" mayúsculo y necesario (en virtud de estar investido de todas las perfecciones), a saber, Dios.

Nietzsche hace un comentario sarcástico al respecto:

"... La 'razón' en el lenguaje: ¡Oh, qué vieja hembra engañadora! Yo creo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la gramática". (5)

Al margen del tono misogínico de la frase (lo cual daría pauta para una discusión de otra índole, y que no nos compete aquí abordar), lo que se recalca es que sin una explicitación de este tipo, es decir, de los atributos expresados a partir de una substancia siempre idéntica a sí misma (la ουσία o el concepto de τὸ τί ἦν εἶναι acuñados por Aristóteles (6), o bien la idea platónica como paradigma por excelencia de lo real (7)), la tradición occidental judeo-cristiana -trasvasada más tarde en los siglos XVI y XVII a una decisiva vertiente racionalista-, habría sido incapaz de llevar a cabo su empeño primordial: definir al "mundo" como el ámbito de la **cosidad** en general, y al hombre como **imago Dei**.

Ser "sujeto", tener conciencia de la propia permanencia en el tiempo (sustrayéndose con ello a una ominosa y desesperanzadora fugacidad), supone entonces saberse inscrito en una comunidad semántica cuyos códigos rigen el sitio del individuo en el seno de la gregariedad. Sin semejante **dictum**

de permanencia, el habla se diluiría en el gesto irrecuperable de un mero *flatus vocis*: vacuas emisiones de voz sin fundamento alguno. Por otra parte, el soporte de cualquier posible responsabilidad de las propias acciones se vería seriamente comprometido, ya que la *ipseidad* no sería más una referencia sin fisuras ni alteraciones. Por consiguiente, mientras el discurso esté hilvanado desde un *substratum* inmutable (ὑπόκειμενον), concebido como *conditio sine qua non* de todo decir lógicamente formulado, el devenir (τὸ γίνεσθαι, como nombraban los griegos a la mudanza que impregnaba a todos los fenómenos), se manifestará como mera accidentalidad (la ἀλλοίωσις aristotélica reducida a la modalidad de τὸ συμβεβηκός o cambio accesorio (8)). En este contexto, la alteridad no incide en absoluto en aquello que un ente sea como tal (αὐτό καθ' αὐτό), con lo cual se preserva la integridad inmarcesible de su esencia.

Esta dimensión del "en sí" no sería socavada ni siquiera por la crítica kantiana, pues la ética seguiría manteniendo el rubro de *trascendental*, es decir: un contenido epistémico que se impone incondicionalmente al margen de cualquier experiencia: la aprioridad del deber en tanto imperativo categórico.

La influencia de Kant respecto de la incondicionalidad de la norma ética, seguirá pesando incluso en un pensador del rigor y la fuerza analítica de Wittgenstein, quien le

reservará el lugar inexpresable de "das Mystische" (9). Cito el excelente comentario de dos notables expositores suyos al respecto: "Lo que sea realmente bueno -y no sólo parcialmente, en su calidad de medio adecuado- tendrá las características que la tradición ha otorgado a lo místico; será algo que no podremos captar por lo que se nos diga, sino sólo porque se nos muestra a sí mismo como siéndolo de una manera necesaria e incondicionada..." (10) Esto glosa admirablemente la sentencia wittgensteineana de que "die Ethik nicht aussprechen lässt. /Die Ethik ist transcendental". (11)

Nietzsche, que no obstante que impugnará vigorosamente cualquier apelación trascendental o apriorística, también se sentirá obsedido por la *idée fixe* del eterno retorno (die ewige Wiederkunft), la cual -como hemos de ver a lo largo de la presente exposición-, se impondrá a su pensamiento con la misma fuerza e incondicionalidad que la norma ética en Kant o en Wittgenstein. Sin embargo, para él tal obsesión lejos de remitir el ámbito del "en sí" o de lo trasmundano, pondrá de manifiesto la intramundanidad y la índole afinadística del devenir como circularidad desplegada a partir del juego combinatorio de fuerzas, y cuyo escenario sólo resultará concebible como aleatoriedad. Es así que "el devenir debe ser explicado sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien

debe aparecer no razonable: lo que nos lleva a la misma conclusión)". (12)

Lo que Nietzsche exigirá de sí mismo y de quienes encuentren afinidad con su pensamiento, será el descartar la sensatez o la razonabilidad como criterios fundamentales para empuñar la existencia. El devenir no es inteligible de suyo, ni conlleva un proceso evolutivo anclado en un porvenir que sujetaría el cauce de las circunstancias presentes. Es preciso metamorfosear "el espíritu" (Geist) en niño, ser "inocencia y olvido, un empezar de nuevo, un juego, una rueda que gira, un primer movimiento, una santa afirmación" (13), y sacudirse cualquier pesadez sombría al encarar el sinsentido irrecusable que permea lo fenoménico. Es aquí donde Nietzsche acuñará la noción de "pesimismo de la fuerza" (el valor como expresión de las posibilidades de en señoramamiento por parte de individualidades vigorosas), misma que explicitaremos en detalle en el capítulo que hemos dedicado a esta cuestión en el presente trabajo.

El ideal soteriológico del cristianismo, en el cual prevalece la noción de un "alma" individual redimible o punible, quedando la muerte transfigurada en un mero momento de transición que precedería al ingreso del individuo en el ámbito intangible e inescrutable del trasmundo (Hinterwelt), será visto por Nietzsche como un siniestro tinglado jurídico-teológico que habría dado pauta a uno de los

conceptos más decisivos del pensamiento occidental: el concepto de "sujeto libre y responsable". Del mismo modo como el hombre comparece ante un juez omnipotente (que no obstante se concibe también como omnimisericordioso), así es preciso que rinda cuentas de sus actos ante los mecanismos judiciales que la sociedad (definida *in abstracto*) crea para salvaguardar su legitimidad y para castigar a los infractores. Es muy esclarecedor el planteamiento que hace Michel Foucault a este respecto, a saber: "la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno piensa y lo que piensa no pensar. Inmensa obra a la cual Occidente sometió a generaciones a fin de producir ... la sujeción de los hombres; quiero decir: su constitución como 'sujetos', en los dos sentidos de la palabra".

(14)

Ser **sujeto** habría significado entonces estar inserto dentro de una esfera de licitud sustentada en dictámenes e interdictos compartidos, como si se tratara de una aceptación consensual. Definirse como 'súbdito', aceptar el fuero incontestable de un poder institucionalizado cuya fuerza premia o reprime, protege o avasalla, presupone el apego o el cumplimiento de conductas enmarcadas necesariamente en un cierto orden gregario. La preservación de éste exige, a su vez, que los **sujetos** den cuenta de sus

actos; y sólo si previamente se ha adscrito a los mismos una identidad inmutable resulta ello posible. La *ipseidad* es, entonces, el fundamento que confiere viabilidad al interrogatorio y a la confesión que el procedimiento inquisitivo persigue, y sin ella la imputación de la culpa resulta fallida, o en todo caso un convencionalismo estatuido por el propio poder.

La noción cristiana de "alma" sería la referencia teológico-filosófica de un Estado capaz de arrogarse las funciones de un prodigioso mediador imparcial, garante de la equidad jurídica de los "ciudadanos" (*citoyens, law-abiding citizens*), a partir de la edificante codificación de derechos presuntamente inalienables e imprescriptibles (como plantearían los ideólogos del iluminismo "al referirse al fundamento de las relaciones sociales, desde el "contrato social" aducido por Rousseau, hasta la postulación de la asociación política en términos de "la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre... la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión". (Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente el 26 de agosto de 1789. Art. 2). (15)

Esta celebrada proclamación de una "naturaleza" idéntica en todos los individuos que conforman el cuerpo social, y merced a la cual aparecen investidos de "personalidad jurí-

dica", será considerada por Nietzsche como el rostro de Tartufo con el que el poder -en este caso la burguesía liberal decimonónica, legataria del iluminismo y el jacobinismo del siglo XVIII-, embozaría el trasfondo brutal y arbitrario del que brotan las instituciones y las sobrias formaciones culturales de un pretendido orden razonable. La sospecha nietzscheana es que todo sentido de licitud supone indefectiblemente algún acto de flagrante violencia o trasgresión contra el otro. "Criminibus debent hortos, praetoria, mensas, argentum vetus et stantem extra pocula caprum" (16), afirmaba Juvenal con su conocida mordacidad.

Por lo tanto, si la instauración de determinados "valores" obedece siempre a una genealogía específica, a través de la cual un tipo de voluntad afirma su dominio, entonces la racionalización del poder como necesidad de legitimación no es sino un artificio con el que se pretende escamotear la voráGINE irracional que amenaza siempre los límites en que se contiene el discurso lógico.

Nietzsche llevará hasta el extremo la oposición entre las conceptualizaciones merced a las cuales ciertas formas de evaluación intentan erigirse en el orden y el sentido últimos en aras de su "veracidad", y por otra parte la base pulsional no verbalizable en cuya confluencia aleatoria el **sujeto** atraviesa umbrales de vitalidad ascendente o descendente.

Por ende, la preocupación primordial que permea el discurso nietzscheano, estriba en hacer que el lenguaje se vuelva un instrumento eficaz de interpretación de dicha base, lo cual supondrá -obviamente-, reformulaciones y recitaciones reiteradas en el modo de evaluar los umbrales de intensidad orgánica del cuerpo, a partir de códigos conscientes que aseguren una jerarquización vigorosa de las pulsiones (Herrschaftsbildung).

Por ende, el lenguaje y la sintaxis filosófica del sujeto inobjetable del que se predicán distintos atributos, lejos de remitir a realidades intangibles y transfenoménicas, no denotan sino interpretaciones fragmentarias de núcleos de actividad pulsional, de tal suerte que toda "identidad" formada en el plano de la conciencia, no es en última instancia sino un tipo de cohesión provisoria y rebaseable.

Si las estructuras lingüísticas organizadas a través de un determinado aparato sintáctico, se conciben como formaciones desprovistas del correlato de significados últimos derivados de un soporte ontológico inmutable, entonces cualquier alusión jurídica a derechos imprescriptibles, lejos de expresar una "verdad" inteligible de suyo, no será sino el signo con el que una cierta clase de subjetividad (en este caso la burguesía liberal) busca imponer su voluntad al mundo.

Empero, la crítica nietzscheana al Estado no se propone reivindicar un proyecto "más justo" de sociedad, o bien impugnar la explotación perpetrada sobre quienes cuentan únicamente con su fuerza de trabajo, la cual precisan vender a aquéllos que detentan los medios de producción (como hará Marx); por el contrario, lo que a Nietzsche le interesa preconizar es el despliegue irrestricto de la vitalidad creadora (léase transgresora) de las individualidades vigorosas, sin que tengan en absoluto que justificarse o reprimirse moralmente ante las violentas o terribles consecuencias de sus actos.

El vértigo que semejante óptica provoca, nace de que apunta hacia un tipo de conciencia que desafía a cualquier concepción sobre el hombre que Occidente hubiera acuñado hasta entonces. He aquí el secreto estremecedor que encierra la palabra **Übermensch** (y que nada tiene que ver con las fáciles y grotescas caricaturizaciones de índole nazista): lo suprahumano, que presa de una exaltada proclamación de señoría y abjuración de todos los dioses, da irrecusablemente de lleno en la **terra ignota** de lo inhumano.

Recordemos que el último pecado de Zaratustra consiste en la compasión, postrer añagaza del cristianismo para retener al individuo dentro de una gregariedad debilitadora.

(17)

Semejante individualidad supra- o in-humana tendría que

comportarse -como dice Klossowski- "como se comportan los fenómenos desprovistos de intención" (18). Y en el momento en que esto se asumiera como forma de valoración determinante, "una nueva criatura pronunciaría la integridad de la existencia". (19)

Se trata de una perspectiva en la que se manifiesta una adhesión irrestricta al devenir (impugnándose así cualquier invocación teleológica), como el horizonte irrecusable de cualquier interpretación del sentido (denotada como provisoria y transgredible).

Lo que está en juego en el éxtasis nietzscheano respecto de dicha "criatura" -como llama Klossowski al *Übermensch*-, no es sólo el socavamiento de la identidad ontológica o jurídica como principio rector de la apreciación de los fenómenos, sino también el vértigo de un mundo aleatorio donde la pluralidad de las pulsiones del individuo se barrunta siempre como el fondo amenazante en el que pueden sucumbir los esfuerzos de cohesión en los que inevitablemente ha de proponerse una cierta "sintaxis" (por provisoria que ésta sea): al margen de que se admitan o no criterios de verdad, el sujeto no puede prescindir de la necesidad de "interpretarse".

Por ende, toda individualidad supone una coacción impuesta a la multiplicidad (Mehrheit) del cuerpo, pues es imposible vivir sin una determinada unidad de sentido cere-

bral.

Aunque todos los fenómenos y las conceptualizaciones se reconozcan como arbitrarios, "la voluntad de crear y la alegría del devenir" (20) que vuelven exultante a Zaratustra - en tanto son la negación de cualquier *a priori*, lo mismo que de Dios y los dioses- precisan afirmarse como el único proyecto satisfactorio de vida.

Empero, el rechazo de la moral judeo-cristiana y de cualquier "imperativo categórico" proyectado desde un trasfondo teológico, no excluye la exigencia de un código estricto de conducta que jerarquice en forma eficaz y desde el criterio de la fuerza (entendida como exuberancia orgánica) la pluralidad pulsional del cuerpo. Es por ello que Zaratustra dice:

"¿Puedes dictarte a ti mismo tu Mal y tu Bien y suspender sobre ti tu voluntad como una ley? ¿Puedes ser a la vez, juez de ti mismo y el vengador de tu ley? Es terrible eso de quedarse solo con el juez y el vengador de su propia ley". (21)

Derrocharse no significa en el discurso nietzscheano complacerse en un fácil hedonismo o vivir el exceso frívolo del disoluto, sino asumir la sobrecogedora tarea de dictar un sentido y una intención a la propia existencia, a pesar de la aleatoriedad del devenir, o la invalidación de todo concepto trascendente o absoluto respecto del bien y del

mal.

Por otra parte, la inevitabilidad de erigirse en "el juez y el vengador" de la propia ley adquirirá en Nietzsche los signos de una misión irrenunciable a partir de la fatídica intuición de la circularidad del devenir (la idea del eterno retorno que postra de asco a Zaratustra (22)), que no obstante el tono de ditirámica celebración que le infunde Nietzsche -a través del entusiasmo final de Zaratustra-, se traduciría en su vida personal en un delirio devastador, cuya angustia alcanza a percibirse en toda su agudeza en una de sus cartas a Overbeck:

"Mi vida presente se cifra en el deseo de que todas las cosas fueran diferentes del modo en que las concibo, y de que alguien desacreditara mis 'verdades' ante mí [...und dass mir jemand meine Wahrheiten unglauwbürdig mache"]".
(23)

Tal pareciera que la impugnación nietzscheana de la tradición de pensamiento judeo-cristiana (bajo el manto conceptual platónico-aristotélico), nos revelara en el propio impugnador los síntomas de un abismamiento mortal que se empeñara en resistir los feroces embates de su morbilidad merced a una adhesión exultante a una vitalidad creadora, que él no logra jamás encarnar. No obstante la proclamación tajante del "pesimismo de la fuerza" y de la Untergang (hundimiento, declinación) del individuo vigoroso que

sucumbe dejando su impronta en los fenómenos y rebasado por su propia exuberancia orgánica (ya que traspuesto cierto umbral de fuerza la cohesión cuerpo-cerebro termina irremediamente por suprimirse), Nietzsche se concibe a sí mismo como un "decadente" (siendo su "agotamiento general" el síntoma de "alguna degeneración local"), que sin embargo "es todo lo contrario de un decadente". (24) Curiosa paradoja: a pesar del agobio que suscitan en él sus atroces estados valetudinarios (sus recurrentes cefalalgias), volviéndose todo acto reflexivo algo a tal grado doloroso, que se ve precisado a reducir la escritura a términos en extremo lacónicos (e.g., su frecuente uso de aforismos), reivindica al cuerpo y redefine cualquier concepto de salud a partir del mismo.

Al igual que el batel descrito por Rimbaud, que navega vagaroso, inmerso en la ebriedad extática de haber recorrido innúmeras veces las singladuras de los mares más procelosos y estremecedores, Nietzsche también vio "les cieux crevant en éclairs" (25) de un horizonte en el que pareciera haberse borrado toda escritura inteligible, y en donde las sombras crepusculares de un mundo fracturado en los cimientos de su adocenada civilización, no podían infundir sosiego alguno; antes bien, anunciaban la marejada demoledora de fuerzas cuyo aleatorio entrejuego amenazaba con devorarlo todo en su cruenta vorágine.

El presente texto se propone bosquejar algunas de tales fulguraciones en el borrascoso cielo bajo el que el batel nietzscheano se debate a la deriva.

1. LA SOSPECHA CONTRA LOS PRINCIPIOS LOGICOS

En Nietzsche, la desconfianza contra la postulación de los principios del discurso lógico -causalidad e identidad-, como la tela de fondo de interpretación de los fenómenos, se irá agudizando a medida que su condición de individuo legitimado en términos de su inscripción en la gregariedad (su condición de profesor de filología en Basilea, por ejemplo), se vaya desdibujando de manera inexorable. Las fisuras en sus nexos con la contemporaneidad de una civilización europea que le resulta cada vez más ajena -incluso repugnante-, harán que termine por despojarse de todos los hitos que pudieran vincularlo con los designios de un poder institucionalizado y sus ineludibles formas protocolarias.

Los signos ominosos de semejante proceso de desarticulación y distanciamiento respecto del mundo "razonable" de la gregariedad (logos comunitario), se harán patentes en el vértice de paroxismos esquizoides recurrentes que marcarán decisivamente su vida. Por ejemplo, la identificación que llegará a forjar de sí mismo con la diada Dionisos -El Crucificado, la cual usará para rubricar varias de sus cartas.

Al presentir el hundimiento inminente de su cerebro como órgano rector de las evaluaciones respecto de los "mensajes" de su cuerpo, optará por descartar todo criterio lógico como posible base explicativa eficaz de su flagrante

morbilidad (declinación creciente de su cohesión orgánica).

De este modo, aquello que en Nietzsche surgirá como el problema decisivo será el juego mortal planteado a partir de una identidad sustentada en un artificio de lenguaje, por una parte, y la experiencia desgarradora -particularmente aguda y dolorosa en su caso-, de una discontinuidad orgánica refractaria a cualquier esfuerzo de simplificación conceptual.

Como acertadamente señala Klossowski, "respecto del 'código de signos cotidianos' no somos mas que una sucesión de estados discontinuos, en la que nos engaña la fijeza del lenguaje; en la medida en que dependemos de ese código concebimos nuestra continuidad, aunque no vivamos más que como discontinuos". (1)

Sin embargo, la dependencia de los códigos gregarios que aseguran una referenciabilidad sin fisuras con lo cotidiano no parece fundarse en nada más que la percepción de nuestra continuidad merced al espejismo de identidad que supone el lenguaje como logos comunitario. Por ello es que Nietzsche afirmará que lo que emboza el término **sujeto** es "... la ficción que querría hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo 'substratum'; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados". (2)

Es pues en la discontinuidad de las pulsiones que bro-

tan de los procesos orgánicos, y cuyo reflejo consciente y necesariamente fragmentario se traduce en "tonalidades de ánimo" (Stimmungen), donde ha de hacerse residir el punto de referencia último de cualquier decisión valorativa.

Lo que Nietzsche advierte en sí mismo es una pugna enfermiza, como apunta Klossowski, entre "la pluralidad del cuerpo con sus incontables veleidades pulsionales, y la interpretación de sentido cerebral". (3)

Es esta fisura cuerpo-cerebro la que propiciará que reformule de manera drástica la relación jerárquica entre los contenidos conscientes (inscritos en la sintaxis del **sujeto** como **substratum** ontológico inmutable), y los "mensajes" alógicos de los sistemas orgánicos que conforman esa especie de "caja oscura" que está condenado a malinterpretar, que es su corporeidad.

Se trata de una reformulación, hecha desde sus propios estados valetudinarios (las cefalalgias recurrentes a las que ya aludimos, la imposibilidad de emprender esfuerzos reflexivos o analíticos prolongados, en virtud de que le sobrevienen atroces dolores que llegan incluso a sumirlo en la más patética postración), la cual trastroca la determinación de la **ipseidad** (Selbst), de tal suerte que el cuerpo (Leib) es afirmado como la fuente incontestable de toda evaluación creadora y vigorosa. La "mismidad" dejará de residir en un **cogito** incorpóreo y esencialmente escindido de las pulsio-

nes orgánicas. Por el contrario, la pluralidad de estas últimas (Mehrheit) marcará el horizonte último al que forzosamente habrá de remitirse cualquier codificación consciente.

Empero, el **sujeto** Nietzsche se percata también que no obstante que se le haya formulado como simulacro, le es preciso salvaguardar su amenazada identidad; de ahí sus inauditos esfuerzos de análisis del persistente y doloroso antagonismo entre su cerebro y su cuerpo. Al respecto comenta Klossowski lo siguiente:

"Si ese cuerpo es a tal extremo doloroso, si el cerebro no envía otra cosa que señales de infortunio, habrá que atribuirlo a un lenguaje que procura hacerse oír al precio de la razón. De ahí nace una sospecha, un rencor y una rabia en relación con su propia persona consciente y razonable".

(4)

Por consiguiente, paralelamente al lenguaje en que cobran forma las conceptualizaciones sustentadas en criterios de racionalidad y de sintaxis lógica, aflora un segundo lenguaje pulsional mucho más originario y decisivo, que es precisamente el lenguaje que el **sujeto** Nietzsche no consigue interpretar de manera cohesiva. La necesidad -como ya señalamos- de buscar rescatar su frágil identidad, al margen del rencor y la rabia respecto de su ipseidad consciente, no mitigarán, por otra parte, su impugnación del **cogito** y su adhesión irrestricta a una corporeidad en la que lo que está

en juego son "...des quantités de force 'en relation de tension' les uns avec les autres". (5)

Por ende, si lo que finalmente importa es determinar en la conciencia la jerarquización más eficaz que asegure un despliegue cohesivo de los **quanta** de fuerza concentrados en el locus del cuerpo, la **ipseidad** racional que sólo conserve y responda a estados asténicos (como en el caso del **sujeto** Nietzsche), limitándose a mitigar los trances mórbidos marcados por un sufrimiento extremo (mediante medicación, dietas y climas más propicios), no puede sino cancelarse sin remedio en la vorágine de un caos pulsional que escapa por completo a su dominio.

Empero, la imposibilidad misma de superar los efectos patológicos nacidos de la actividad de su cerebro, hará que Nietzsche termine por concebir tales embates valetudinarios (más allá de su rabia y frustración respecto de su órgano de pensamiento), como la condición fisiológica más viable para penetrar con agudeza en los asuntos más acuciantes de la moral y el espíritu (en alemán Geist: planteado no como entidad metafísica o hipóstasis teológico-filosófica, sino como una cierta perspectiva u óptica de evaluación en la que se establece un determinado orden jerárquico de la pluralidad pulsional del cuerpo).

De este modo, la paradoja de que la morbilidad de sus estados fisiológicos sea la que propicie -por así decirlo-

una lúcida indagación en los laberintos de la existencia, será la que confiera un sentido justificatorio al exacerbamiento de los síntomas de dolor que cualquier esfuerzo reflexivo supone para él. Nietzsche hace una vívida descripción de ello en una carta enviada al Dr. Eiser:

"Mi existencia es un horrible peso (eine fürchterliche Last) del que hace tiempo me habría desembarazado si no fuera porque las pruebas y los experimentos más aleccionadores (die lehrreichsten Proben und Experimente) en lo que respecta a los ámbitos de la moral y del espíritu (geistig-sittlichen Gebieten), los hago precisamente en medio de dicho estado de sufrimiento y de una privación casi absoluta (in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung)...". (6)

Por lo tanto, es a partir de los signos más ominosos e inequívocos de su propia liquidación como "sujeto razonable", que irá prefigurándose en Nietzsche una visión de los fenómenos en la que en última instancia "no hay sujeto, ni objeto, ni querer, ni finalidad, ni sentido..." (7), socavándose con ello los asideros ontológicos o morales en los que pudiera sustentarse una posible inteligibilidad de "lo real".

Semejante adhesión irrestricta a un devenir inexorable que evocaría la sombría sentencia de Macbeth: "a tale told by and idiot, full of sound and fury, signifying nothing"

(8), sólo logrará sustraerse al abismo de un nihilismo sin fondo mediante la noción de Steigerung, es decir, de plétora de fuerza en el organismo: únicamente la individualidad capaz de rebasar sus estados fisiológicos (Erhaltung) en aras de una mayor acumulación de fuerza, consigue imponer su voluntad a los fenómenos interpretándolos desde una posición de dominio. De ahí que Nietzsche rechace la pretensión positivista que reduce el mundo a una serie fáctica que admite conocerse "objetivamente" (con imparcialidad "científica"):

"Contra el positivismo que se limita al fenómeno, 'sólo hay hechos', diría yo; no, hechos no los hay, lo que hay es interpretaciones". (9)

El conocimiento, como veremos, deberá subordinarse, según Nietzsche, a las exigencias de acrecentamiento que brotan de una vitalidad ascendente en el individuo, y en ese sentido las concepciones referentes a los fenómenos dependerán de la incidencia expansiva de dicha actividad orgánica vigorosa.

Por ende, el problema de la verdad, como expondremos en detalle en el siguiente capítulo, aparecerá para Nietzsche como el epígrafe de un inveterado *quid pro quo* en la historia de la filosofía Occidental: la supeditación de los sentidos (órganos sensoriales) a los dictámenes del intelecto y sus construcciones lógicas. Este malentendido está ya prefigurado en la sentencia de Parménides "Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε

καὶ εἶναι" (10) (que erige a la lógica en medida del ser y niega todo valor cognitivo a las opiniones de los mortales que se sustentan en un devenir contradictorio, "οἷς τὸ φελεῖν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κού ταὐτόν" (11) (que juzgan al ser y el no ser lo mismo y no lo mismo)), y más tarde sería llevado a su cabal forma teórica con la interpretación platónico-aristotélica de ἀλήθεια: develación del concepto como trascendencia de la pluralidad engañosa de las apariencias, si bien hay una diferencia evidente en el modo en que ambos pensadores conciben el carácter rector de lo conceptual en la realidad.

Para Nietzsche resultará imprescindible -en virtud de su malhadada fragilidad orgánica-, pensar a contrapelo -por así decirlo-. Así, restituirá a lo orgánico el lugar prioritario que le fuera usurpado por un logos omnímodo preconizado e impuesto por siglos de metafísica platónico-aristotélica, al igual que de racionalismo (Descartes, Kant) acuñado en el seno de una tradición de índole judeo-cristiana.

2. LA IMPUGNACION DEL CRITERIO DE VERDAD

Si la verdad como *adaequatio* u ὁμοίωσις en relación con un horizonte de realidad definido como inteligible, termina mostrándose como un subterfugio en el que se barruntaría un enfoque empobrecedor respecto de la vitalidad ascendente y de las vertientes pulsionales más intensas del cuerpo, entonces "... la creación deja de ser un juego al margen de la realidad; el creador, en adelante, no reproduce, sino que produce él mismo lo real". (1)

Esta producción del objeto de la que habla aquí Klossowski, y en cuya postulación se cancelan de golpe las diferencias otrora abisales entre fenómeno y nómeno, o entre "apariencia" y "cosa en sí" (das Ding an sich; τὸ αὐτὸ καθ' αὐτό), anuncia la supeditación tajante de toda presunta veracidad a las exigencias orgánicas del individuo (como comentamos en el capítulo anterior).

En este sentido, la verdad sólo resulta rescatable en la medida en que se le asume como un error útil que permite organizar la vida de una cierta manera:

"La verdad es aquella clase de error sin el cual no puede vivir un ser viviente de una determinada especie. El valor para la vida es lo que decide en último término". (2)

De este modo, el afán de veracidad remite siempre a una "voluntad de dominio" (Wille zur Macht). El presunto desin-

terés acendrado del que siempre se ha querido investir a la búsqueda de la verdad, como instancia epistémica en la que se empuña el proyecto de develar realidades irrefutables, conlleva la intención solapada de prevalencia de una cierta individualidad.

Nietzsche no se propone negar que el tinglado de las conceptualizaciones (de suyo interpretaciones sobre "lo real") sea imprescindible para la constitución de cualquier óptica respecto de la existencia y los fenómenos en general; lo que arguye es que los conceptos y el lenguaje en el cual se expresan, deben ser considerados en el contexto de la especie de lo vivo a la que sirvan.

Por ende, es prioritario indagar qué es lo que se esconde bajo los velos inconsútiles de un afán cognoscitivo que aspira a la verdad en términos absolutos:

"De hecho, nos hemos detenido largo tiempo ante esta cuestión: la razón de esta voluntad [de lo verdadero], hasta... quedarnos en suspenso ante una cuestión más fundamental aún. Entonces nos hemos preguntado cuál es el 'valor' de esta voluntad. Admitiendo que deseemos la verdad, pues, ¿por qué no habíamos de 'preferir' la no-verdad, o la incertidumbre, y aún la ignorancia?". (3)

Cuando Nietzsche afirma que la pregunta más fundamental respecto de la "voluntad de lo verdadero" estriba en inquirir acerca del "valor" que la misma pudiera querer asegu-

rarse, o bien imponer, se hace manifiesta su necesidad de pensar desde el cuerpo. Y es que para él resulta inevitable el planteamiento de una sospecha abrumadora: ¿no pudiera ser que en la adhesión a principios epistemológicos absolutos se embozara una vitalidad mórbida? ¿De dónde nace la preocupación teológico-filosófica por trascender el "engañoso" y cambiante ámbito sensorial en aras de acceder al reino luminoso y transparente de un orden racional perenne? ¿Qué significa la consigna de que el fenómeno remite a algo transfenomenico y de que existe una realidad inmutable respecto de la cual la fugacidad de las cosas mundanas se muestra como un pálido y lábil espejismo?

Nietzsche aducirá que la desacreditación y el menosprecio por el mundo de los sentidos se sustentan en la "creencia" en la índole antagónica de ciertos valores respecto de otros: "¿Cómo podría nacer una cosa de su contraria: por ejemplo, la verdad del error, el acto desinteresado del acto egoísta? ¿Cómo la contemplación pura y radiante del sabio podría nacer de la concupiscencia? Tales orígenes son imposibles; sería locura pensar en ello, ¡peor aún! Las cosas de tan alto valor deben tener otro origen, un origen propio y singular: no pueden haber salido de este mundo pasajero, engañoso, ilusorio, de este laberinto de errores y de deseos. Por el contrario, en el seno del ser, en lo inmutable, en la divinidad oculta, en la 'cosa en sí', es en

donde debe encontrarse su razón de ser, y en ninguna otra parte. Esta manera de apreciar constituye el prejuicio típico en el cual se reconoce a los metafísicos de todos los tiempos.

Estas evaluaciones se encuentran en el fondo de todos sus métodos lógicos; basándose en esta 'creencia', que es la suya, hacen esfuerzos hacia su 'saber', hacia algunas cosas que al fin son proclamadas solemnemente como la 'verdad'. La creencia fundamental de los metafísicos es la idea de la 'oposición de los valores'... [Empero]... también sería posible que lo que constituye el valor de las cosas buenas y reverenciadas consistiese precisamente en que están emparentadas de manera insidiosa, y quizá hasta son idénticas a esas cosas malas, de apariencia contradictoria". (4)

Este texto es fundamental para elucidar la postura nietzscheana respecto de las concepciones de los metafísicos (la tradición racionalista de cuño judeo-cristiano y platónico-aristotélico) en lo que compete al problema de la verdad. Es significativo que Nietzsche utilice aquí la palabra Glaube ("creencia") a fin de tipificar el solemne -pero igualmente gratuito- supuesto de que los valores están claramente separados por un antagonismo infranqueable. Es decir, el "acto de fe" de cualquier enfoque epistemológico racionalista o teológico estriba en dar por sentado que el ámbito incondicionado de lo transfenoménico se contiene en sí

mismo sin que lo insidioso y corruptible del mundo sensorial lo afecte en lo más mínimo. Nietzsche impugna tal aserto y establece sin ambages que estamos simplemente ante una opinión más sobre "lo real", cuyo origen bien pudiera ser tan espurio y sórdido como aquello que pretendería rechazarse con tal actitud de ciencia inmaculada.

El argumento de la sospecha nietzscheana se formularía en estos términos: si se denigra al cuerpo en aras de legitimar la inmarcesible pureza de la razón, concebida como depositaria exclusiva de la "Verdad" con mayúscula, es que el cuerpo se ha vuelto problemático; es decir, lo más probable es que los instintos se hayan vuelto "anárquicos".

Nietzsche analiza a este respecto el caso Sócrates, cuya mayeútica depuradora de los conceptos exigía la moderación más estricta en relación con los apetitos corporales. Sin embargo, la preocupación por preconizar semejante morigeración como método filosófico de vida *sensu stricto*, delata un tipo de individualidad asténica que es incapaz de ejercer un dominio efectivo sobre sus pulsiones (sin necesidad de reprimirlas). Sócrates habría sido entre los griegos la refutación encarnada del ideal estético de la Hélade. En este sentido, su fealdad -pues se asemejaba a un sileno-, venía a poner en entredicho la elevada concepción helénica según la cual la perfección y la buena proporción del cuerpo era el reflejo indubitable de la nobleza de alma. Por ende,

¿cómo es que alguien cuyo rostro evidenciaba rasgos grotescos pretendía instruir a los jóvenes griegos sobre las sutilezas de la virtud?

Sócrates representa todo lo bufo y malintencionado del resentido contra los más altos instintos de la vitalidad helénica, es el decadente que seduce con la especiosa red de las palabras y los ratiocinios aporéticos; el que escucha 'voces' interiores y les confiere un valor indubitable:

"La decadencia que había en Sócrates está revelada no sólo por la disolución y la anarquía confesada de los instintos; está revelada también por la superfetación del lógico y aquella malignidad de raquíptico que le distinguía. No olvidemos tampoco aquellas alucinaciones del oído, que fueron interpretadas en un sentido religioso como 'el demonio de Sócrates'. Todo en él es exagerado, bufo, caricatura; todo era al mismo tiempo oculto, repleto de equívocos, subterráneo. Yo trato de discernir de qué idiosincrasia proviene aquella ecuación socrática: razón-virtud-felicidad; aquella ecuación, la más extravagante que ha existido, que tiene particularmente contra sí todos los instintos de los antiguos helenos". (5)

Esta teatralidad alcanzaría su momento culminante en el gesto autoinmolatorio de beber la cicuta testimoniando su amor a la "Verdad" y a "Las Leyes de Atenas". En su agonía encomienda perentoriamente a su discípulo Critón, que no se

olvide de pagarle un gallo a Esculapio (6). Como es bien sabido, Esculapio es la figura mitológica que encarna el saber médico. Así, la recomendación socrática da a entender que la muerte significa curarse de la enfermedad del cuerpo para recuperar la salud del alma.

Este postrer anatema contra el cuerpo -alegóricamente expresado-, confirma para Nietzsche que el problema de la verdad admite esclarecerse cuando se le aborda desde la tipificación de la voluntad que propone determinados criterios cognoscitivos, no como algo vinculado a sus designios más íntimos, sino bajo el cariz de una presunta "objetividad" investida de universalidad.

En la **Genealogía de la Moral**, Nietzsche profundiza en el perfil del sacerdote (7) como tipo por excelencia de la filosofía del resentimiento y del solapamiento de la impotencia y la endebles fisiológicas merced a una "interioridad" en cuyos pliegues residiría una **ipseidad** sutil e incorruptible. Se trata de individualidades mórbidas que al ser incapaces de descargar sus instintos "hacia afuera", no pueden sino revertirlos "hacia dentro": la interioridad no es, por ende, otra cosa que la oquedad -valga la palabra-, formada por los instintos no extroyectados. Esta forma de conciencia es alimentada por un recelo persistente respecto de un mundo circundante sobre el que no se puede actuar vigorosamente.

Es pues el resentimiento de no poderse asumir como organismo saludable el que gesta la necesidad de los trasmundos (Hinterwelten). El empeño por acceder a un **primum signatum** ultramundano halla su símil en una especie de salto mortal en el que la nihilidad de este tipo de psiquismo enfermo plasma espejismos edificantes, a saber: Dios, el alma, los conceptos universales.

Frente a esto, lo que Nietzsche hace es escindir a los significantes de cualquier vinculación con tal **primum signatum**, de tal suerte que el logos como decir privilegiado que construye el discurso de la metafísica, queda suprimido de las evaluaciones empuñadas en virtud de su valor para una vida ascendente.

De este modo, una vez denegada la "ἐπιστήμη" que en tanto "πρώτη φιλοσοφία:" pretendería arrogarse el expresar aquello que los entes son en sí (τὸ αὐτὸ καθ' αὐτό (8)), se borra de golpe el concepto de verdad como de-velación (ἀλήθεια) fundante de un saber que privilegia a la "presencia" (παρουσία) a expensas del devenir (γίγνεσθαι).

Derridà comenta al respecto:

"Nietzsche... habría contribuido con fuerza a liberar al significativo de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda. La lectura, y por lo tanto la escritura, el texto, serían para

Nietzsche operaciones 'originarias' ... respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos como topos noéticos, entendimiento divino o escritura de necesidad apriorística". (9)

La liberación del significante, "en cualquier sentido que se lo entienda" respecto del logos fundante de los conceptos rectores de lo real en general, tiene el propósito de subrayar en forma inequívoca la subversión ante cualquier **dictum** absoluto (y de manera concreta, en lo que compete al terreno de lo moral, como resulta palmario en el caso de Nietzsche). Empero, tal acto subversivo respecto del conocimiento como dominio ontológico, conlleva una impugnación inevitablemente peligrosa:

"Confesar que la mentira es una condición vital, eso es, ciertamente, oponerse de peligrosa manera a las evaluaciones habituales; y le bastaría a una filosofía osarlo para colocarse, por este solo hecho, más allá del bien y del mal". (10)

Borrar la escritura y el lenguaje sustentados en un logos donante de significados últimos, decidir sobre la existencia sin apelación posible a criterios incontestables, reconstruir los códigos a partir de un sentido cuya fuente reside en la aleatoriedad del cuerpo (que Nietzsche parece

condenado a interpretar fallidamente), deja abierto el abismo de la falta completa de referencias en las cuales poder justificar los propios actos; asimismo, el hilo conductor de una ἐπιστήμη que pudiera orientar el sentido de la historia se pierde sin remedio.

Es oportuno el comentario de Bataille:

"No podemos reposar en nada, solamente en nosotros. Una responsabilidad cómica nos incumbe y nos abruma.

Hasta nuestros días, los hombres reposaban, de cada cosa, los unos sobre los otros, o sobre Dios". (11)

Si en última instancia, lo que se impone en nosotros con fuerza irreprimible es la sensación de discontinuidad y provisoriedad de nuestros esquemas de valoración, el único juego posible es el de la eficiencia de los simulacros (lenguaje, conciencia), a sabiendas de que la ruptura de los mismos es parte constitutiva de toda **ipseidad**.

Empero, ante el abismo de tal discontinuidad (la mentira como condición vital, la conciencia como actividad que sólo se da alterando y trastrocando "lo real"), Nietzsche se esforzará -hasta donde lo permitan sus fuerzas- por conservar a sus contados interlocutores (Overbeck, Rhode, su propia hermana). Precisamente en una de sus cartas a Overbeck, manifiesta su íntimo deseo de que alguien pudiera desacreditar ante él lo que llama "sus verdades" ("dass mir jemand meine Wahrheiten ungläubwürdig mache" (12)), planteando con

ello lo plausible de una última palinodia merced a la cual le fuera asegurada su identidad en el contexto del logos comunitario. Tales intentos rectificadores no dispararán, sin embargo, el peso demoledor que ejercerá sobre su conciencia la experiencia decisiva e indeleble del eterno retorno, que como hemos de ver en el siguiente capítulo, se traducirá en una adhesión total a la circularidad del devenir bajo el signo del **amor fati**.

Es esta experiencia peculiarísima la que terminará por reducir a Nietzsche a un exasperante y doloroso silencio. Ante la indemostrabilidad de aquello vivido más allá de los modos habituales de expresión de la escritura y la sintaxis gregaria, pues se trata de vivencias que trasponen todos los umbrales de racionalidad asequibles, lo que queda es el extravío solitario: el monólogo intenso pero entrecortado de una voz que no halla más "al otro" en quien incidir.

En una carta de julio de 1886, Nietzsche comunica esta exasperación a su hermana:

"¿Dónde están aquellos antiguos amigos, con los que, en un tiempo, tan unido me sentí? Ahora es como si perteneciéramos a mundos distintos y no hablásemos el mismo idioma. Como un extraño, como un expulsado deambulo entre ellos; ninguna palabra, ninguna mirada me alcanza ya. Enmudezco, porque nadie entiende mis palabras -;ay!, nunca me han entendido!- ni nadie lleva sobre el alma el mismo destino, el

mismo peso. Es espantoso estar condenado al silencio, cuando se tiene tanto que decir". (13)

Por lo tanto, sometido a un mutismo obligado debido a que incluso las voces antaño familiares (como en el caso de Rhode o de Paul Ree) no lo "alcanzan ya", los frágiles puntos de contacto con el mundo de "los otros" terminan por difuminarse sin remedio.

Este desmoronamiento ineluctable de su condición gregaria está ya prefigurado en la celebración hecha por el propio Zaratustra en relación con el caos interior y la exuberante individualidad que asume su periclitarse vital (Untergang) sin excusas:

"Yo amo a aquellos que dilapidan su alma y que no quieren gratitud ni retribución, pues éstos lo dan todo y no se guardan nada...

Yo amo a aquellos que arrojan palabras doradas ante sus hechos y que siempre dan más de lo que prometen, pues quieren perecer". (14)

O también:

"Yo os digo que es necesario llevar dentro de sí mismo el caos, para poder engendrar una estrella danzarina. Yo os digo: todavía se agita el caos en vuestro interior". (15)

La preconización del caos es de hecho sinónima con la fidelidad irrestricta al fondo pulsional cuya codificación consciente es, sin embargo, necesaria (si bien debe

concebírsele como provisoria). Puede decirse, entonces, que el modo como Nietzsche trata de resolver el **impasse** entre sus empeñados intentos por preservar su identidad y los estados mórbidos que su actividad reflexiva provoca en su organismo, es situándose en el centro de una apreciación que cimbre como nunca antes a cualquier **dictum** propuesto sobre la existencia. Es aquí donde la noción del retorno, o del círculo vicioso como le llama Klossowski, adquiere todo su terrible peso para el adepto a un devenir cuya única ley es-triba en su inexorable circularidad:

"... no podemos renunciar al lenguaje ni a nuestras intenciones, ni a nuestro querer, pero podríamos apreciar de un modo distinto del que hasta ahora teníamos por usual, este querer y esta intención sometidos a la 'ley' del círculo vicioso". (16)

Este párrafo de Klossowski traza muy bien los elementos en juego de l'**idée fixe** del retorno: por una parte, la imposibilidad de sustraerse a la exigencia de "inventar" literalmente la **ipseidad** (en el entendido de que el lenguaje es una impostura que hace cristalizar los fenómenos de un cierto modo); y por otra, el sometimiento a la circularidad como acto volitivo decisivo, a saber: re-querer lo vivido).

La ruptura con las apreciaciones gregarias y la reformulación radical de todos los criterios evaluativos, serán los aspectos correlativos de una vivencia en la que se des-

dibujan los hitos marcados por una tradición de pensamiento
fincada en la trascendencia de lo dado.

3. EL ETERNO RETORNO

Lo que esta concepción encierra es en primera instancia la consigna de que aunque nada se muestre "previsto" en el arbitrario proceso del devenir, es decir, a pesar de la índole ateleológica de los fenómenos, una vez producido el círculo de los acaeceres, tal producción habrá de reiterarse **ad infinitum** y sin apelación esgrimible.

Por otra parte, sólo aquél que acceda a la experiencia peculiarísima en la que le sea revelada la inexorabilidad de volver a existir tal y como ya lo ha hecho innúmeras veces (que como vivencia supone en el "iniciado" la revelación de una serialidad previa en la que no es determinable "una primera vez" como **terminus a quo**), y exprese su volición irrestricta de que ello se dé exactamente como ha sido, tendrá la posibilidad de pronunciar un nuevo sentido sobre la tierra. Dicho tipo de individualidad rechazaría, por supuesto, cualquier concepción del "trasmundo" (Hinterwelt), y asumiría sin excusas su finitud, a pesar del vértigo que suscita la "inmotivación" del instante que el círculo conlleva, como bien ha visto Bataille:

"El retorno inmotiva el instante, libera la vida de finalidad y por ese mismo gesto la arruina. El retorno es el modo dramático y la máscara del hombre completo: es el desierto de un hombre cada uno de cuyos instantes se halla a

partir de entonces inmotivado". (1)

Completarse como hombre sería asumirse como individualidad lo suficientemente vigorosa para imponerse e imponer en los fenómenos una evaluación dominante capaz de orientar y ceñir lo aleatorio (a saber, la pluralidad pulsional que lo habita), y trastocar -si es preciso- los sentidos previos instaurados en el mundo por otras voluntades. Esta perspectiva -el paisaje desértico de los instantes inmotivados de que habla Bataille-, exige que se reformulen seriamente las nociones sobre "lo saludable" y "lo mórbido". En Nietzsche, el individuo sano se mostrará como aquel que no obstante sus derroches de vitalidad (2), está dotado para establecer "jerarquizaciones" (Herrschaftsbildungen) que rijan su base pulsional (Trieben), confiriéndole con ello una fuerza cohesiva a sus actos.

Lo mórbido, por el contrario, quedará señalado como una sintomatología en la que se trasluce el antagonismo de las pulsiones. Es lo que Nietzsche llama "fisiología del agotamiento" (3), la cual requiere del expediente represivo de una razón usurpadora de la exuberancia orgánica, que haga prevalecer un "equilibrio" (ética de la morigeración) en un cuerpo cuya vitalidad no se sabe cómo jerarquizar, o que en todo caso muestra un vigor descendente y espasmódico.

Para el adepto al retorno -es decir, para aquél que ha accedido a la vivencia avasalladora de la circularidad de

los fenómenos (como **datum** irrenunciable no obstante su inde-mostrabilidad lógica), y ello en virtud de una elevada tona-lidad de ánimo (hohe Stimmung) especialísima, la instancia vital más plena consistiría, por ende, en la intensificación de sus fuerzas más activas. En tal intensificación residiría, por otra parte, la posibilidad de rescatar de un modo decisivo la riqueza del "instante" (Augenblick).

Si bien todo ha de repetir su curso ineluctable, de tal suerte que el individuo parecería atenazado por un **fatum** que lo rebasa, queda sin embargo la vivencia de ciertos momentos extraordinarios en los que es dado "re-querer" la propia existencia (como si se tratara de un acto volitivo expresado a manera de éxtasis autónomo), sin importar el sufrimiento o los abismos con los que la misma pudiera estar marcada. Esta justificación suprema de la finitud en el vértice inescapa-ble de la circularidad del devenir, es lo que Nietzsche pre-conizará como signo distintivo de lo que llamará "pesimismo de la fuerza" (como veremos más adelante).

Un nuevo imperativo categórico surge aquí, como ha ad-vertido Deleuze, fuera de cualquier contexto moral vinculado al dominio del logos (entendido como razón simplificadora de la base pulsional): "Ce que tu veux, veuille-le de telle ma-nière que tu en veuilles aussi l'éternel retour" ("aquello que desees, deséalo de tal manera que desees también el eterno retorno") (4).

Ya hemos visto que en el individuo la pluralidad orgánica se manifiesta a manera de registros cerebrales necesariamente fragmentarios, que en el caso de Nietzsche parecen comunicar un antagonismo extenuante que atenta seriamente contra su identidad consciente. Los arrebatos paroxísticos que supone ser traspasado por el pensamiento originario del retorno como experiencia irrebasable e irrenunciable, marcarán la **huella** (Spur) en la que se significa -como apunta Derridà-, "la destrucción de una ontología que en su desarrollo más profundo determinó el sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como continuidad plena del habla" (5).

Ahora bien, ¿en qué podría sustentarse una volición de tal magnitud (el nuevo imperativo categórico), en virtud de la cual todo lo acaecido y por acaecer se hubiera de desear más allá de cualquier tedio o pesadumbre, o incluso por encima de las más inauditas atrocidades? La única respuesta que cabría aventurar no podría ser más gratuita: tan sólo en la intensidad avasalladora de la vivencia misma.

Sin embargo, es aquí donde se barrunta el terrible peligro de incurrir inadvertidamente en el que sería el más lamentable de los equívocos, a saber: confundir los síntomas del agotamiento -igualmente delirantes y virulentos-, con los signos de plenitud vital.

¿Y si la exaltación anímica peculiarísima (hohe

Stimmung) desde la que es revelado el retorno, no fuera sino la reacción convulsa de un organismo socavado, que se agitara grotescamente en medio de una agónica debilidad?

Es difícil precisar en qué medida Nietzsche habría sido víctima de tan ominoso *quid pro quo*. Y es que la experiencia decisiva de Sils-María, descrita por él con el lenguaje exaltado de quien hace alusión a un acto iniciático ("A 6,000 pies por encima del hombre y del tiempo... Allí fue donde acudió a mí esta idea" (6)), reviste una notable similitud con la angustia que embarga al Abraham de Kierkegaard (7).

Al igual que el patriarca hebreo, a quien nada podía avalarle de modo indubitable que la voz interior que lo conminaba a sacrificar a su hijo Isaac fuera la voz de Dios - salvo la fuerza de la propia vivencia-, Nietzsche es fulminado por el cegador rayo de la experiencia del retorno desde una tonalidad de ánimo (*hohe Stimmung*) respecto de la cual huelga cualquier posible argumento probatorio.

Ante las obsesiones, y ciertamente el retorno es para obsesidos, el cerebro delirante se halla sencillamente inerte, y una vez invadido por ellas no sabría ya de qué modo exorcizarlas.

La adhesión al retorno exige un viraje drástico en la manera de concebirse a sí mismo y al mundo. Al respecto es esclarecedor el comentario de Klossowski:

"El Eterno Retorno: ¿quién puede recibir semejante idea? Una inteligencia delirante. Nietzsche cree sin duda, a partir del momento en que tiene este pensamiento, que se ha vuelto loco. Para probarse lo contrario, recurre a la ciencia, espera recibir de ella la demostración de que no es víctima de un simple fantasma. El vértigo del Eterno Retorno no concierne únicamente al universo y a la humanidad, sino a Nietzsche mismo, al poder de su propio pensamiento, a su lucidez". (8) Y es que lo que Nietzsche no cesa de impugnar, es el espantoso precio de su lábil "lucidez", que supone torturas inacabables, donde lo malsano de sus estados fisiológicos parece erigirse en constante de su existencia:

"Mientras estoy sano, tengo el suficiente buen humor para desempeñar mi papel ocultándome a todo el mundo bajo él, bien, por ejemplo, como profesor de Basilea, bien aquí como un hombre de sociedad alegre. Desgraciadamente, empero, estoy a menudo enfermo..." (9)

Frente a la morbilidad de su organismo -que como ya hemos apuntado él interpreta como el signo ominoso del rechazo de su cuerpo a la actividad reflexiva de su cerebro-, surge entonces un percatarse extático (muy semejante a la *ἡρώσις* de los místicos, en tanto se da al margen de cualquier **processus** lógico) que será asumido en primera instancia como la más onerosa de las cargas, según la descripción que de esta vivencia se hace en el párrafo 341 de la *Gaya ciencia*:

"**EL PESO FORMIDABLE:** ¿Qué sucedería si, de día o de noche, te siguiese un demonio a la más apartada de tus soledades y te dijese: 'Esta vida, tal como la vives actualmente, tal como la has vivido, tendrás que revivirla una vez más, y una serie infinita de veces; nada nuevo habrá en ella; al contrario, es preciso que cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de tu vida, vuelvas a pasarlo con la misma consecuencia y el mismo orden, y también esta araña y este claro de luna entre los árboles, y también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia dará vueltas incesantemente, y tú con ella, polvo del polvo!' ¿No te arrojarías contra la tierra rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así hablase? ¿O bien has vivido ya el instante prodigioso en que le contestarías: '¡Tú eres un dios, y jamás he oído palabras más divinas!' Si este pensamiento tomase fuerza en ti, tal como eres, te transformaría quizá, pero quizá te anonadaría también: la cuestión 'quieres esto una vez más y un número infinito de veces' pesaría sobre todas tus acciones de una manera formidable. ¡Cuánto tendrías entonces que amar la vida y amarte a ti mismo para no 'desear otra cosa', sino esta suprema y eterna confirmación!". (10) No en vano Nietzsche hace encarnarse en un demonio al anunciador de la más terrible y abrumadora de las revelaciones. ¿Pues cómo aceptar sin más la noticia estremece-

dora de una secuencia de acaeceres donde todos los hitos parecieran perderse en el sordo entreluzo de fuerzas?

La postración y el asco de Zaratustra al serle revelado el retorno no brotan, sin embargo, del horror respecto de la gratuidad del devenir -es decir, de lo ateleológico de los fenómenos-, sino de la repugnancia que provoca el que surja irrecusablemente en cada repetición del círculo el "hombre pequeño" (der kleine Mensch) como tipo prevaleciente de humanidad; es decir, el individuo empequeñecido en su vitalidad, el hombre del rebaño, el tejedor de todas las añagazas del trasmundo (Hinterwelt), y el detractor por excelencia del cuerpo y del sentido prodigioso de la tierra (der Sinn der Erde):

"Volverá eternamente el hombre de que estás hastiado, el hombre pequeño... ¡Ay! ¡El hombre volverá eternamente! ¡El hombre pequeño volverá eternamente!" (11)

No obstante este mortal hastío de Zaratustra frente al inevitable advenimiento eterno de una humanidad sumida en una gregariedad mediocre, en la revelación del demonio al que se alude en el párrafo citado de la Gaya Ciencia, se barrunta también la promisoriosa y alada posibilidad de acceder a vivencias que transfiguren toda percepción siniestra del círculo mediante momentos alciónicos de desbordamiento creador (con todos los riesgos que ello implique, ya que la creación en el contexto nietzscheano conlleva necesariamente

el violentar los fenómenos, trastrocando cualquier semántica ya instaurada sobre los lindes de lo profano y lo sagrado; es decir, sobre el bien y el mal). "¡A ti consagro el impulso de todas mis fuerzas, mi pasión entera; a ti las inclinaciones mías, amor, adoración, delirio!" (12), podría ser la exclamación visceral con la que el adepto al retorno se abandonaría a la intensidad de ese lapso inasible que llamamos "instante". Es en ese evanescente "guiño de ojos" (Augenblick) cuando se experimenta el *fatum* seductor y a la vez terrible de enseñorearse del sentido de la tierra.

Si el percatarse de la circularidad de los fenómenos es por definición un acto a-lógico, cuya revelación indemostrable remite siempre a una secuencia imparables de reiteraciones, entonces la intuición del retorno restituye invariablemente las condiciones irrecusables de confluencia de la pluralidad de fuerzas (cuyas posibilidades de transformación son finitas, *conditio sine qua non* del círculo). Resulta, por lo tanto, ocioso tratar de plantear un *terminus a quo* o un *terminus ad quem* del devenir, ya que asumir la vivencia del retorno sitúa al adepto en el centro de la serialidad; de hecho, cualquier "instante" a tal grado iniciático se sitúa necesariamente en el centro de la serialidad de los acaeceres, ya que al estar descartada la finalidad o una vectorialidad evolutiva, ningún "tiempo" podría privilegiarse respecto de otros.

El adepto al círculo del devenir experimenta una especie de **anagnórisis** similar a la que viven los héroes trágicos griegos, que es el reconocerse unido a un **fatum** que se asume como aceptación y celebración de las propias condiciones de existencia, al margen del vértigo y el estremecimiento que ello suponga, y al margen de cualquier racionalización (aquí no habría ya el expediente de la **hybris** como justificación del malhadado desenlace del héroe trágico, ni tampoco códigos de conducta sustentados en "leyes naturales").

La revelación del retorno propicia en la mejor de las instancias un despliegue vigoroso de la vitalidad creadora del individuo, siendo lo importante el que use tal prodigalidad de fuerza para afirmarse sobre la tierra (horizonte último de las evaluaciones).

¿Y en qué consiste dicha afirmación? En que todo valor se establezca desde el criterio decisivo de cohesión pulsional, que es lo que garantiza "el sentimiento de poder":

"¿Qué es lo bueno? todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, el poder mismo.

¿Qué es lo malo? Todo lo que proviene de la debilidad".
(13) De nuevo prevalece en el discurso nietzscheano la pauta de la tonalidad de ánimo elevada (hohe Stimmung), la sensación de salud rebosante merced a la cual las pulsiones y los reflejos instintivos se hallan perfectamente cohesionados.

Poder no es aquí **status** legitimado políticamente, sino algo mucho más originario: extroyección de la fuerza, dominio de la mundanidad en general. Este tipo de individualidad vigorosa es la que Zaratustra tiene en mente cuando proclama que "el hombre es algo que debe ser superado" ("Der Mensch ist etwas dass überwunden werden müß") (14) El hombre del tras-mundo y de la moral judeo-cristiana precisa ser trascendido, pues se inscribe en una tradición de pensamiento empobrecedora de la existencia terrena.

Ya en la **Introducción** (15) señalamos que la concepción del Übermensch como individualidad capaz de empuñar sin reservas su in-humanidad y trasponer en virtud de esto cualquier umbral erigido por el sentimiento de la compasión (16), nos situaría ante una perspectiva donde sería ineludible comportarse como se comportan los fenómenos "desprovistos de intención". Esto nos remite a lo que para Nietzsche establecería el criterio último de sustentación de los valores, a saber: la glorificación de la individualidad noble o de excepción. "El hombre noble posee el sentimiento íntimo de que tiene el derecho de determinar el valor, no tiene necesidad de ratificación. Decide que lo que le es perjudicial es malo en sí, sabe que si las cosas son honradas, es él quien les presta este honor, él es el 'creador de valores', todo lo que encuentra en su propia persona lo honra. Tal moral es la glorificación de su individualidad.

En el primer plano se encuentra el sentimiento de la plenitud, de la potencia que quiere desbordarse, la felicidad de la gran tensión, la conciencia de una riqueza que querría dar y repartir. El hombre noble, él también, viene en ayuda de los desgraciados, no por compasión, sino más bien por un impulso que crea la superabundancia de fuerzas". (17)

Por ende, la eficacia para coordinar sus niveles de tensión orgánica, la sensación regocijada de un cúmulo de fuerzas que manan cual si fueran inagotables, es lo que compele al individuo óptimamente dotado (al gran justificador del retorno) a beneficiar a los malogrados o a los mediocres (el "hombre pequeño" que tanto hastía a Zaratustra). Empero, la concesión de dichos "beneficios" es siempre un efecto secundario del eneflorescimiento sobre la mundanidad y las formas de gregariedad, cuya conservación está siempre supeditada al aumento de fuerzas de la individualidad creadora y dominante: "El sentimiento de poder, primero en forma de conquista, luego en forma de dominio, regula lo vencido para su conservación, y para ello conserva lo vencido." (18)

En última instancia, sólo aquéllos lo suficientemente fuertes para afrontar la aleatoriedad del devenir y conferir a ultranza un sentido a "las cosas", son los que pueden prescindir del subterfugio de una moral piadosamente debilitadora, y reconocer como algo laudable de suyo la violentación de todo lo que se oponga o intente restringir la inten-

sificación de los impulsos vitales más originarios. Así, el individuo creador se mostrará como el gran tentador (Versucher), en tanto desafiará en sí mismo y en los otros cualquier horizonte de realidad alcanzado o legitimado. Klossowski señala al respecto:

"Todo creador es al mismo tiempo el que tiente al otro y el que experimenta (tienta) en sí mismo y en el otro algo para crear lo que no existe todavía: un conjunto de fuerzas capaces de obrar y de modificar lo que existe". (19)

Modificar drásticamente el **datum** de la "realidad" es pues la consigna de todo creador **sensu stricto**. Empero, con esto incidimos de lleno en la índole profundamente subversiva del retorno como **transvaloración** o **transmutación de los valores** (Umwertung aller Werte). En una de sus cartas a Overbeck, escrita en marzo de 1884, Nietzsche se refiere precisamente a esta cuestión:

"Si el pensamiento del eterno retorno 'es verdadero', o más bien si se le considera verdadero, entonces todas las cosas se modificarán y se invertirán, y todos los valores hasta hoy prevaecientes se desvalorizarán". (20)

A pesar de que Nietzsche haya impugnado cualquier sintaxis como lectura de una presunta estructura del mundo en sí, lo mismo que el concepto de verdad como **ἀλήθεια** (de-velación) o **adaequatio**, orientado a aprehender la **quidditas** de lo óntico en general, sigue valiéndose de un léxico episte-

mológico, no porque lo admita como depositario del **primum signatum** o como herramienta heurística en este sentido, sino como mero recurso expositivo e ilustrativo. En última instancia, "lo verdadero" es tal en la medida en que así se le asume, y ello en virtud de evaluaciones que revisten un determinado valor para la vida (siendo las que se plantean desde la óptica de la acumulación de fuerza las que transcriben signos saludables importantes). El texto citado de la carta a Overbeck nos sugiere esta lectura: si el evaluar se empuja desde la aceptación de una diversidad en la que no cabe síntesis o referencia teleológica alguna, entonces el iniciado en la experiencia del retorno deberá concebir cualquier "identidad" que rija la percepción de sí mismo y del mundo, como una especie de máscara en la que cobraría forma el simulacro de una unidad de sentido ineludiblemente provisoria, y siempre amenazada por un "lenguaje" pulsional disociativo. Es decir, se alude aquí a una individualidad de "tránsfuga", para la que la ineluctabilidad del círculo constituye -por paradójico que parezca-, la única posibilidad de recuperación de un "alma" (**ipseidad**) brotada a partir de condiciones aleatorias. Klossowski lo expresa en estos términos:

"Nietzsche solicita del adepto al Círculo vicioso que acepte la disolución de su alma fortuita para recibir (otra) alma fortuita. Es necesario que habiendo recorrido toda la

serie, esta alma disuelta vuelve otra vez; en ese grado de tonalidad de alma en la que la ley del Círculo le es revelada". (21) Esta "alma" o "identidad" provisoria es precisamente el simulacro que Nietzsche preconiza, pues pensar no es sino el esfuerzo por mantener en el nivel de la conciencia una tensión eficaz de la pluralidad de fuerzas del cuerpo; empero, el pensamiento y sus empeños cohesivos no pueden sustraerse a una serialidad disolvente, en la que la reproducción de toda **ipseidad** sólo es posible como "figura" que habrá de repetirse una vez que haya sido desplegado el juego combinatorio del devenir (numéricamente finito), que se precise para que tal repetición pueda suscitarse.

La **ipseidad** depende entonces del principio de la reproducción de lo diverso, que como bien observa Deleuze, es el que se opone a la **adiaforia** (indeterminación, borradura de las diferencias):

"Le principe est celui de la reproduction du divers en tant que tel, celui de la repetition de la difference: le contraire de l'adiaphorie". (22) ("El principio es el de la reproducción de lo diverso en tanto que tal, el de la reproducción de la diferencia: lo contrario de la adiaforía").

Deleuze subraya, por lo demás, un término al que Nietzsche confiere suma importancia al referirse al incesante entrelujo de cantidades de fuerza definidas por la acción y la resistencia que provocan:

"Una cantidad de fuerza es definida por la acción que ejercita y por la que resiste. Falta la 'adiaforía'". (23)

En este contexto, para el adepto al retorno no puede darse un estado terminal de equilibrio o de compensación entre los niveles energéticos, en virtud de un **processus** que se postulara ya sea como reversible o irreversible, pues ello supondría la supresión necesaria de las diferencias (precisamente la **adiaforía** que el discurso nietzscheano impugna). Por lo tanto, plantear que las diferencias pudieran anularse -como en el caso del principio termodinámico de entropía-, vendría a cancelar la posibilidad misma del devenir. Nietzsche expone esto de manera tajante cuando aduce:

"Si el universo fuera capaz de permanencia y fijeza, y si en todo su proceso hubiera un solo instante de ser en sentido estricto, no podría haber ya devenir; por consiguiente, no sería posible pensar ni observar devenir alguno". (24) El retorno se presenta entonces como el horizonte interpretativo que conduce al trastrocamiento de cualquier noción de ἐπιστήμη propuesta en Occidente en el seno de la tradición teológico-filosófica de cuño judeo-cristiano, pues se trata de una vivencia en la que se liquida de golpe cualquier viso metafísico, pues se desvaloriza cualquier logos que como decir privilegiado pretendiera fijar los conceptos rectores de lo óntico en general.

Semejante subversión servirá a Nietzsche como tela de

fondo para empujar la consideración crítica del complejo fenómeno del nihilismo, sólo superable -como veremos-, mediante la perspectiva del "pesimismo de la fuerza".

4. EN TORNO A LA MASCARADA DEL NIHILISMO

El nihilismo es un fenómeno que exhibe diversas empufaduras, pero que fundamentalmente conlleva el descrédito de una cierta gama de valores que rigen el sentido de un tipo específico de cultura o de civilización.

"¿Qué significa el nihilismo?" Que los valores supremos han perdido su crédito. Falta el fin, falta la contestación al 'por qué'. (1)

Y es que el hombre -en tanto "animal no fijado" (2), no en tanto "hombre pequeño"- es en su raíz más profunda un impugnador de las instituciones o de los modelos epistemológicos o científicos que él mismo construye para ordenar su mundo. Es la **negatividad** que se erige en "entidad negatriz de sí misma" ("das Negative seiner Selbst"), para decirlo en términos hegelianos, y siguiendo la interpretación antropológica que propone Kojève sobre la dialéctica de Hegel:

"... El hombre es esencialmente **Negatividad**, pues el Tiempo es el **Devenir**, o lo que es igual, el **aniquilamiento del Ser**, o del Espacio. El hombre es pues una Nada que aniquila y que sólo se mantiene en el Ser (espacial) **negando** el ser, y cuya Negación es la Acción. Mas si el hombre es Negatividad, es decir, Tiempo, no es eterno. Nace y muere en tanto que Hombre. Es 'das Negative seiner Selbst', dice Hegel... El hombre se suprime en tanto que Acción (o Selbst)

cuando deja de **oponerse** al Mundo, después de haber creado el Estado universal y homogéneo); o bien, en el plano cognitivo; el hombre se suprime en tanto que **Error** (o 'sujeto' opuesto al Objeto) después de haber creado la Verdad de la Ciencia". (3)

La transcripción que hemos hecho aquí de este texto nos ayuda a situar todavía mejor la perspectiva nietzscheana sobre el nihilismo, desde el contraste con el concepto hegeliano de **negatividad** al que Kojève alude. Mientras que Hegel hace una ontología en la que sujeto y objeto devienen indisolubles al reconocer el primero su **ipseidad** en el segundo y apropiárselo como su substancia más íntima (que es en lo que consistiría la Verdad de la Ciencia), una vez superadas todas las oposiciones (Aufhebung), de tal suerte que la negación sería de hecho parte de un **processus** de autoconocimiento; para Nietzsche la oposición y la tensión de las diferencias (no la síntesis de los contrarios) es **conditio sine qua non** del devenir, como ya vimos en el capítulo anterior. Así, en el discurso nietzscheano la **negatividad** no se resuelve con el advenimiento de un Estado "universal y homogéneo) donde cristalizaría la perfecta convergencia de los fines individuales y gregarios, y mucho menos apelando a una Ciencia cuya Verdad con mayúscula conllevaría la supresión de las diferencias entre la conciencia y el ámbito de los objetos-cosificados.

La **negatividad** como posibilidad de rectificar las evaluaciones (es decir como posibilidad de formular una "óptica" más eficiente), no supondría para Nietzsche la construcción de una ἐπιστήμη que aspirara a la universalidad de sus contenidos y a la superación del error. Por el contrario, el desacreditar valores implica la fuerza para negar lo asumido como legítimo e inmutable, aceptar que la vida se alimenta del error, y que la creación de nuevas evaluaciones no se subordina a criterios epistemológicos avalados por una lógica infalible o por el anhelo de veracidad, sino que brota de la necesidad de vigorizar los sistemas orgánicos de una determinada entidad viva:

"La vida como la forma del ser conocida por nosotros es específicamente, una voluntad de acumular fuerza; todos los procesos de la vida tienen aquí su palanca; nada quiere conservarse, todo debe ser sumado y aumentado". (4)

En este sentido, la vida no puede concebirse sino como negatividad que aniquila o altera para sus propios fines el ser de lo que se le opone, si bien las resistencias están íntimamente asociadas a la noción de fuerza, y contribuyen a reforzar la voluntad de poderío o señoreamiento en la medida en que son vencidas. La resistencia es pues un "desplacer" necesario que obra como estímulo respecto de la exigencia de dominio de los fenómenos:

"Y en cuanto cualquier fuerza sólo puede descargarse

contra resistencias, es necesario en toda acción un ingrediente de desplacer. Ahora bien, este desplacer obra como estímulo de la vida y refuerza la voluntad de poderío". (5)

Esta "voluntad de poderío" o de "dominio" (Wille zur Macht), es la que rige, entonces, todas las evaluaciones sobre la existencia (incluso en los tipos más reactivos, como en el caso de la óptica de índole sacerdotal (6)).

En el fenómeno complejo del nihilismo, Nietzsche advierte contra lo que llama "el error más peligroso", es decir, aquél que consiste en ejercer evaluaciones desde una debilidad o un malogramiento fisiológico, que no se reconoce como tal, pero que transfigura el aspecto y el sentido de lo valorado:

"EL ERROR MAS PELIGROSO: Hay una idea que no parece prestarse a confusión alguna, que no tiene carácter alguno equívoco, y es la idea de agotamiento. Pero el agotamiento puede ser adquirido, puede ser transmitido por herencia; en los dos casos transforma el aspecto de las cosas, 'el valor de las cosas'". (7)

Este agotamiento -que Nietzsche en su caso consideraba heredado (8)-, aflora en individualidades incapaces de dominar los fenómenos, que cuando sienten que las invade el vértigo de un mundo donde la caducidad y la transitoriedad prevalecen, llegan a desvalorizar lo sensorial en aras de infundir un valor inobjetable a la única nihilidad posible

en la que podrían refugiarse: el trasmundo (Hinterwelt).

"Cansancio del que quiso llegar a la meta de un salto, de un salto mortal; mísero cansancio indocto que no tiene ya fuerza para querer y que creó todos los dioses y todos los mundos del pasado.

¡Creedme hermanos míos! El cuerpo fue el que desesperó del cuerpo; el cuerpo el que palpaba con los dedos de un espíritu perturbado, a lo largo de los últimos muros". (8)

Este extenuamiento, síntoma inequívoco de una morbilidad asténica ("... los dedos de un espíritu perturbado"), se presenta como el correlato imprescindible del ascetismo cristiano, lo mismo que de cualquier tipo de ética que preconice la morigeración o la abstinencia, y vea los derroches vitales como arrebatos disolutos y anárquicos.

Por lo tanto, es merced al expediente de una puerta falsa por la cual escabullirse y sustraerse así a la frustrante certidumbre de ser incapaz de enseñorearse del mundo percibido y vivido a través del cuerpo, que adquiere validez -como señala Deleuze-, "déprécier la vie et tout ce qui est actif dans la vie... [dando] au monde une valeur d'apparence ou de néant" ("depreciar la vida y todo lo que es activo en ella... [dando] al mundo un valor de apariencia o de nada".) (9)

He aquí certeramente expresado el **quid pro quo** definitorio del enfoque cristiano (en tanto forma específica de

valoración sacerdotal): conferir a la nada (transfigurada en un presunto trasmundo beatífico, con su contraparte escatológica condenatoria) el carácter de un valor absoluto que contrasta con lo envilecido de las pasiones. Porque toda moral surgida del agotamiento, en virtud de que no domina los instintos o la base pulsional del cuerpo, sólo puede concebirlos como antagónicos.

Es por ello que Nietzsche comenta al respecto:

"... se debe querer el dominio de las pasiones, no su debilitamiento o su extirpación. Cuanto mayor sea la fuerza de dominio en la voluntad, tanto mayor libertad se puede conceder a las pasiones". (10)

El individuo que incide en los fenómenos de manera activa, subvierte cualquier esquema legitimado por conciencias reactivas, que al ser incapaces de modificar "lo real" como exigencia de su vitalidad pródiga, procuran instaurar pautas racionales definidas como indubitables tanto en el ámbito moral como en el cognitivo.

Para Nietzsche, los tipos disminuidos fisiológicamente -es decir, las individualidades enfermizas y reprimidas, cuyas pulsiones no se extroyectan como descarga vigorosa-, no pueden sino mostrar rechazo y resentimiento hacia los individuos saludables y bien dotados. Es en este contexto donde se manifiesta una dicotomía flagrante entre los juicios de valor aristocrático-guerreros y las formas de valoración de

índole sacerdotal. Esto precisa analizar los valores a través de su **genealogía**, es decir, de su dependencia de una determinada forma de individualidad:

"Los juicios de valor de la aristocracia guerrera están fundados en una poderosa constitución corporal, una salud floreciente, sin olvidar lo que es necesario al mantenimiento de este vigor desbordante: la guerra, la aventura, la caza, la danza, los juegos y ejercicios físicos y, en general, todo lo que implica una actividad robusta, libre y gozosa. La manera de apreciar de la alta clase sacerdotal se basa en otras condiciones fundamentales; tanto peor para ella cuando se trata de la guerra. Los sacerdotes, este hecho es notorio, son los 'enemigos más malvados'. ¿Por qué? Porque son los más incapaces. La impotencia hace crecer en ellos un odio monstruoso, siniestro, intelectual y venenoso". (11)

De este modo, es la debilidad orgánica del "tipo sacerdotal" (su acusada neurastenia), y el sentimiento punitivo emanado de la imposibilidad de extroyectar o extroverter la propia fuerza pulsional (puesto que la fuerza del "mundo exterior" la obliga a mantenerse reprimida), lo que habría gestado en Occidente un trastrocamiento inaudito en los criterios de valoración respecto de lo bueno y lo malo. Con esto los "tipos reactivos" habrían de erigirse en los depositarios de la virtud (que a partir de entonces no denotaría

ya a un tipo de hombre "completo y rebosante", capaz de "imponerse a sí mismo", como en la noción renacentista de **virtù** (12)). La "virtud" en sentido sacerdotal se concebiría como el apego a dictámenes morales en los que se evidenciaría un rencor jurado a "la aristocrática ecuación de los valores (bueno, noble, poderoso, bello, feliz, amado de Dios)". (13)

Este odio -por lo demás solapado de amor al género humano-, habría proclamado la siguiente consigna:

"Los miserables son únicamente los buenos; los que sufren, los necesitados, los enfermos, los deformes, son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios; a ellos solos corresponde la beatitud; por el contrario, vosotros, los nobles y poderosos, seréis perpetuamente malos, crueles, avariciosos, insaciables, impíos, y eternamente seréis los réprobos, los malditos, los condenados". (14)

Esta moral en la que los "tipos humanos" de alguna u otra forma socavados ascienden a la condición de recipiendarios de una redención especialmente reservada a ellos ("los únicos benditos de Dios"), constituye el síntoma de lo que Nietzsche denota como "la interiorización del hombre", que una vez formada habría de fermentar "la mala conciencia": es decir, una **psiquè** hostil y resentida contra todo lo fisiológicamente activo y vigoroso en el individuo. Y de hecho, la noción de "alma" habría tenido ahí su raíz:

"Todos los instintos que no tienen desahogo, que se sienten cohibidos por alguna fuerza que los mete otra vez dentro: eso es lo que yo llamo la interiorización del hombre; de esta manera se desarrollaría en él lo que más tarde se llamará su alma". (15)

Por lo tanto, la sobrecarga que tales instintos forzados a permanecer inhibidos o introyectados (en virtud de la imposibilidad de liberarlos) ejercen sobre la **psiquè** del individuo, es la que termina por propiciar ese espejismo tan caro a la tradición judeo-cristiana, del "alma" individual: especie de **ipseidad** inconsútil y sustraída a todo devenir.

El nihilismo de cuño cristiano, que cristaliza en la exigencia escatológica de un trasmundo sólo asequible para dicha "alma" inmortal, supuso -de acuerdo con Nietzsche- el que se hubiese establecido una escisión doctrinal entre el "Evangelio" de Jesús (El Crucificado) y la racionalización sacerdotal (de cuño paulino) preconizadora de la resurrección y el juicio divino, lo cual habría constituido la base de la Iglesia como institución de dominio:

"Ya la palabra cristiano es un equívoco: en el fondo no hubo mas que un cristiano, y ese murió en la cruz. El "Evangelio" murió en la cruz. Lo que a partir de aquel momento se llamó 'evangelio' era lo contrario de lo que él vivió: una 'mala nueva', un 'Dysangelium'. Es falso hasta el absurdo ver la característica del cristiano en una 'fe', por

ejemplo, en la fe de la redención por medio de Cristo: únicamente la práctica cristiana, el vivir como vivió el que murió en la cruz es lo cristiano". (16)

¿Y en qué habría consistido específicamente dicha "práctica cristiana" originaria?

"[En un] 'habitus' fisiológico, como odio instintivo de toda realidad, como una fuga a lo 'intangible', a lo 'incomprensible', como repugnancia a toda fórmula, a toda noción de tiempo y de espacio, a todo lo que es fijo, costumbre, institución, Iglesia; como un habitar en un mundo no tocado de ninguna especie de realidad, en un mundo simplemente 'interior', 'verdadero', 'eterno'... 'El reino de Dios está en vosotros'". (17)

El sentido "profundo" de la palabra de Jesús habría abierto la posibilidad de sustraerse a la violencia avasalladora del mundo terrenal -ante la cual se estaba inerme-, merced al expediente de la evasión dentro de sí mismo. Ahí, en dicho habitáculo interior, se accedería a la experiencia beatífica (puramente intuitiva) de "sentirse" en "el reino de Dios", lo cual habría actuado como elemento compensatorio lo suficientemente eficaz para resarcir al "adepto" de su flagrante impotencia.

La dicha que prometía Jesús sólo era alcanzable en virtud de un proceso de "ensimismamiento", de "pueril idiotismo": no resistencia al mal, renuncia a los bienes terre-

nales, etc. (18) Se trata en todo momento de la prevalencia de una cierta tonalidad de ánimo, donde la redención jamás se formula como un aserto sustentado en alguna forma de raciocinio o argumentación, sino como simple estado psicológico; es decir, empieza y termina en el individuo, y sólo existe en la medida en que "se le siente" como vivencia que se impone por sí misma y no requiere que se le justifique:

"El profundo instinto del modo como se debe vivir para sentirse 'en el cielo', para sentirse 'eterno', mientras que con toda otra actitud no se siente uno 'en el cielo': ésta únicamente es la realidad psicológica de la redención. Una nueva conducta, no una nueva fe...". (19)

Empero, frente a esta praxis evangélica ajena a cualquier afán de dominio -y reacia a oponer resistencia al enemigo-, germinaría el instinto sacerdotal de venganza entre los propios discípulos de Jesús, formulándose a partir de ese momento una doctrina cuyo móvil primordial será el ajuste de cuentas con los presuntos instigadores de la muerte del "Hijo de Dios":

"... sus discípulos estaban muy lejos de 'perdonar' su muerte, lo que hubiera sido evangélico en el más alto sentido, o de 'ofrecerse' a semejante muerte con dulce y amable tranquilidad de corazón. Prevaleció el sentimiento menos evangélico: "la venganza". Era imposible que la causa concluyese con esta muerte, hubo necesidad de 'represalias', de

'juicio'... El 'reino de Dios' había de venir para juzgar a sus enemigos...". (20)

Surgiría así -como propuesta por completo antagónica a la inocua beatitud del adepto al "reino de Dios", concebido como realidad interior en la que se diluiría todo asomo de coacción de un mundo fenoménico hostil-, la necesidad de racionalizar la imagen de Jesús mediante el expediente de la "resurrección" (cuyo correlato teológico-jurídico sería la noción de "juicio final"). De este modo, el trasmundo (Hinterwelt) como ámbito intangible y arcano, se convertiría en la puerta falsa desde la que se pronunciaría el más ponzoñoso anatema contra el cuerpo y el mundo de los sentidos. Es en Pablo donde Nietzsche halla plasmada la lógica sacerdotal de un "redentor" que restituye la "inmortalidad personal":

"... Pablo logicó luego sobre esta concepción, sobre esta imprudente concepción, con aquella desfachatez rabinica que le distinguía en todas las ocasiones: 'Si Cristo no resucitó después de la muerte, nuestra fe es vana'... Y de golpe, se hizo el Evangelio la más despreciable de todas las promesas irrealizables: la impúdica doctrina de la inmortalidad personal... ;Pablo mismo la predicó como una 'recompensa'!". (21)

Es la insoportable angustia ante la nihilidad humana encarnada en el hecho tajante de la muerte de Jesús, de

"aquella muerte inesperada y vergonzosa, precisamente en la cruz, que en general estaba reservada sólo a la canalla" (22), la que habría dado forma a una "fe" capaz de garantizar el acceso a un "más allá" inescrutable, pero ofrecido siempre como la expectativa de un "premio" por los "buenos actos" -o bien un terrible castigo para los infractores de la ley de Dios. En semejante "impúdica doctrina de la inmortalidad personal" triunfarían los instintos sacerdotales más abyectos (personificados en Pablo, a quien Nietzsche llama "el más grande de los apóstoles de la venganza"-, a saber: una recalcitrante abjuración respecto de una carnalidad saludable y plena, el encomio de la enfermedad y la debilidad corporales, la astenia como condición fisiológica para agradecer a Dios. En una muy conocida de sus Cartas a los Corintios (citada por Nietzsche en *El Anticristo*), este apóstol declara en forma por demás explícita:

"Antes lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es: para que ninguna carne se jacte de su presencia". (23)

Lo que transforma a la práctica evangélica de Jesús en una imposición moral donde la autodegradación es requisito para hacerse merecedor de la condición de "redimible", es lo que Nietzsche determina como "moral de Tschandala, nacida del rencor y de la venganza impotente". (24)

El cristianismo como fabricación sacerdotal encierra una conjura en la que valores sustentados en la más crasa abyección de sí mismo -cuyo correlato son toda la gama de actos mortificatorios para disciplinar o domeñar a los instintos-, impugnan cualquier sentido aristocrático de la existencia.

Nietzsche contrapondrá a tales normas autovejatorias, el gozo supremo de toda individualidad superior, en el cual va implícito el arrebató exultante de destruir (die Lust am Vernichten) a fin de conformar nuevas tensiones de fuerza; es decir, nuevas jerarquizaciones entre las pulsiones del organismo. Con esto se apuntaría hacia una redefinición más vigorizante del placer. Muy cercana al tipo de vivencia preconizada en el sentimiento trágico de los griegos, como veremos más adelante:

"Así también, el placer es considerado más originario que el dolor y el dolor es considerado como condicionado, como un fenómeno consiguiente de la voluntad de placer (de la voluntad de devenir, de crecer, de configurar, etcétera, de crear; pero en el crear va incluido también el destruir)". (25)

El cristianismo de cuño paulino niega el aumento (Steigerung) en la intensidad de los procesos fisiológicos, adultera las evaluaciones tiféndolas con un lenguaje ajeno al cuerpo, siendo que la vida no es sino "una multiplicidad

de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición". (26)

El cristianismo constituye, entonces, la forma más exacerbada de antivitalidad, pues no atiende sino a la propensión mórbida del organismo, a lo que en términos médicos se denomina "diátesis" (y que el propio Nietzsche considera como algo hereditario que definiría la sintomatología del agotamiento):

"Lo que se hereda no es la enfermedad, sino la diátesis; la impotencia para resistir el peligro de las inmigraciones perniciosas, la fuerza de resistencia que se rompe, etcétera; para expresar este mismo hecho desde el punto de vista moral: la resignación y la humildad frente al enemigo". (27)

El orgullo, la confianza en sí mismo, el espíritu autoafirmativo, ceden ante la befa y las exigencias ablativas respecto de todos los centros orgánicos de fuerza en el individuo.

Pascal sería un caso ilustrativo de esta "fe cristiana" que conduce al **abetissement** como negación extrema de cualquier cohesión eficaz entre la actividad cerebral y el cuerpo como afirmación prioritaria (a pesar de que toda **ipseidad** se reconozca como provisoria, como ya hemos visto):

"La fe de Pascal, esa fe que se parece de una manera espantosa a un continuo suicidio de la razón. Pero se trata de una razón terca y obstinada como gusano roedor, y no se

le puede matar de un solo golpe. La fe cristiana es, desde su origen, un sacrificio: sacrificio de toda independencia, de toda fiera, de toda libertad de espíritu, y al mismo tiempo servilismo, insulto a sí mismo, mutilación de sí mismo". (28)

Por lo tanto, "la vivisección de la conciencia" y el "sacrificio dell'intelleto" (29), como tipifica también Nietzsche a la religiosidad de Pascal, son las incisiones operadas por el escalpelo punitivo de la voluntad sacerdotal sobre una *psiquè* propensa a recibir la marca de la contrición y la anulación de todo indicio de orgullo o fortalecimiento del ego. El pernicioso ardid de la tradición eclesiástica cristiana -preconizadora de la supresión de la tensión de fuerzas, lo mismo que de la resistencia eficaz contra lo que afecta al organismo-, habría incluso envenenado a una mente tan brillante como la de Pascal, que no obstante su agudo poder de reflexión, terminó por sucumbir a la espectral seducción del trasmundo instigada por el ideal ascético.

Empero, la ascesis, y en general cualquier código de moralidad en que se impugnen las exigencias de acumulación de fuerza del cuerpo -donde el "exceso" es anatematizado en aras de acatar los interdictos impuestos por una sensibilidad de neurasténico (la del sacerdote)-, requieren que llegue a plantearse cómo es que semejante moral logra impri-

mirse de manera indeleble en la **psiquè** del menos memorioso de los animales:

"Este animal, necesariamente olvidadizo, para el que el olvido es una fuerza y la manifestación de una salud 'robusta', se ha creado una facultad contraria, la memoria, por la cual en ciertos casos, tendrá en jaque al olvido, a saber: en los casos en que se trata de prometer". (30)

Lo que este fragmento formula es que frente a la descarga poderosa de las pulsiones o instintos -signo en el que se afirma la acción salutífera de un organismo bien dotado, para el cual el recordar no se asemejaría a la evocación de un **dictum** previamente introyectado-, la cultura precisa de individuos capaces de hacer promesas, es decir, capaces de asumir una conducta predecible y acorde con las exigencias de permanencia de los ideales culturales en cuestión. Empero, para que los resortes de una memoria gregaria en la que hayan de cristalizar las decisiones de dominio de un tipo de hombre específico, consigan operar eficazmente, es necesario que se cuente con un apoyo mnemotécnico que haga imposible el olvido respecto de lo que convenga que se juzgue como lícito o ilícito. Nietzsche encuentra en el ejercicio del supliciamiento y la tortura, la raíz de toda mnemotécnica de esta índole:

"... quizá no haya nada más terrible ni más inquietante en la prehistoria del hombre que su 'mnemotécnica'. Se apli-

ca un objeto con un hierro candente para que se quede en la memoria: sólo aquello que produce un dolor constante se queda en la memoria". (31)

En el caso específico de las religiones, la crueldad en todas sus formas es el principal móvil de fijación de las normas morales, como lo demuestran las atroces imposiciones sustentadas en los más cruentos sacrificios:

"...los más espantosos holocaustos y los compromisos más odiosos (por ejemplo, el sacrificio del primogénito), las mutilaciones más repugnantes, los ritos más crueles de todos los cultos religiosos (pues todas las religiones son, en último análisis, sistemas de crueldad): todo esto tiene su origen en este instinto que ha sabido adivinar en el dolor el coadyuvante más poderoso de la mnemotécnica". (32)

Si los interdictos religiosos están reforzados por el supliciamiento del cuerpo (expresado en la codificación jurídico-sacerdotal de los castigos), esto tiene como correlato palmario la más feroz intransigencia en contra de cualquier desviación de aquello que se hubiese definido como materia de dogma. El llamado ecumenismo cristiano está plagado de tales ejemplos: el hostigamiento a los arrianos proclamado por el Concilio de Nicea, las matanzas de cátaros y albigenses condonadas por Inocencio III, etcétera.

Empero, en el ideal ascético la mnemónica no únicamente recurre al dolor físico infligido al cuerpo del supliciado

en este mundo, sino que lo proyecta también sobre el tras-mundo: sólo el suplicio eterno conviene a los condenados, como se evidencia en la escatología cristiana.

Y es precisamente el cristianismo el que formulará la íntima relación entre el castigo y la contrición. En este punto el nihilismo ascético toca sus pliegues más íntimos: se quiere ser castigado porque en la propia interioridad se ha localizado una falta, una transgresión que remuerde y no permite alcanzar sosiego alguno en el ánimo. La tortura física no basta par someter al individuo a los dictámenes de lo divino:

"...El verdadero remordimiento es excesivamente raro, en particular entre los malhechores y los criminales; las prisiones, las galeras no son los lugares propicios al nacimiento de ese gusano roedor... el castigo enfría y endurece; aumenta la fuerza de resistencia..." (33) [o en lo más extremo de los casos termina por quebrantar al torturado de la manera más vil, lo que dista de ser una prueba de su "transformación moral"].

El nihilismo ascético precisa, entonces, crear la "mala conciencia", marcar al hombre con el baldón terrible de una infracción humanamente irreparable, que en el caso del cristianismo (según lo llega a concebir Pablo a través del expediente de "la resurrección" al que ya aludimos) prepara la escena para que el creador se pague a sí mismo como acto

de suprema bondad, de infinita compasión por un mundo atribulado: "...espantoso y paradójico expediente que hizo encontrar a la humanidad angustiada un alivio temporal, ese alivio fue el rasgo genial del 'cristianismo': Dios mismo ofreciéndose en sacrificio para pagar las deudas del hombre, Dios pagándose a sí mismo, Dios llegando a liberar al hombre de aquello que para el hombre mismo se había hecho irremisible, el acreedor ofreciéndose por su deudor, por 'amor' (¿quién lo creería?). ¡Por amor a su deudor!" (34).

Nietzsche examina detenidamente la ambivalencia semántica de la palabra **Schuld**, que en alemán significa tanto "deuda" como "culpa". He aquí algunos ejemplos: in Schuld geraten/contraer deudas; Schuld haben an etwas/tener la culpa de algo; Schuldbekentnis/confesión de una culpa; Schuldbewusst/contrito, consciente de una culpa; Schuld-bewusstsein/sentimiento de culpa.

Por lo tanto, el brillante golpe de dados del cristianismo consistió en conjurar la aplastante evidencia de Cristo en la cruz (símbolo dolorido de la irrebasabilidad de la muerte y la consecuente nulidad de todo empeño humano) mediante el recurso inaudito de la autotortura divina, necesaria para amortizar una deuda insalvable en otros términos.

Es por ello que Nietzsche se refiere a la "mala conciencia" como "una enfermedad del género de la preñez" (35), ya que en ella va aumentando cada vez más el volumen de lo

que se le adeuda a la divinidad, hasta que el adepto sencillamente termina por admitir la imposibilidad de redimir tal "saldo insoluto", valga la expresión, y entonces sólo un "redentor" que conjugue en sí mismo una doble naturaleza humana y divina aparece como el único pagador viable.

El dios de la teología cristiana sería entonces el perfecto *héautontimorouménos* o atormentador de sí mismo, para valernos aquí del siniestro título de un poema de Baudelaire, en el que se plasma una virulenta esquizofrenia sado-masoquista de esta índole:

"Je suis la plaie et le couteau!
Je suis le soufflet et la joue!
Je suis les membres et la roue
Et la victime et le bourreau!" (36)

Por otra parte, sólo merced a este exacerbamiento de la noción de culpa -en tanto signo imborrable de una conciencia atribulada por una deuda impagable-, resulta sostenible la idea turbia del "pecado original". Aceptar la propia culpabilidad como algo indubitable por algo que ni siquiera se cometió (que en todo caso habría sido el problema del mítico padre original: Adán), constituye el estado mental idóneo para que se establezca un hiato insalvable entre la naturaleza humana y la divina. Una vez más, es Pascal quien plantea de manera en extremo ilustrativa los términos de esta abisal dicotomía:

"...la religion chrétienne, qui consiste proprement au mystère du Rédempteur, qui unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine".

(37)

Este dogma de fe respecto de una presunta "corrupción del pecado", de la que se es partícipe sólo por el hecho de la propia condición humana, es el aspecto medular del nihilismo cristiano; y es respecto de ello que la crítica nietzscheana determinará la necesidad de una **transvaloración** (Umwertung) que restituya al cuerpo -como ya hemos apuntado a lo largo de este trabajo-, su lugar como centro de las evaluaciones.

Empero, una transvaloración **sensu stricto** no depende tan sólo de la impugnación de Dios y del trasmundo sustentado en su existencia, sino de los valores mismos que han ido dejando su impronta en las mentes de los hombres a partir de dicha creencia, y que llegan a persistir como fuerzas de dominio aun y cuando la creencia haya sido aparentemente abolida.

Como veremos en el siguiente capítulo, esto nos remite a una de las formas más embozadas del nihilismo: el ateísmo reactivo.

5. EL NIHILISMO COMO ATEISMO REACTIVO

Se trata también en este caso de una experiencia crepuscular en la que los fenómenos se conciben en última instancia como vana delicuescencia. Empero, a diferencia del cristianismo, esta perspectiva se proyecta en contra del ámbito suprasensible en el que se inscribirían los valores, y del que emanaría su fuerza rectora. El individuo se ve aquí avasallado por la sensación de un tedio plúmbeo en el que todo parece comunicarle su irrecusable sinsentido.

Precisamente en este estado de desencanto brota la sospecha de una falta absoluta de firmeza en los criterios valorativos en los que supuestamente se sostendría el denso tejido de la cultura (la moral, los códigos jurídicos, los ritos en los que aflora un sentido bien definido de la existencia).

Lo que hace desfondarse al nihilista de esta índole es la sensación de un vacío de legitimidad, cuyas consecuencias no alcanzan a evaluarse en su formidable dimensión. En el párrafo 125 de la *Gaya Ciencia*, Nietzsche narra la ya célebre parábola del "insensato", "que en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar: '¡Busco a Dios, busco a Dios!'" (1) La hilaridad que sus palabras provocan en los rostros atónitos de los que se encuentran ahí presentes (muchos de los cuales

"no creían en dios" (2)), es sintomática de esa especie de indiferencia que caracteriza al hombre gregario, que incluso cuando el trasmundo (Hinterwelt) pudiera haberse desmoronado, no parece afectado en su vida cotidiana, de tal suerte que continúa actuando como si nada hubiese sucedido.

En las metáforas que esgrime "el insensato" (el único que en el relato vive la nihilidad de su mundo como aguda crisis que no se resuelve) se advierte un tono apocalíptico, el cual traduce el fracaso de su búsqueda y el reconocimiento tajante de que Dios ha sido ultimado por sus propios adeptos:

"¿Dónde se ha dio Dios? Yo os lo voy a decir', les gritó, '¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido obrar así? ¿Cómo hemos podido variar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol? ¿A dónde le conducen ahora sus movimientos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos sin cesar? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Todavía hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? El vacío, ¿no nos persigue con su hálito? ..." (3) Ante los ojos del escarnecido pregonero se abre un insondable abismo en el que el planeta sigue moviéndose sin curso alguno. La muerte de Dios es vista por él como el advenimiento de un mundo

inhóspito y lúgubre en el que todo hito, toda referencia, ha terminado por suprimirse.

Empero, el nihilismo de "el insensato" no puede saltar por encima de su abismamiento, porque es incapaz de producir nuevas evaluaciones, porque como postura "reactiva" sigue inmerso en el dominio de la moral ("el insensato" se siente contrito y criminal respecto del hueco dejado por Dios); precisa, por lo tanto -como en toda "moral de esclavos" (4)- "...de un mundo contrario y exterior" (5) ante el cual reaccionar.

Si bien por una parte se admite el desgaste irreparable de la idea de Dios como fuente de verdades inamovibles y como principio rector de la propia vida, pues "¡también los dioses se descomponen!" (6), persiste la nostalgia respecto de valores indubitables que todavía pudieran encauzar la vida humana.

Se tiene necesidad de apelar a ciertos criterios o normas que todavía refrenden alguna investidura sagrada en la condición humana. Es por ello que "el insensato" exclama: "¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué juegos nos veremos forzados a inventar?" (7)

Los sucedáneos de Dios son fácilmente esgrimibles, como en todas las propuestas del tipo de una "moral laica", ya sea bajo el rostro de pautas jurídicas sustentadas en los derechos y obligaciones "comunitarios" de las democracias

parlamentarias, o bien en la supeditación de los individuos a los dictámenes de la productividad -con su tornasolada "ética empresarial"-, donde el propósito es hacer viable una taxonomía razonable de la conducta colectiva.

Asumir la muerte de Dios hasta sus consecuencias más decisivas no es algo que se dé de golpe, pues se trata de un acontecimiento que proyecta sus sombras lentamente (como planteaba Nietzsche a propósito de Europa):

"El más importante de los acontecimientos recientes -el hecho de que 'Dios ha muerto' y la fe en el Dios cristiano ha sido aniquilada, comienza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras. Por lo menos para ese reducido número cuya mirada, amenazadora, es bastante aguda y fina para este espectáculo, parece que un sol se ha puesto, una vieja y tranquila confianza se ha trocado en duda; a ellos es a los que nuestro viejo mundo debe parecer cada día más crepuscular, más sospechoso, más extraño..." (8)

El extrañamiento ante fenómenos otrora familiares, la ruptura con los resortes lógicos que confieren estabilidad al impresionante edificio de la tradición judeo-cristiana, el aniquilamiento de la fe en el ámbito intangible donde reside una realidad divina inescrutable, son posibilidades sólo reservadas para una minoría. La impugnación de los puntales jurídico-religiosos de la gregariedad se paga caro, margina, estigmatiza al "anómalo".

La ritual indiferencia secular con la que las colectividades obedecen los designios cuasi canónicos y multiformes con los que el poder (un poder exterior y sin rostro, y tan inescrutable como el transmudano) clasifica y distribuye sus actos cotidianos, o la empecinada religiosidad de los pueblos, por completo ajena a las convulsiones agónicas de una civilización Occidental adocenada, son el indicio de que "el acontecimiento es demasiado grande, está demasiado lejos de la comprensión de todo el mundo para que podamos tratar del ruido que ha hecho la 'noticia', y menos aún para que las muchedumbres puedan darse cuenta, para que puedan saber que ahora que esta fe ha sido minada, se derrumbará todo lo que en ella tenía su fundamento..." (9)

Lo intempestivo de la "noticia" de la muerte de Dios estriba en que las dicotomías siguen rigiendo el lenguaje y las interpretaciones en términos de los códigos que ordenan la existencia de los hombres. Continúa acreditándose una sintaxis que sujeta a las conciencias a sus modos de predicación, que define sus funciones en el seno de pautas de inteligibilidad que trazan los límites de lo permisible y lo que es necesario proscribir. No se ha tomado por asalto al "verdadero mundo", a los limbos conceptuales donde se perpetúa la coacción ejercida por una supuesta "veracidad" a ultranza. La ἐπιστήμη continúa delatando su legado platónico-aristotélico, pues persiste la compulsión de justificar "las

apariencias" a partir de "abstracciones" investidas de validez axiomática. Sólo un reducido número de conciencias, encerrado en el ambiguo "nosotros" que Nietzsche usa en ocasiones, es capaz de afirmar de manera terminante: "¡Con el verdadero mundo hemos suprimido también el mundo aparente!" (10).

Y es que las normas morales o los prejuicios epistemológicos mantienen su eficacia a pesar de que no sean referidos a un origen concebido como un Dios personal. Y cuando el hombre sí llega a quedar traspasado por el peso del sinsentido que el descrédito de tales conceptualizaciones jurídico-religiosas supone, cuando ya no le es posible volver a creer en lo que parecía evidente y necesario de suyo, su psiquismo le tiende trampas, pues borrar contenidos introyectados tan profundamente a manera de legado sacralizado por el testimonio de siglos enteros, suele ser un proceso marcado por desgarramientos importantes, como si se procurara abjurar de la abjuración misma, regresar sobre los propios pasos sabiendo que toda huella se ha borrado. En la contrición que invade a "el insensato", al grado de que entra en diferentes iglesias para entonar un "requiem eternam Deo" (11), se adivina el grotesco paroxismo del infractor que se empeña en expiar su culpa, a pesar de que toda sanción haya sido invalidada y no se encuentre juez alguno capaz de eximirlo o condenarlo.

Dentro de este horizonte, el socavamiento del ideal ascético o de la concepción teológica de la existencia sólo exacerba la rotunda gratuidad de cualquier proyecto o perspectiva. Así, lo único que le es dado es proponer lenitivos que mitiguen de algún modo el espantoso tedio de una conciencia "blasée" que se retuerce en su nihilidad. Nos referimos aquí a la forma más abismada de este tipo de nihilismo, como en el caso de Schopenhauer. En éste, el recurso del anonadamiento estético (el arte como consolación), o bien el sentimiento de la compasión (como salto emotivo que permita "trascender" las paredes del "yo" padeciendo lo que el otro padece), son los síntomas de otro de los rostros de "la fisiología del agotamiento" (12).

El mundo fenoménico sigue presentándose como la "exteriorización" de una "realidad" transfenoménica que lo condiciona (la voluntad hipostasiada que produce gratuitamente la serie de las "individuaciones"); se plantea así el expediente epistemológico de un conocimiento no mediatizado y sin fisuras, garante de certeza. Pero esto no es sino una necesidad "supersticiosa" de afirmar una objetividad a ultranza:

"La superstición de Schopenhauer, el 'yo quiero'. Como si el conocimiento consiguiese percibir su objeto pura y simplemente, bajo forma de 'cosa en sí', como si no hubiese alteración ni del lado del sujeto ni del lado del objeto".

(13)

Lo que Nietzsche nos sugiere es que el nihilismo "reactivo", incluso en su formulación más sombría y desencantada (en contraste con los arrebatos de optimismo de la moral lacia sustentada en una "humanidad" genérica), se mantiene tributario de un lenguaje que procura por todos los medios fijar el sentido de "lo real", y ello de un modo irrecusable, y a pesar del contrasentido que semejante pretensión conlleva para una perspectiva que proyecte una nueva "óptica" más allá de cualquier discurso cuya sintaxis privilegie el predominio del *cogito*. Empero, recordemos que es el propio "insensato", quien lanza también un poderoso desafío en medio de su angustiado pregón:

"...¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, al menos para parecer dignos de los dioses? No hubo en el mundo acto más grandioso, y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción, a una historia más elevada de lo que fue hasta el presente toda la historia". (14)

Este texto expresa uno de los temas recurrentes del discurso nietzscheano: sólo el transgresor que se mantiene a la altura de sus transgresiones logra sobreponerse a la abrumadora nihilidad que el hueco ético-epistemológico dejado por el *ens summum* de la tradición judeo-cristiana produce en la conciencia de los tipos "reactivos", cuando realmente se percatan (como en el caso del "insensato") de las formi-

dables dimensiones del problema.

Unicamente un viraje drástico en el modo de empujar la propia existencia (a partir de una fisiología vigorosa), puede hacer viable una decisiva **transvaloración** o **transmutación** de todos los valores (Umwertung aller Werte). La exigencia a la que alude el "insensato" en lo que respecta a convertirse en dioses, deja entrever la necesidad de producir por sí mismo el sentido "de las cosas", una vez que ha sido impugnada toda teleología en los fenómenos. Imponerse al caos y establecer jerarquías sustentadas en la propia voluntad -aunque en última instancia "la realidad" se conforme y se estructure desde un fondo caótico inexorable-, implica la posibilidad de que una violentación de lo dado sea el signo bajo el cual prevalezca una individualidad pletórica de fuerza: el criminal de gran estilo. El que asume el vértigo de crear destruyendo y haciendo cimbrarse al mundo. Un tipo de criminal que es el que ha construido "lo real" contra cualquier gregariedad instaurada, y que Nietzsche encuentra ausente de su contemporaneidad (a la que irónicamente califica de "nuestro mundo civilizado"), donde el criminal aparece estigmatizado y repudiado como caso anómalo; es decir, un "tipo fracasado de delincuente":

"En nuestro mundo civilizado casi no conocemos mas que al criminal amargado, oprimido bajo la maldición y el desprecio de la sociedad, desconfiado de sí mismo, a menudo

calumniador o empedregador de su acto, un tipo frustrado de delincuente, y nos resistimos a la idea de que todos los grandes hombres han sido criminales (si bien en el grande estilo y no en el estilo despreciable), de que el crimen es cosa de los grandes..." (15)

Lo que Nietzsche parece, por otra parte, anunciar como "una historia más elevada", a la que pertenecerían "las generaciones futuras", sería precisamente aquella en la que la "óptica" del "animal de presa" (César Borgia o Napoleón) no fuera la excepción, sino un tipo dominante en el mundo. Sin embargo, esta individualidad -que Nietzsche no podía sino preconizar dado su rencor contra cualquier racionalización de la vida-, implica el vértigo de comportarse "como se comportan los fenómenos desprovistos de intención" (16), lo cual precisa que nos adentremos en la noción de "pesimismo de la fuerza" -de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo. Esta noción está íntimamente ligada al simbolismo de lo dionisiaco que Nietzsche encuentra como aspecto fundamental del sentimiento griego de lo trágico, y es el correlato indisociable de la idea del "eterno retorno".

6. EL PESIMISMO DE LA FUERZA

El pesimismo de la fuerza se presenta como el punto culminante en el que el fenómeno del nihilismo es llevado hasta sus consecuencias extremas, de tal suerte que el proyecto de "la vida más exuberante, en parte destructiva, en parte irónica" (1) adviene como la instancia más promisoría, y a la vez más peligrosa para el individuo.

La individualidad que empuñe esta perspectiva tendrá ante sí la necesidad de interpretar "lo real" desde el tipo de despliegue jerárquico de fuerzas que le permita enseñorearse de los aspectos coyunturales de su condición en el mundo, y ello por encima de todas las fisuras o los tonos siniestros de la existencia; es decir, sobreponiéndose a cualquier sensación de fracaso o desmoronamiento. He aquí donde reside la diferencia fundamental entre el pesimismo de la debilidad y el pesimismo de la fuerza. Heidegger comenta al respecto:

"[El pesimismo de la debilidad (como en el caso de Schopenhauer)]: En todas partes ve sólo lo sombrío, para todo cuanto se presente encuentra sólo motivo de fracaso y pretende saber que todo sucederá en el sentido de una catástrofe total. En cambio, el pesimismo de la fuerza y como fuerza, no miente: ve lo peligroso y no quiere paliativos ni embellecimientos. Descubre lo funesto de limitarse a esperar

el retorno de lo anterior. Penetra analíticamente en los fenómenos y exige que se tenga conciencia de las condiciones y fuerzas que a pesar de todo garantizan que se dominará la situación histórica". (2)

En este contexto, cualquier tentativa en la que el viaje en el modo de evaluar no constituya un trastrocamiento **sensu stricto** respecto de cualquier nostalgia o expectativa de algún posible "retorno de lo anterior" (Dios, el mundo suprasensible de los valores, etc.), seguirá reflejando un nihilismo incompleto e inconsecuente, en el que la sombra del trasmundo (Hinterwelt) se cernirá sin remedio, a pesar de que el ámbito intangible del "en sí" pareciera haber caído en descrédito:

"Las tentativas para escapar al nihilismo sin transmutar estos valores [supremos] produce el efecto contrario: conduce el problema a un estado más agudo". (3)

Lo que Nietzsche exige de la individualidad desbordante es la superación efectiva de cualquier posible residuo moral o epistémico que pudiera obstaculizar o cohibir el libre juego de fuerzas, en donde la determinación de todo valor es el producto espontáneo de "la voluntad de poder" (Wille zur Macht): es decir, de la compulsión de dominar o enseñorearse de la mundanidad en general.

De esta forma, la concepción del ideal no remitirá más a nociones vagarosas e inconsútiles, sustraídas a cualquier

indicio de contradicción o desgarramiento. Por el contrario, la justificación del devenir desde la perspectiva del pesimismo de la fuerza, precisa que lo contradictorio y lo terrible y estremeceador de la vida, se asuman irrestrictamente y se hagan permanecer bajo el señorío de la cohesión pulsional de toda individualidad pletórica:

"Las cosas que para los mediocres son deseables son las que son combatidas por nosotros, que somos de otra naturaleza: el ideal comprendido como cosa a la que no debe quedar adherido nada de dañoso, de malo, de peligroso, de enigmático, de destructor. Nuestro modo de ser es el opuesto: nosotros creemos que con todo acrecentamiento del hombre debe crecer también su reverso, que el hombre más alto, si tal concepto es lícito, sería el que representase con más fuerza el carácter contradictorio de la existencia, como gloria y única justificación de la existencia misma". (4)

Lo que se precisa preconizar es la eficacia en las descargas pulsionales -en tanto contribuyan a la intensificación de los gradientes de vitalidad del individuo. Es por ello que Nietzsche hace depender los valores de los estados de cohesión y de ruptura expansiva en el organismo; es decir, de "las condiciones de conservación y de crecimiento" (5) que rigen a toda estructura vital compleja "de duración relativa dentro del devenir". (6)

El devenir no es pensado aquí como mera transitoriedad

o sucesión de estados fisiológicos o conscientes de acuerdo con una cierta pauta de estabilidad o continuidad. Antes bien, los saltos en los niveles de intensidad orgánica condicionan todo umbral alcanzado que se pretendiera estabilizar; y por otra parte, no puede haber salto sin el aseguramiento previo de un determinado estado cohesivo de las fuerzas. Empero, toda conservación de un cierto estado que no conlleve un acrecentamiento de la fuerza, es ya un síntoma de decadencia o declinación en las posibilidades vitales. La vida ascendente se conserva sólo para aumentarse.

Heidegger lo expresa así:

"Conservación y aumento caracterizan los rasgos solidarios de la vida. Propio de la esencia de la vida es el querer crecer, el aumento. Toda conservación de la vida está al servicio del aumento de la vida. Toda vida que se limite a la mera conservación, es ya decadencia. La seguridad del espacio vital, por ejemplo, nunca es finalidad para el viviente, sino sólo medio de aumentar la vida. Viceversa, la vida aumentada eleva a su vez la anterior necesidad de espacio vital. Sin embargo, nunca es posible un aumento si no se ha conservado a un estado como seguro y sólo así puede aumentar". (7)

Alcanzar un cierto nivel de cohesión orgánica denota siempre, por lo tanto, un estado provisorio. En la medida en que la "voluntad de poder" (Wille zur Macht) actúa como

principio rector no reprimido, el movimiento vital se despliega en forma ascendente, siendo dichos aumentos de fuerza los que constituyen el trasfondo inevitable al que debe referirse cualquier juicio de valor sobre la existencia. Y sólo esta óptica permite conjurar la ominosa sombra del nihilismo reactivo o de cualquier "moral de esclavos" (8), nacida de la necesidad de justificar la existencia mediante "estimulantes exteriores" (9): Dios, los valores absolutos, la ciencia positiva, la razón, etcétera.

Por ende, todo empeño cognitivo habrá de situarse en el contexto siempre desplazable y modificable de aquello que llegue a plantearse como "realidad", como agudamente señala Klossowski:

"El conocimiento determina el principio de realidad variable en tanto medio de conservación de la especie, medio que es siempre desplazado en cuanto a sus límites por los aumentos incesantes de poder. El poder significa querer aumentarse". (10)

Una vez más aparece la polaridad entre lo gregario y lo contestatario en el trazo irregular y convulso de las evaluaciones, proyectándose así el perfil de una dicotomía irresoluble e inexorablemente agudizada a lo largo de la historia de Occidente, a saber: el conocimiento como legado y punto de anclaje de las conductas que moldean a la especie bajo el signo de la cultura, y por otra parte, la compulsión

indisociable de la vida en cuanto a vencer las resistencias a fin de acrecentar la sensación de fuerza, lo cual hace movido el terreno aparentemente firme y estable de toda **ἐπιστήμη** instaurada como interpretación definida del mundo.

La noción de "resistencia" es fundamental desde la perspectiva del pesimismo de la fuerza, ya que "una cantidad de fuerza es definida por la acción que ejercita y por la que resiste. Falta la adiaforía". (11)

Por otra parte, la superación de las resistencias, efectuada siempre desde el trasfondo de la tensión de la pluralidad de fuerzas (contraria a toda noción de **adiaforía** o indeterminación de las pulsiones en juego), es lo que determina la aptitud del individuo para enseñorearse de los fenómenos, cuya sentido es indisociable de su voluntad de dominio que jerarquiza y modifica a los mismos. Se advierte aquí que quien asuma el pesimismo de la fuerza como la expresión más originaria e irrenunciable de sus proyectos, precisará asumir el riesgo de obedecerse sólo a sí mismo, haciéndose inevitable que contravenga aquello que se muestre legitimado por la lógica y la fijación del horizonte de "realidad" que convenga a la especie. Heidegger dice al respecto: "... El que ordena es dueño porque dispone deliberadamente de las posibilidades de su actuación. Lo que se ordena en la orden, es la realización de esa disposición. En la orden, el que ordena (no el ejecutante) obedece a ese

disponer y a ese poder disponer; se obedece, pues, a sí mismo". (12)

El ímpetu creador que la intensificación de las fuerzas promueve, en tanto poder disponer de "las posibilidades de actuación", sólo puede desembocar en una trasgresión de dimensiones tales que permita al individuo erigirse en "criminal de gran estilo", o bien condenarle a la exclusión y al sometimiento a los que la gregariedad reduce a los tipos de excepción malogrados, pero peligrosos para la conservación del ideal comunitario. (13)

Por lo tanto, si la "voluntad de poder" (Wille zur Macht) nos proyecta la compulsión de acrecentamiento de las fuerzas en tensión unas con otras (diferenciación irreducible de las pulsiones), como núcleo de dominio u ordenamiento de lo "real"; y si todo horizonte cognitivo desdibuja sus confines según las rectificaciones en las evaluaciones formuladas como traducciones provisionarias de los complejos procesos del cuerpo; y si por último las impugnaciones de determinados valores reiteran y reivindican el fondo aleatorio de cualquier lógica gregaria sobre lo lícito y lo ilícito; entonces el pesimismo de la fuerza se presenta como la perspectiva que encarna el atentado más decisivo contra cualquier símbolo cultural o religioso con el que Occidente hubiese pretendido asegurarse un destino civilizador perdurable.

Es por ello que la trasmutación **sensu stricto** que se anuncia con el pesimismo de la fuerza no se dejaría definir -como quisiera Heidegger- como un "movimiento contrario a la metafísica, es decir... contra el platonismo" (14), que sin embargo, "como todo **anti** sigue adherido a la esencia de aquello contra lo cual se pronuncia " (15).

Y es que Nietzsche no se adscribe más a los problemas de la ontología suscitados a partir de la reflexión temática sobre el **ens qua ens** ($\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\eta\ \acute{\omicron}\nu$), antes bien libera al lenguaje y a la escritura del vínculo férreo con un presunto **primum signatum**; es decir, con una sintaxis concebida como hilo conductor del discurso de la ἐπιστήμη, sustentada en la postulación del **logos** como esfuerzo conceptualizador de lo óntico en general. (16)

Y nada más ajeno al pensamiento nietzscheano que la "denuncia" heideggeriana, en el sentido de que el pensamiento occidental habría permanecido "sin pensar la verdad del ser" (17), pues para Nietzsche el problema de la verdad, cualquiera que sea su formulación, aparece desde su origen viciado por una cierta voluntad patológica que quiere dominar encubriendo su debilidad (el caso Sócrates, las formas sacerdotales de valoración preconizadoras del ideal ascético, etcétera).

El trastrocamiento de los valores consagrados por la metafísica occidental, no se empuña en el discurso nietzs-

cheano desde una relación de causa-efecto con una óptica caída en descrédito, pues ello supondría el incurrir en actitudes nostálgicas (como sucede en el caso del insensato (18)), merced a las cuales se tratarían de conservar los viejos valores a pesar de la vacuidad de su fundamentación originaria (la nihilidad de la idea de Dios). Contrario a esto, el trastrocamiento que promete una forma de valorar centrada en el pesimismo de la fuerza, se despliega a partir de su poder de diferenciación; es decir, de mantener la distancia respecto de formas de valoración en las que prevalecen pulsiones reactivas y de vitalidad descendente. Así, trastocar el *datum* de "realidad" establecido desde criterios gregarios, exige situarse en una perspectiva que logre representar "con más fuerza el carácter contradictorio de la existencia, como gloria y única justificación de la existencia misma". (19) El símbolo de semejante individualidad contestataria se encarnaría en la figura de Dionisos.

En su temprano trabajo filológico-doctoral "El Origen de la Tragedia", Nietzsche expone que el simbolismo exultante de un dios que en virtud de su desmembración a manos de los Titanes (estado en el que se le llama Dionisos Zagreus) proyecta la exuberancia inagotable del devenir más allá del *principium individuationis* (la promesa de que el dios recupere su unidad desgarrada), afirmaba en el adepto a los Misterios el gozo inaudito de confundirse con la conti-

nuidad de la existencia, como parte indisociable de una Voluntad mayúscula que lo agita y desborda: "Somos verdaderamente [en el éxtasis dionisiaco], por cortos instantes, la esencia primordial misma, y sentimos su apetencia y la alegría desenfrenada de vivir; la lucha, la tortura, el aniquilamiento de las apariencias se nos manifiestan ahora como cosas necesarias ante la intemperante profusión de formas de vida que se presentan y luchan, en presencia de la fecundidad superabundante de la universal Voluntad... nos hemos identificado en cierto modo con la inconmensurable alegría primordial de la existencia, en el instante en que nos representamos, por medio del éxtasis dionisiaco, la inmutabilidad y la eternidad de este goce". (20)

En el arte trágico de los griegos -en cuyas manifestaciones primigenias el único "personaje" era el propio dios Dionisos, que se expresaba a través de la voz anónima del coro, y producía en los asistentes estados paroxísticos que conmovían los pliegues más íntimos de su psiquismo, al grado de hacerlos partícipes de los sufrimientos de la deidad como si fueran los suyos propios-, el fin que se perseguía era "el aniquilamiento del individuo mismo y su disolución liberadora por un sentimiento de identificación mística". (21)

Contra Aristóteles que concebía a la tragedia como "depuración patológica" (22), como **katharsis** de "dos emociones deprimentes" (23) como el "terror" y la "compasión"

(24), Nietzsche aduce que el sentido vigoroso de lo dionisiaco celebra todos los abismos y los vértigos que puedan surgir en la existencia, y pone en el centro de la escena al individuo traspasado por una vitalidad prodigiosa que lo lleva a desafiar sus límites mortales (la mesura y la sobriedad consagradas por las leyes), incurriendo ineluctablemente en la *hybris* o insolente afirmación de sí mismo por encima del orden de los dioses. Empero, el que el héroe trágico sucumba sólo contribuye a dar un tono más decisivo a la alegría de destruir (*die Lust am Vernichten*) cualquier individuación por bella y egregia que se muestre, quedando asegurado así el flujo ininterrumpido del cambio como anulación de toda permanencia.

Pero la negación exultante de cualquier viso de perdurabilidad en el existir de los mortales, no descarta en el arte trágico a la figura del dios Apolo, el cual simboliza el "deseo gozoso del ensueño" (25), el cual exige una deidad que encarne "todas las facultades creadoras de formas" (26): un "dios adivinador" (27).

Recordemos que uno de los epítetos de Apolo es el de **apotropaico**, el que conjura los males y contribuye a estabilizar el mundo humano. Para Nietzsche, Dionisos y Apolo son los nombres de una maravillosa fusión estética merced a la cual el individuo trágico (que es quien mejor encarnaría el pesimismo de la fuerza) se halla traspasado por "la fuer-

za para inventar nuevas ficciones e interpretarlas" (28), para usar aquí la acertada frase de Klossowski. Y es precisamente la producción de ficciones o simulacros desde los cuales las pulsiones llegan a jerarquizarse de un cierto modo, la que sostiene el ensueño apolíneo en el que el **principium individuationis** alcanza su esplendor más impresionante (como en el arte escultórico de Praxíteles o Fidias, por ejemplo).

Ahora bien, el **pathos** dionisiaco que trastroca los apacibles contornos del mundo de las bellas apariencias, sumergiendo al adepto en un vértice pulsional en el que su identidad termina mostrándose como una frágil máscara (**τὸ πρόσωπον** del actor) que se agrieta y se diluye en el incontenible fondo de un devenir inexorable, admite un símil con el paroxismo del "esquizo" al que se refiere Deleuze en el Anti-Edipo:

"Sólo bandas de identidad, potenciales, umbrales y gradientes. Experiencia desgarradora, demasiado conmovedora, mediante la cual el esquizo está más cerca de la materia, de un centro intenso y vivo de la materia..." (29)

El esquizo, al igual que el individuo presa del éxtasis dionisiaco, accede a tocar ese núcleo "intenso y vivo" de energía orgánica en el que el despliegue de la pluralidad de impulsos aleatorios marca la ruptura con cualquier tentativa de apropiación consciente de "lo real". Se borra toda su-

peditación al logos como discurso definitorio de los códigos gregarios. Siguiendo en este cauce de análisis, cabría plantear que si la experiencia esquizoide (similar al delirio de las ménades al celebrar los ritos de la **oribasia** y el **diasparagmos** (30)) acaece entre descargas pulsionales que no remiten más a un centro de actividad consciente como a su origen irrecusable, entonces el cuerpo sería el que estaría efectuando un acto expropiativo, merced al cual el "yo" como entidad hipostasiada quedaría privado de toda función rectora. El omnímodo locus corpóreo se revelaría así como un campo de fuerzas en tensión a través de innúmeros puntos acéntricos.

Empero, el riesgo que la experiencia esquizoide así bosquejada conlleva, estriba en que las discontinuidades o las rupturas entre un tipo de lenguaje instaurado como medio de enlace con "los otros", y el fondo pulsional refractario a todo intento ordenador perdurable a partir de significantes gregarios, pudiera terminar por escindir en forma definitiva a cualquier propuesta de **ipseidad** (simulacro de conciencia estable o relativamente fija) del cuerpo no reconocible ya como propio. Y respecto del lenguaje institucionalizado, esto sería el mayor crimen del "sujeto" (concebido como **cogito** o "yo" inobjetivo) contra sí mismo, como plantea Klossowski:

"El lenguaje institucionalizado 'me' ha enseñado que

ese cuerpo en el cual 'yo soy', era el 'mío'. El mayor crimen que 'yo' pueda cometer no es tanto quitar 'su' cuerpo a 'otro', sino desolidarizar a 'mi' cuerpo de ese 'yo mismo' institucionalizado por el lenguaje". (31)

Sin embargo, dicho riesgo es ineludible cuando el individuo precisa en virtud de una vitalidad desbordante que rebasa las categorías de interpretación legitimadas sobre "la razón" y "el cuerpo", impugnar la lógica de un poder constituido y obstaculizante. Por ende, le es imposible sustraerse al acto contestatario que haga saltar los goznes de la compleja maquinaria de los dominios y las taxonomías oficiales, pues la voluntad de fuerza (Wille zur Macht) sólo sabe imponerse el enseñoreamiento "de las condiciones y fuerzas que a pesar de todo garantizan que se dominará la situación histórica". (32)

El pesimismo de la fuerza anuncia una subversión inaplazable por parte de las individualidades vigorosas inmersas en el feroz juego de usurpaciones y simulacros de legitimación que marcan el desafortunado escenario de eso que se da en llamar historia de Occidente. Esto no debe tomarse como un vocinglero "culto a los héroes" (algo por completo ajeno a Nietzsche), sino más bien como una perspectiva que bosqueja al deseo como una fuerza que trastroca, que rige "la realidad", sin que vaya en ello algún tipo de intención o fin trascendentes. Como ha señalado Deleuze: "El deseo no

proviene de una falta, desear no es falta de algo, el deseo no remite a ley alguna, el deseo produce". (33)

La "acción" proyectada desde una individualidad desbordante, es siempre contestataria de cualquier estado de cultura en que se entronice la gregariedad. El enfrentamiento entre lo gregario y lo no gregario, entre el lenguaje como lugar de expresión del discurso lógico y la a-logicidad de lo orgánico, hace barruntarse en última instancia un reiterado montaje de "mecanismos" y de conformaciones de poder en cuyo fondo reside un golpe de dados gratuito en el que sucumben y se borran todas las identidades. Es decir, todo empeño consciente debe determinar su eficiencia a partir de rectificaciones y formulaciones ineludiblemente provisionarias de **ipseidad**, las cuales precisan asegurar una jerarquización vigorosa de la pluralidad pulsional, a fin de que se dé de manera óptima el libre juego de las condiciones de conservación y crecimiento (Erhaltung-Steigerung) de que pueda disponerse.

Empero, el riesgo que acecha siempre dentro de una óptica como la del pesimismo de la fuerza (y Nietzsche lo vivió en carne propia), es la prevalencia de los signos de una fatal inconsistencia entre la semántica de un lenguaje insaturado como común con "los otros", y el fondo pulsional cambiante, refractario a todo esfuerzo ordenador en la conciencia a partir de significantes gregarios antagónicos a la

vitalidad del cuerpo. La patología estribaría entonces en no poder desolidarizar a las pulsiones de un tipo de **ipseidad** que se mantiene a pesar de las reverberaciones dolorosas y el abrumamiento asténico.

Empero, cuando se da eficientemente el entrecruce simulacro-base pulsional, la perspectiva del pesimismo de la fuerza justificaría la subversión recurrente a la que las individualidades vigorosas no podrían renunciar, y cuyo trasfondo escénico serían las innúmeras usurpaciones y actos de brutalidad que conforman el implacable golpe de dados de eso que se da en llamar "Historia Occidental".

Acaso el **amor fati** y la glorificación a ultranza del retorno por encima de su malhadada morbilidad, hayan suscitado una última mueca convulsa y amarga en el rostro apagado del esquizo Nietzsche -en los años crepusculares de su silencio irreversible, interrumpido sólo por espasmódicos balbuceos-, ante el abrumador estruendo de un devenir "full of sound and fury, signifying nothing..." (34)

O quizás, la evocación intempestiva del éxtasis de Sils-Maria le haya provocado una postrer carcajada...

7. COMENTARIOS FINALES

En las páginas precedentes se ha bosquejado una interpretación del pensamiento de Nietzsche en la que sobresalen aquellas nociones de morbilidad (a partir del concepto médico de diátesis) y de agotamiento fisiológico como los síntomas negativos que es preciso tomar en cuenta en cualquier evaluación de los contenidos éticos que prevalecen en todo proyecto de civilización. Asimismo, la visión sacerdotal (como tipología de lo patológico) ha quedado definida como una forma de concebir al mundo que nace y revierte sobre una impotencia originaria (inhibición de las pulsiones), la cual cristaliza en categorías fundamentales para el análisis crítico como son "la mala conciencia" y "el resentimiento".

Es importante dejar sentado que el riesgo que existe cada vez que se intenta interpretar los textos nietzscheanos, estriba en sucumbir a la retórica panfletaria, o bien en incurrir en fáciles expedientes biologistas de cuño decimonónico, sobre todo respecto de la formulación del **Übermensch**, término al que nos hemos rehusado a traducir negligerentemente como "superhombre" (en virtud de estigmas ideológicos muy trillados); contrario a esto, y siguiendo a Klossowski (1), hemos dejado tal expresión abierta hacia el trasfondo abisal de un tipo de perspectiva que pronunciaría

el sentido de la existencia desde la in-humanidad. Esto último no correspondería en absoluto a las pesadillas del fascismo (con las que resulta muy socorrido asociarlo), antes bien, lo que ello anuncia es el horizonte desde el cual sería posible impugnar "valores" tenidos por inobjetables e irrenunciables, pero que hablando en rigor "no garantizan al mismo tiempo la seguridad y los medios de una realización de los fines que encierran". (2)

El cristianismo y la tradición platónico-aristotélica fundante de una ontología de la inmanencia (el sujeto que permanece inalterable en su esencia más íntima, concibiéndose el devenir como mera sucesión de accidentalidades (τὸ συμβεβηκός)), no han acertado a producir en el mundo el reino de la moral universal; lejos de ello, han servido para perpetuar ideologías de poder (la Iglesia como estado jerárquicamente organizado). En última instancia, el discurso teológico-filosófico sobre el "alma" o la mismidad inmarcesible del hombre, ha permitido instaurar canales de sujeción donde la "culpa" -ya sea como contrición en virtud de sentirse trasgresor más allá de cualquier coartada (el caso Raskolnikov), o por causa de un "vacío de autoridad" intolerable (la horda freudiana (3))- ha jugado un papel muy eficiente.

Al margen de que los propios estados valetudinarios que aquejaban a Nietzsche (cefalalgias recurrentes, astenia) ha-

yan acelerado su ruptura con la lógica de la gregariedad (que es la lógica de los significados últimos), el resquebrajamiento de la identidad ontológica que su crítica desenmascara, deja entrever una sospecha en extremo abrumadora: el desenmascaramiento exige un nuevo enmascaramiento que ordene provisoriamente aquello que precede y hace naufragar todos nuestros fines, a saber: el cuerpo y sus innumerables pulsiones.

Empero, si todos nuestros empeños humanistas fracasan desde el momento en que terminan por legitimar la brutalidad del poder que sólo sabe imponerse y enseñorearse de lo dado, al encarnar su rostro más ornamental bajo el socorrido concepto de "obras clásicas", ¿cuáles serían entonces las nuevas ficciones que cabría inventarnos una vez que estamos de vuelta de todos los desencantos? ¿Una nueva in-humanidad que nos libere de nuestra necesidad de seguirnos sintiendo depositarios de "buenas intenciones"? ¿No es esto acaso una incurable obsesión por las pesadillas? ¿O bien es preciso buscar el ideal como algo que conlleva ineludiblemente aspectos dañinos y destructivos, y justificar la existencia a pesar de todo ello?

Nietzsche nos dice que lo último es lo único que permite sacudirse el oneroso peso de siglos de trasmundo y de lógica punitiva contra el cuerpo. Empero, en virtud de nuestros incontables naufragios y vacilaciones, "como el

agotamiento llega pronto, los dispendios desordenados de energía, a los que nos compromete el empeño de romper el límite del ser, son desfavorables a la conservación" (4). Ante el tajante aserto de Nietzsche de que "nada quiere conservarse, todo debe ser sumado y aumentado" (5), habría que decir por amor a "la verdad" (y quizás sea este el único caso en que no esgrimamos el término como una flagrante y grotesca falacia), que en lo más medular de nuestro esquizoide psiquismo, somos **bestias patrimoniales**: ¿o es que acaso esto tampoco es cierto?

CITAS

INTRODUCCION

- (1) Bataille, Georges, "Sobre Nietzsche", Ed. Taurus, pág. 17, 1979.
- (2) Bataille, Georges, op. cit., pág. 17.
- (3) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Ocaso de los Idolos, pág. 340, 1962.
- (4) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Ocaso de los Idolos", pág. 409, 1962.
- (5) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Ocaso de los Idolos", pág. 409, 1962.
- (6) Aristóteles establece que " ...ἀπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα". (Met. V, 1017b 10-15, pág. 238, Loeb Classical Library, William Heinemann LTD/Harvard University Press, MCMLVI), ["...Todas estas [cosas] se dicen οὐσία puesto que no se predicán de substrato alguno, sino que de ellas [se predicán] otras [cosas]"]; respecto de la expresión τὸ τί ἦν εἶναι, afirma: "... ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό". (op. cit. Met, VII, 1029b 13, pág. 320), ["...el ser íntimo de cada cosa es aquello que se dice que es **per se**". Quedarían así definidas la **substancia** y la **esencia** respectivamente, términos ambos decisivos para

- el ulterior desarrollo del pensamiento occidental. (La traducción es mía).
- (7) Platón habla en la República de los que dependiendo por entero del mundo sensible, son incapaces de acceder a la intelección de las ideas, las cuales son el modelo (παράδειγμα) de lo real, y por ello τὸ ἀληθέστατον, es decir, lo verdadero en grado superlativo. Véase, Rep. Book VI, 484C, Tomo II, pág. 4, Loeb Classical Library, William Heinemann LTD/Harvard University Press, MCMXXXV). (La traducción es mía).
- (8) Aristóteles se refiere a la ἀλλοίωσις como un cambio cualitativo, que como tal no afecta a aquello que un ente sea esencialmente; las otras dos variedades de cambio a las que alude son de índole locativa (κατὰ τόπον), y cuantitativa (κατ' αὐξήσιν καὶ φθίσιν). Véase Physics, Book II, 192b 10-15, pág. 106 Loeb Classical Library, William Heinemann LTD/Harvard University Press, MCMXXXIX).
- (9) Wittgenstein, Ludwig, "Tractatus Logico-Philosophicus", (6.522), Ed. Alianza, pág. 182 (edición bilingüe alemán-español), 1993.
- (10) Prades Celma y Félix Vidarte, "Wittgenstein, Mundo y Lenguaje, Ed. Cíncel, pág. 113, 1990.
- (11) Wittgenstein, Ludwig, op. cit., (6.42), pág. 175. ("...la ética no resulta expresable, la ética es trascendental". pág. 177).

- (12) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 269, 1962.
- (13) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Así Habló Zaratustra", pág. 254, 1962.
- (14) Foucault, Michel, "Historia de la Sexualidad", Siglo XXI, págs. 76-77, 1978.
- (15) "La Revolución Francesa (la historia en sus textos)", recopil. de Fernando Prieto, Ediciones Istmo, S.A. pág. 82, 1989.
- (16) "Juvenal and Persius", The Loeb Classical Library, William Heinemann LTD (London) / Harvard University Press (Cambridge, Massachusetts); Juvenal, Satire I, (75), pág. 8, MCMLVII. ["Es a sus crímenes a lo que (los hombres) deben sus placenteros jardines y palacios, sus magníficas mesas y sus copas de antigua plata con caprinos relieves"] (esta traducción perifrástica es mía).
- (17) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III; "Así Habló Zaratustra", pág. 369 y sig, 1962.
- (18) Klossowski, Pierre, "Nietzsche y el Círculo Vicioso", Ed. Seix Barral, pág. 198, 1973.
- (19) Klossowski, Pierre, op. cit., pág. 199.

- (20) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Así Habló Zaratustra", pág. 290, 1962.
- (21) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Así Habló Zaratustra", pág. 294, 1962.
- (22) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Así Habló Zaratustra", pág. 369 y sig.
- (23) Gruyter, Walter de, "Nietzsche Briefwechsel", Berlin-New York, Dritte Abteilung, Zweiter Band, 1885-1889, pág. 756, 1975.
- (24) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Ecce Homo", pág. 661, 1962.
- (25) Rimbaud, Arthur, "Poésies, Un saison en enfer, Illuminations" Éditions Gallimard, véase "Le Bateau Ivre", pág. 49, 1984. ["conozco los cielos estallando en fulgores"] (la traducción es mía).

1. LA SOSPECHA CONTRA LOS PRINCIPIOS LOGICOS

- (1) Klossowski, Pierre, "Nietzsche y el Círculo Vicioso", Ed. Seix Barral, pág. 69, 1973.
- (2) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 192, 1962.
- (3) Klossowski, Pierre, op. cit., pág. 60.
- (4) Klossowski, Pierre, op. cit., pág. 52.

- (5) Deleuze, Gilles, "Nietzsche et la philosophie", Presses Univ. de France, pág. 6, 1962. ["...cantidades de fuerza 'en relación de tensión' unas con otras"] (la traducción es mía).
- (6) Gruyter, Walter de, "Nietzsche Briefwechsel", Berlin-New York, Dritte Abteilung, Erster Band, pág. 3, 1975. (la traducción es mías).
- (7) Klossowski, Pierre, op. cit., pág. 66.
- (8) Shakespeare, William, "Macbeth", Signet Classic, Penguin Books USA INC, New York, Act V, Scene V, pág. 124, 1987. ["... un cuento narrado por un idiota, lleno de sonido y de furia, y sin significado alguno] (la traducción es mía). Estas duras palabras las profiere Macbeth al enterarse de la muerte de Lady Macbeth, quien encuentra su fin presa de una delirante locura.
- (9) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 191, 1962.
- (10) Die Fragmente der Vorsokratiker-griechisch und deutsch Von Hermann Diels-Kranz, Erster Band/WEIDMANNSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, pág. 231. B3, 1951. "...denn dasselbe ist Denken und Sein ["pues lo mismo es pensar y ser"] (la traducción al español es evidente de suyo).
- (11) Diels-Kranz, op. cit., B6, pág. 233, "...denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe..." (la traducción al español es mía).

2. LA IMPUGNACION DEL CRITERIO DE VERDAD

- (1) Klossowski, Pierre, "Nietzsche y el Círculo Vicioso", Ed. Seix Barral, pág. 186, 1973.
- (2) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 194, 1962.
- (3) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Más Allá del Bien y del Mal", pág. 461, 1962.
- (4) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Más Allá del Bien y del Mal", págs. 461-462, 1962.
- (5) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Ocaso de los Idolos", pág. 404, 1962.
- (6) Plato, "Phaedo", The Loeb Classical Library, (Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus), William Heinemann LTD London/Harvard University Press (Cambridge, Massachusetts); (118), pág. 402, MCMXL. [versión bilingüe griego-inglés].
- (7) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 604, 1962.
- (8) Esta ciencia (ἐπιστήμη) suprema o filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία), es en rigor la ciencia del "en sí", según la célebre definición aristotélica: "Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ' αὐτὸ". ["Hay una ciencia que contempla al ente en tanto que tal, y a las

determinaciones fundamentales del mismo en tanto que en sí]. (Met, IV, 1003a, pág. 146, Loeb Classical Library, William Heinemann LTD/Harvard University Press, MCMLVI). (La traducción es mía).

- (9) Derrida, Jacques, "De la Gramatología", Siglo XXI, pág. 26, 1971.
- (10) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Más Allá del Bien y del Mal", pág. 463, 1962.
- (11) Bataille, Georges, "Sobre Nietzsche", Ed. Taurus, pág. 32, 1979.
- (12) véase pág. 14 de la **INTRODUCCION** en relación con la cita (20) de la misma.
- (13) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "Correspondencia", pág. 614, 1962.
- (14) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Así Habló Zaratustra", pág. 246, 1962.
- (15) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Así Habló Zaratustra", pág. 247, 1962.
- (16) Klossowski, Pierre, op. cit., pág. 70.

3. **EL ETERNO RETORNO**

- (1) Bataille, Georges, "Sobre Nietzsche", Ed. Taurus, pág. 26, 1979.

- (2) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 607 y sig, 1962.
- (3) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 36, 1962.
- (4) Deleuze, Gilles, "Nietzsche et la philosophie", Presses Univ. de France, pág. 77, 1962.
- (5) Derrida, Jacques, "De la Gramatología", Siglo XXI, pág. 91, 1971.
- (6) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Ecce Homo", pág. 699, 1962.
- (7) Kierkegaard, Soren, "Temor y Temblor", Ed. Losada [ver texto completo], 1962.
- (8) Klossowski, Pierre, "Nietzsche y el Círculo Vicioso", Ed. Seix Barral, pág. 44, 1973.
- (9) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "Correspondencia", pág. 599-600 [Carta a su hermana, marzo 1885], 1962.
- (10) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", pág. 159, 1962.
- (11) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Así Habló Zaratustra", pág. 369, 1962.
- (12) Goethe, Wilhelm, "Fausto", Rei México Ediciones (Letras Universales), traducción de José Roviralta, Segunda Parte, Acto Primero, pág. 290, 1994.

- (13) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 460, 1962.
- (14) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Así Habló Zaratustra", pág. 445, 1962.
- (15) véase INTRODUCCION, pág. 12 y sig.
- (16) sobre la compasión (Mitleid), véase Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Tomo III, "Así Habló Zaratustra", "El más feo de los hombres", 1962.
- (17) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Más Allá del Bien y del Mal", pág. 569, 1962.
- (18) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo II, "Tratados Filosóficos", pág. 321, 1962.
- (19) Klossowski, Pierre, op. cit., pág. 182.
- (20) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "Correspondencia", pág. 479, 1962.
- (21) Klossowski, Pierre, op. cit. pág. 106.
- (22) Deleuze, Gilles, op. cit. pág. 52.
- (23) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 241, 1962.
- (24) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 360, 1962.

4. EN TORNO A LA MASCARADA DEL NIHILISMO

- (1) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 19, 1962.
- (2) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 600 y sig, 1962.
- (3) Kojève, Alexandre, "La Antropología y el Ateísmo en Hegel", Ed. Pléyade, pág. 219, 1962.
- (4) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 263, 1962.
- (5) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 264, 1962.
- (6) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 604 y sig, 1962.
- (7) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 34, 1962.
- (8) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Así Habló Zaratustra", pág. 236, 1962.
- (9) Deleuze, Gilles, "Nietzsche et la philosophie", Press Univ. de France, pág. 167, 1962.
- (10) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 355, 1962.

- (11) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 604, 1962.
- (12) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 607, 1962.
- (13) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 607, 1962.
- (14) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 604, 1962.
- (15) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 633, 1962.
- (16) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 482, 1962.
- (17) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 477, 1962.
- (18) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 477, 1962.
- (19) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 480, 1962.
- (20) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 484, 1962.
- (21) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 484, 1962.
- (22) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 483, 1962.
- (23) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 484, 1962.

- (24) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Anticristo", pág. 489, 1962.
- (25) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 330, 1962.
- (26) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 244, 1962.
- (27) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 33, 1962.
- (28) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Más Allá del Bien y del Mal", págs. 489-490, 1962.
- (29) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Más Allá del Bien y del Mal", pág. 545, 1962.
- (30) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 617, 1962.
- (31) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 619, 1962.
- (32) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 619, 1962.
- (33) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 631, 1962.
- (34) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", págs. 637-638, 1962.

- (35) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 635, 1962.
- (36) Baudelaire, Charles, "Les Fleurs du Mal", Poésie/Éditions Gallimard, LXXXIII, L'Héautontimorouménos, pág. 110, 1972. "Soy la llaga y el cuchillo / Soy la bofetada y la mejilla / Soy los miembros y la rueda / La víctima y el verdugo" (la traducción es mía).
- (37) Pascal, Blas, "Pensées", GF Flammarion, Article VIII, "Les fondements de la religion chrétienne", pág. 206, 1976. ["...la religión cristiana, la cual estriba propiamente en el misterio del Redentor, quien uniendo en sí mismo ambas naturalezas -la humana y la divina-, ha sustraído a los hombres de la corrupción del pecado para reconciliarlos con Dios en su divina persona". (La traducción es mía).

5. EL NIHILISMO COMO ATEISMO REACTIVO

- (1) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", págs. 108-109 (párrafo entero), 1962.
- (2) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", págs. 108-109 (párrafo entero), 1962.
- (3) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", págs. 108-109 (párrafo entero), 1962.

- (4) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 606, 1962.
- (5) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 606, 1962.
- (6) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", págs. 108-109, 1962. (párrafo entero).
- (7) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", págs. 108-109, 1962. (párrafo entero).
- (8) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", pág. 161, 1962.
- (9) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", pág. 161, 1962.
- (10) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Ocaso de los Idolos", pág. 410, 1962.
- (11) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", págs. 108-109, 1962. (párrafo entero).
- (12) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 36, 1962.
- (13) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Más Allá del Bien y del Mal", pág. 469, 1962.

- (14) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", págs. 108-109 (párrafo entero), 1962.
- (15) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Ocaso de los Idolos", pág. 286, 1962.
- (16) Klossowski, Pierre, "Nietzsche y el Círculo Vicoso", Ed. Seix Barral, pág. 198, 1973.

6. EL PESIMISMO DE LA FUERZA

- (1) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 23, 1962.
- (2) Heidegger, Martin, "Sendas Perdidas", Ed. Losada, págs. 187-188, 1960.
- (3) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 26, 1962.
- (4) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Ocaso de los Idolos", pág. 340, 1962.
- (5) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 271, 1962.
- (6) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 271, 1962.

- (7) Heidegger, Martin, op. cit., pág. 191.
- (8) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 606, 1962.
- (9) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Genealogía", pág. 606, 1962.
- (10) Klossowski Pierre, "Nietzsche y el Círculo Vicioso", Ed. Seix Barral, pág. 154, 1973.
- (11) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 241, 1962.
- (12) Heidegger, Martin, op. cit., pág. 195.
- (13) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, IV, "Ocaso de los Idolos", pág. 286, 1962 (donde se hace referencia al "criminal de gran estilo").
- (14) Heidegger, Martin, op. cit., pág. 181.
- (15) Heidegger, Martin, op. cit., pág. 181.
- (16) Derrida, Jacques, "De la Gramatología", Siglo XXI, pág. 26 y sig. 1971.
- (17) Heidegger, Martin, op. cit., pág. 177.
- (18) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo III, "Gaya Ciencia", págs. 108-109 (párrafo entero), 1962.
- (19) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, "Ocaso de los Idolos", pág. 340, 1962.

- (20) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "El Origen de la Tragedia", págs. 87-88, 1962 (los corchetes son míos).
- (21) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "El Origen de la Tragedia", pág. 43, 1962.
- (22) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "El Origen de la Tragedia", pág. 106, 1962.
- (23) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "El Origen de la Tragedia", pág. 106, 1962.
- (24) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "El Origen de la Tragedia", pág. 106, 1962.
- (25) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "El Origen de la Tragedia", pág. 45, 1962.
- (26) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "El Origen de la Tragedia", pág. 45, 1962.
- (27) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo V, "El Origen de la Tragedia", pág. 45, 1962.
- (28) Klossowski, Pierre, op. cit., pág. 191.
- (29) Deleuze-Guatari, "El Anti-Edipo", Barral Editores, pág. 27, 1973.

- (30) "Dioniso, en efecto, experimentó la influencia del 'chamanismo'. Este hombre-dios, que gusta de vivir en Tracia y en Asia, es un maestro ilusionista; es capaz de metamorfosearse cuando quiere, de aparecer simultáneamente en varios sitios, entrar en trance y comunicar su delirio a sus fieles... bajo esta fabulación ... se disclernen los rasgos de los ritos dionisiacos: la **oribasía**, es decir, el retiro a la montaña a fin de celebrar orgías sagradas, y la laceración de la víctima sacrificial o **diasparagmos**". (Historia de las Religiones, Siglo XXI, Tomo II, pág. 328 y sig, 1988.
- (31) Klossowski, Pierre, "Sade, Mi Prójimo", Buenos Aires, Sudamericana, págs. 41-42, 1970.
- (32) Heidegger, Martin, op. cit., págs. 187-188.
- (33) Deleuze-Guatari, op. cit., pág. 33.
- (34) Shakespeare, William, véase cita (8) del capítulo 1. **LA SOSPECHA CONTRA LOS PRINCIPIOS LOGICOS**, en la pág. 103 del presente trabajo.

7. COMENTARIOS FINALES

- (1) véase pág. 12 de la INTRODUCCION.
- (2) Heidegger, Martin, "Sendas Perdidas", Ed. Losada, pág. 186, 1960.
- (3) Freud, Sigmund, "Moisés y la religión monoteísta", Ed. Losada, pág. 165 y sig, 1990., donde se alude a cómo el originario "sistema patriarcal halló su fin en una

insurrección de los hijos que se unieron contra el Padre, vencíéndole y devorándole".

- (4) Bataille, Georges, "Sobre Nietzsche", Ed. Taurus, pág. 58, 1979.
- (5) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, Tomo IV, "Voluntad de Dominio", pág. 263, 1962.

BIBLIOGRAFIA

- (1) Aristotle, "Metaphysics", The Loeb Classical Library, William Heinemann LTD (London)/Harvard University Press, MCMLVI.
- (2) Aristotle, "Physics", The Loeb Classical Library, William Heinemann LTD (London)/Harvard University Press, MCMXXIX.
- (3) Bataille, Georges, "Sobre Nietzsche", Ed. Taurus, 1979.
- (4) Deleuze, Gilles, "Nietzsche et la philosophie", Presses Univ. de France, 1962.
- (5) Deleuze-Guattari, "El Anti-Edipo", Barral Editores, 1973.
- (6) Derrida, Jacques, "De la Gramatología", Siglo XXI, 1971.
- (7) Diels-Kranz, "Die Fragmente der Vorsokratiker-griechisch und deutsch", Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951.
- (8) Foucault, Michel, "Historia de la Sexualidad", Siglo XXI, 1978.
- (9) Gruyter, Walter de, "Nietzsche Briefwechsel", Berlin-New York (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari), 1975.
- (10) Heidegger, Martin, "Sendas Perdidas", Ed. Losada, 1960.
- (11) Kierkegaard, Soren, "Temor y Temblor", Ed. Losada, 1960.
- (12) Klossowski, Pierre, "Nietzsche y el Círculo Vicioso", Ed. Seix Barral, 1973.
- (13) Klossowski, Pierre, "Sade, Mi Prójimo", Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

- (14) Kojève, Alexandre, "La antropología y el ateísmo en Hegel", Ed. Pléyade, 1985.
- (15) Ovejero y Maury, "Nietzsche, Obras Completas", Ed. Aguilar, 1962.
- (16) Pascal, Blas, "Pensées", GF Flammarion, 1976.
- (17) Plato, "Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus", The Loeb Classical Library, William Heinemann LTD (London) / Harvard University Press (Cambridge Massachusetts), MCMLX.
- (18) Plato, "Republic", The Loeb Classical Library, William Heinemann LTD (London)/Harvard University Press, MCMXXXV.
- (19) Prades Celma/Vidarte Félix, "Wittgenstein, Mundo y Lenguaje", Ed. Cincel, 1990.
- (20) Wittgenstein, Ludwig, "Tractatus Logico-Philosophicus", Ed. Alianza, 1993.