

10 NIETZSCHE

10 03 Coloquio ROYAUMONT

**Jorge Manzano sj,
Apuntes para clase
Versión 2012**

Guadalajara, Jalisco, México

VII Coloquio filosófico internacional de ROYAUMONT 4 - 11 de julio, 1964

Nietzsche. Cahiers de Royaumont, Philosophie, VI. Minuit, 1967, Paris.

Cahiers de Royaumont respeta la manera diversa de cada conferencista de citar los *Póstumos*.

En mis citas a los textos de Nietzsche uso las siglas que adopté en 10 02 Textos.

Las anotaciones entre [] son anotaciones mías. Pongo **en negrita** los textos citados de Nietzsche, que aparecen en Nietzsche II, Textos, de estos APUNTES.

Las páginas señaladas al inicio de cada conferencia son las del Cahier Royaumont.

Estos APUNTES están preparados como material de trabajo para los estudiantes de universidad que por primera vez estudian a Nietzsche. Considero clásico este coloquio. Grandes especialistas sostuvieron conferencias y debatieron entre sí. Me tomé la licencia de preparar un resumen de los temas filosóficos en ese Coloquio, y de traducir el resumen al español. Comienzo con un miniresumen de la Apertura, a cargo de Gueroult. Las conferencias y debates han sido muy útiles en mis talleres sobre Nietzsche.

ÍNDICE

Martial Gueroult	Apertura	2
Henri Birault.	<i>La felicidad en Nietzsche</i>	3
Karl Löwith.	<i>Nietzsche y su tentativa de recuperación del mundo</i>	10
Jean Wahl.	<i>Orden y desorden en el pensamiento de Nietzsche</i>	21
Gabriel Marcel.	<i>Nuestro punto de interrogación</i>	28
Michel Foucault.	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	35
Gianni Vattimo.	<i>Nietzsche y la filosofía como ejercicio ontológico</i>	42
Pierre Klossowski.	<i>Olvido y anámnesis en la experiencia vivida del eterno retorno de lo mismo</i>	49
Jean Beaufret.	<i>Heidegger y Nietzsche: El concepto de valor</i>	58
Gilles Deleuze.	<i>Sobre la voluntad de poder y el eterno retorno</i>	65

Martial Gueroult

pp. 9-10.

APERTURA

Sitúa al Coloquio bajo el signo de las Tres Metamorfosis.

La filosofía de Nietzsche, con toda su potencia de destrucción va, hasta el último momento al ideal de afirmación y de gozo, casi de felicidad (o bienaventuranza).

LA FELICIDAD EN NIETZSCHE ¹

Henri Birault pp. 13-44 ²

La tradición nietzscheana señala tres nociones fundamentales: superhombre, eterno retorno y voluntad de poder, pero hasta hoy ha quedado oscuro su significado y orden. En todo caso ninguno de ellos parece tener relación directa con la noción de felicidad [*béatitude* = *Seligkeit*]. Por una parte, el eterno retorno es el *terminus a quo* de la voluntad de poder; por otra, el eterno retorno da a la voluntad de poder la gran exaltación del sentimiento de fuerza para crear al superhombre (cf. vp 1060). El poco advertido preguntará cómo sería posible conciliar la *quietud* de la felicidad con la noción de superación sin límites que evocan el eterno retorno y la voluntad de poder. El advertido sabe que la voluntad de poder no se refugia en el *amor fati* ni en el eterno retorno para llegar a un descanso sabático. “Soy enemigo de todas las doctrinas que tengan ante la vista un fin, un descanso, un sábado de sábados” (xii, 132). ¿Por qué esta *Feindseligkeit* (enemistad) contra la *Seligkeit*?

Felicidad se opone a dicha [*bonheur* = *Glück*]. La dicha tiene que ver con la [buena] suerte, la fortuna, lo accidental [parece coincidir con la eudemonía]. La felicidad en cambio no quiere verse expuesta a los golpes de la fortuna, al estupor y desgarramiento que provocan la dicha y la desdicha; quiere ya reposar en la certeza del *unum necessarium*, un solo amor, un solo Dios, una sola fe: se escapa, ya no es de aquí; y así dice *no* a la vida; es un fenómeno de fuga y resentimiento. Nietzsche opone el gozo del creador a la sonrisa de Buda; la risa loca de Diónysos al hombre de la felicidad [pasiva]; el superperhombre al espíritu de fe. La voluntad de poder no tiene orillas ni ancla, no pide, sino *da sentido*; engendra dioses porque ya no hay Dios.

Sin embargo, intentemos lo imposible: elucidar una cierta noción de felicidad en Nietzsche. No citaré todos los pasajes en que Nietzsche habla positivamente de la felicidad, sino sólo un trozo de los *Póstumos*, parece que del tiempo 1882-84: -“¿Qué debo hacer para llegar a ser feliz?” – “Eso no lo sé, pero yo te digo: sé feliz, y entonces haz lo que quieras” (xii, 2, 274).

Un discípulo pregunta lo que no sabe. El que pregunta es infeliz; y quiere ser feliz. Esa pregunta ha nutrido todas las religiones y todas las filosofías que conocemos, que quieren calmar el sufrimiento de donde ellas proceden, al precio de un sacrificio, de un sufrimiento más profundo. Hay sufrimiento; pero no debería haber; y en la *otra* vida no habrá. Esta voluntad ávida de sentido es una voluntad que dice *no* a la vida. Rebelión o resignación, en todo caso se trata de resentimiento. Notemos que esta voluntad de aniquilamiento no es una nada de voluntad: el hombre prefiere la voluntad de la nada, a la nada de la voluntad (**GM III 28**). La respuesta del maestro tiene una parte de ignorancia socrática (metafísica), y la otra de profetismo (tipo evangelio), que anuncia la buena nueva; metafísica y evangelio de artista.

¹ *Béatitude* puede traducirse como bienaventuranza o como felicidad.

² *Póstumos* citados según la edición Kröner.

La metafísica es la ciencia ontológica del ser inmutable, de la esencia eterna de toda la ciencia onto-teológica de los primeros principios y de las primeras causas, es la ciencia católica de la *omnitudo realitatis* [la totalidad de la realidad]. La parte evangélica es una afirmación que no tiene nada que ver con la especulación filosófica. ¿Hay que escoger entre una y otra? Más bien debemos recordar que Nietzsche quiere remanejar la *forma* de la metafísica y la *forma* de la religión, de manera que acaba por destruir aun la posibilidad de la alternativa mencionada. Dice Nietzsche que la voluntad de poder es la esencia del mundo; y, también, una nueva fijación de la noción de vida (vp 617); el último hecho (*Faktum*) al cual nos podemos remontar; esto es, la última instancia que tenemos para saber sobre la vida. La esencia aquí, como se ve, no está en el corazón de las cosas, no tiene nada de eidético ni de ontológico, sino que es la *imposición* de un sentido, una apreciación o estimación humana; una vista, una perspectiva (cf. vp 556). En cuanto al hecho: los hechos no hablan solos, hay que hacerlos hablar nuestro lenguaje.

Pensar la esencia como sentido, la substancia como instancia, y el hecho como hecho, haría posible un acercamiento entre metafísica y evangelio. Lo que la esencia pierde, la palabra (que en el fondo es voluntad) lo recupera. La buena nueva configura una cierta verdad, sin fundamento, pero no sin valor. El decir más prosaico es poético porque en el fondo es acción y creación; da forma a lo informe, sentido a lo que no lo tiene; es creación a partir del nihilismo. Nombrar las cosas toca a los señores, que mandan con su sola palabra. El superhombre es el sentido de la tierra, pero hace falta que la voluntad *diga* este sentido.

¿Qué es el sentido? El último residuo de la esencia en una filosofía nihilista; es un cierto “querer decir” que damos a las cosas, pero que nos hace falta decir para que sea; es la dirección hacia donde las cosas van. Los filósofos verdaderos dicen: “esto debe ser” (**BM 211**). Será de todas maneras, pero no podrá ser sino la fuerza de esta voluntad que habla. La palabra que dice el sentido se relaciona con la voluntad, no con la razón; es *logos* imperativo, amparándose con los *deka logoi* del Decálogo. Por otro lado, esa voluntad no es arbitraria. No es plenamente voluntad de poder sino cuando ama lo necesario. La voluntad perfecta se libra de los caprichos del deseo amando el *Fatum*, no un “destino a la turca”. El filósofo auténtico es César con el alma de Cristo.

Sobre la respuesta. La felicidad a que quiere llegar el hombre desdichado es lo que Nietzsche llama el estado ideal de la pereza (*der Idealzustand der Faulheit*). Los hiperbóreos se burlan de las tierras prometidas. Por naturaleza son demasiado felices, demasiado virtuosos para no sentir la pequeña tentación de hacerse immoralistas y aventureros; curiosos de explorar el laberinto y conocer al Minotauro (xvi p.439-40). La naturaleza rica y segura de sí no se ocupa de saber si será bienaventurada, sino que se ocupa de las cosas; es acción, deseo.

El cristianismo no es sino la hipocondria romántica de quienes no tienen piernas sólidas. “Sé feliz, y entonces haz lo que quieras”. En la perspectiva antigua (Platón, Hegel), el deseo, la voluntad, el amor, la acción, el trabajo, todo eso provenía de la infelicidad, de la indigencia, de la necesidad, esto es, de la *negatividad*. Y la felicidad se presentaba como el llenar ese vacío, como el relax de esa tensión; lo que quiere decir que el querer era, en el fondo, querer ya no querer. Diciendo “sé feliz”, Nietzsche se muestra más impaciente.

Dicha y felicidad se identifican aquí a partir de otra identificación; el fatalismo supremo con el azar y la actividad creadora (“Inocencia del Devenir”, tomo II, p. 492): “y entonces haz lo que quieras”. A partir de la felicidad todos los deseos quedan como santificados. Y no se trata de facilidad; el precepto es más estricto que las antiguas morales; no se abre la puerta a todos los deseos; la cierra a cuanto se ha llamado amor, deseo o voluntad que provengan de la desdicha, de la indigencia, de la envidia, del odio. El *amar* cambia de forma. No se trata de desear otras cosas, o las mismas cosas por otros motivos, sino de desear, de otra manera, todas las cosas, materiales y espirituales, buenas o malas, para nosotros o para los demás. El mandamiento del maestro no es ni hedonista ni quietista; no le dice “haz no importa qué”; ni “ya no hagas nada”; sino que de la plenitud de su felicidad pueden salir todos los deseos y acciones que le plazcan. El deseo tiene como origen la riqueza y no la pobreza; la acción viene de la dicha y no de la desdicha; la felicidad es inicial y no terminal.

¿Cuál deseo? En Zaratustra es *el gran deseo*, el que quiere dar y no tomar, agradecer y no pedir, bendecir y no suplicar. Este deseo quiere la eternidad, pero ¿qué eternidad? No la que esté por encima del devenir, sino la eternización del instante. El hombre feliz ha hecho las paces con la realidad, feliz con lo que es. Quiere que este instante retorne tal cual en su fugacidad misma, una eternidad de veces (El fragmento que comentamos es contemporáneo de la época en que Nietzsche concibió la doctrina del eterno retorno).

Notemos: Creación más bien que acción (acción entendida en términos de negatividad platónica, hegeliana, marxista o sartreana). Para Nietzsche lo que llamamos acción procede del descontento y del odio; la creación, del amor y gratitud a todo lo que es. El deseo que quiere la eternidad es un deseo creador, la forma lúdica y artística de la voluntad de poder. El amor deviene *amor fati*. En la felicidad dionisiaca, la necesidad se reconcilia con el azar, la eternidad con el instante, el ser con el devenir; todo fuera del tiempo y de sus mediaciones. A la recapitulación en que el devenir se acerca al ser, Nietzsche la llama “cima de la contemplación” (vp 617).

PANEL

Heimsoeth En Nietzsche se encuentra una voluntad de superabundancia, de ser un conjunto de contrastes, una verdad que es una verdad de contradicción.

Birault Complejidad de riquezas, superabundancia, sí; contradicción, no me parece. A mí y a Deleuze nos parece que el pensamiento de Nietzsche repugna con las contradicciones. Hay jerarquía, pero no dialéctica de contradicciones. Hay escala de valores, discontinuidad de un escalón a otro, pero los escalones superiores necesitan de los inferiores. Se da el tema de la distancia, no el de oposición.

Heimsoeth No hablo de oposición, por ejemplo entre amo y esclavo sino de oposiciones que se llevan en el corazón. Una gran personalidad es contradictoria en sí misma. El ideal de Nietzsche ¿no es el alma de Cristo con la fuerza de César?

Roos Confirmando la exposición de Birault: “llegar a ser feliz” se opone a “sé feliz”. Lo primero es la consumación de un camino a la felicidad eterna en el más allá cristiano. Lo segundo opone la felicidad terrena ya aquí y ahora. Por otro lado se oponen “hacer”, a “haz”. Para el discípulo, el hacer, la actividad humana es algo preparatorio, condición sometida al “debo”. En la respuesta de Zaratustra el hacer es el sentido mismo de la vida. Y sobre todo se oponen el “debo” y “lo que quieras”. Las oposiciones irónicas y polémicas de este género son constantes en el *Zaratustra* y en los *Póstumos* de este período.

de Gandillac Mi observación es filológica y filosófica. Birault, al comenzar, Usted nos indicó que la felicidad (*Seligkeit*) se oponía a la dicha; sin duda Usted pensaba en *Glück*, que implica cierta idea de [buena] “suerte”. En la segunda parte Usted volvió al término *dicha*, sin indicarnos de qué dicha se trataba. En los textos citados a continuación, me pareció que *dicha* estaba tomada en el sentido de *felicidad*. ¿A qué término alemán correspondía? Hegel distingue nítidamente: *Glück*, *Glückseligkeit*, *Seligkeit*. Convendría adoptar un sistema riguroso de traducción; respectivamente; suerte, dicha, felicidad.

Birault Soy muy sensible a lo dicho. Habría que tomar los textos uno por uno. Lo que quise mostrar era la reconciliación del azar y de la felicidad, no por una necesidad escondida en el seno del azar, sino por la afirmación gozosa de un azar que, en su pura contingencia, acaba por unirse a la pura necesidad del hecho. Como dijo Nietzsche: “El fatalismo extremo es en el fondo idéntico al azar y a la actividad creadora” (xii, p.405)

Gueroult Que podamos llegar a la verdad es un postulado al cual, según Nietzsche, ya no podemos creer. Hay una mala fe, que es la creencia en la verdad; pero ¿esta creencia no es una condición de la búsqueda de buena fe? Entonces somos creadores en cuanto somos, al mismo tiempo, hombres de fe, y hombres no de fe. Hay una ambigüedad entre la buena fe, la mala fe, y la mala fe necesaria para la buena fe. Entonces no habría oposición entre el hombre de fe y el escéptico. Pero Usted nos decía que el escéptico, y no el hombre de fe, era el creador.

Birault Es un problema difícil. Para Nietzsche no hay verdad en las cosas. Si el hombre piensa que hay verdad en las cosas, está en el error puro y simple. La voluntad de descubrir una verdad que residiera en las cosas es, ciertamente, una forma de la voluntad de poder, pero representa, por así decir, la impotencia de la voluntad de potencia.

Gueroult Eso es.

Birault La verdadera forma de la voluntad de poder, en el conocimiento, es la que quiere legislar, esto es, imponer un sentido a las cosas, en lugar de descubrir en las cosas un sentido inmanente. Pero esto puede rebotar. Nietzsche quiere decir la verdad sobre la verdad, y esto es que no hay otra verdad que la que hacemos, o sea que para nada hay verdad. Por eso la noción de valor substituye la de verdad. Para Nietzsche ni siquiera se debería hablar de errores, pues tal cosa nos vuelve a remitir a la verdad; si hablamos de errores es por razones terapéuticas, para curarnos de una creencia. Nietzsche habla de una nueva forma de escepticismo, viril, guerrero, y de la reconciliación entre el espíritu escéptico y el heroico.

Granier Nietzsche dice que Hegel puso patas arriba los hábitos de la lógica, y que hay una promesa de verdad en esta doctrina (SA V, 357). Es un texto a meditar. Me parece que Birault y Deleuze expulsan demasiado aprisa la contradicción. La voluntad de poder tiene como principio el acto de superarse; si me supero, hay una tensión entre el yo que supera y el yo superado. ¿No es una contradicción? Subrayo que “superación de sí” es una expresión hegeliana. Otra pregunta. Dijo Usted que Nietzsche reencontraba el cristianismo en la medida en que quería restablecer la felicidad. Pero hay que subrayar que el Dios atacado por Nietzsche es el Dios dominado por la concepción moralizante del mundo. ¿Puede hacerse un paralelo con Kierkegaard, en que hay una superación del estadio moral hacia el religioso? Cae la epidermis moral, pero se reencuentra a Dios más allá del bien y del mal.

Birault No creo que baste despojar al Dios cristiano de su epidermis moral para encontrar al Dios de Nietzsche. Y yo no vería suficientemente oportuna esa relación entre Kierkegaard y Nietzsche. El Dios de Nietzsche es del todo diferente del Dios Cristiano. La laceración de Diónysos es del todo diferente de la crucifixión de Cristo. Yo trataría de pensar la noción de desgarramiento fuera de la idea de contradicción u oposición. Yo no veo por qué no habría superación fuera de la negación. Dice: Nietzsche: “Toda negación es cosa de Penía, de la indigencia” (xiii, 416) [*Penía*, penuria es citada en el *Banquete* de Platón]. En lugar de proceso dialéctico tenemos metamorfosis en Nietzsche.

Granier En Nietzsche la negación tiene a menudo un aspecto de trabajo creador. El hombre se desgarrar, vuelve sus instintos contra sí mismo; Nietzsche habla entonces de *negación*, negación que eleva al hombre del yo animal al yo espiritual. (GM I, 6; II, 16)

Deleuze Los textos citados por Granier, y otros muchos, conciernen al hombre del resentimiento, de la mala conciencia, lleno de negatividad, que Nietzsche denuncia.

Kelkel No creo que se pueda eliminar el *no* de la filosofía de Nietzsche. Quizá el ideal sea la afirmación, pero a cada instante hay negaciones.

Birault Ciertamente hay en Nietzsche algo decididamente destructor. Por ejemplo: “Hablo de una gran síntesis del creador, del amante y del destructor” (xiv 2, 116). El problema es cómo interpretar el tema de la destrucción. Las divergencias de que se ha hablado -Deleuze y yo de una parte, y ciertas intervenciones de otra- creo que van por aquí: Unos piensan que la afirmación no puede obtenerse sino a base de negaciones; Deleuze y yo pensaríamos más bien que toda negación se hace a partir y en función de una afirmación.

Baroni No creo ser infiel a Nietzsche llevando el debate al terreno de la psicología. Se ha visto que el extremo fatalismo corresponde con la aguda conciencia de liberación; que la desdicha extrema corresponde a una felicidad. Es extraño que en el proceso del inconsciente profundo, según Jung, todo principio llevado a su extremo engendra su contrario. Tal proceso psicológico es frecuente en Nietzsche.

Por otra parte, en el “Descubrimiento de la Persona” como la describe Charles Baudouin, el hombre se constituye por una serie de metamorfosis tales que cuando se llega a un estadio superior, los otros no son negados, sino de alguna manera integrados. Al estadio final Jung lo llama Autó [*Selbst, soi, ipse, mismidad*], muy cercano a Nietzsche.

Wahl Primera observación. Nietzsche critica la verdad, aun la idea de *hecho*. Pero es embarazoso que diga a menudo: “el hecho es que...”, o “es cierto que...”, o “la verdad es que...” Está lleno de verdades, así, en plural. Aunque niegue la verdad es difícil decir que según él no hay verdades.

Segunda observación. Me pregunto si no hay profundas contradicciones en el pensamiento de Nietzsche. No concibo al superhombre, ni siquiera al hombre superior, si no contiene contradicciones. Me pregunto si Usted no ha ido demasiado lejos al reaccionar contra ciertas formas de hegelianismo.

Además, me hubiera gustado que Usted nos iluminara sobre las relaciones entre inocencia y pureza. No puede haber impureza sino teniendo gran conciencia de la pureza. Nietzsche quiere la inocencia, pero no quiere que esta inocencia sea pura.

Birault Para acreditar la inocencia y desacreditar la pureza, Nietzsche invoca la noción de irresponsabilidad. Creo que la irresponsabilidad es lo que hace la inocencia. De ahí el tema del niño; el niño puede ser inocente y cruel, malvado y reidor.

Demonbynes ¿No concebía Nietzsche la verdad no sólo como relativa, sino también como cambiante? Parecía una en el instante en que no la quería tener. Inmediatamente después ya no era la suya, y ya no era verdad. En seguida tenía otra verdad.

Birault Más que verdad cambiante creo que Nietzsche presentaba la verdad como tentativa (*Versuch*). Ensayar con la verdad, y hacer de la verdad un ensayo.

Boehm ¿Qué concluye Usted sobre la relación entre felicidad y voluntad de poder? La primera parece una distensión; la segunda, una tensión. La voluntad de poder es voluntad de mando, y parece ser la realidad; la felicidad, meramente un ideal.

Birault Así es. Sin embargo, me parece que hemos de rectificar la noción de voluntad de poder, para despojarla de lo que pudiera tener de crispado; se trata de poder, de dominio, pero el verdadero dominio implica en Nietzsche la serenidad, no la tensión. Por su lado, la felicidad, como dije, no se reducía al reposo contemplativo, sino que era un principio de creación. Y no olvidemos que la verdadera felicidad, para Nietzsche, es todavía *querer*, y no solamente aceptar, que lo que es sea, y sea una eternidad de veces. En la cúspide, la felicidad y la voluntad de poder plenamente creadora se unen en la forma nietzscheana, no estoica, del *amor fati*. No es seguro que la noción de voluntad de poder sea la última palabra de Nietzsche. De hecho no publicó ningún libro bajo ese nombre.

Boehm Su pensamiento se concluye con la noción de felicidad.

Birault En todo caso la noción de felicidad es más profunda.

Beaufret La noción de voluntad de poder aparece tardíamente en Nietzsche. La de felicidad es anterior. Aun el eterno retorno es anterior. ¿Cómo entonces decir que el pensamiento de Nietzsche no está del lado de la voluntad de poder?

Gueroult En el texto que cité esta mañana, me parece que Nietzsche define así su tercer y último estadio: la gran decisión, el instinto del creador, la gran responsabilidad, el derecho de actuar, *vivir el gozo en toda ocasión*. Entonces no parece que la felicidad sea noción anterior.

Roos Habrá que esperar la edición crítica que preparan nuestros colegas italianos.³ Hacia 1955 me interesaban la aparición y desaparición de ciertos términos. Me di cuenta de que la palabra *eterno retorno* no aparecía en ningún manuscrito después de 1886-1887; y que *voluntad de poder* desaparecía también a fines de 1887. La palabra *superhombre* ya no aparecía después del *Zarathustra*. Todos los fragmentos que fueron integrados en el libro llamado *Voluntad de Poder*, a propósito del superhombre y del eterno retorno, son contemporáneos del *Zarathustra*. (Cf. R. Roos, *Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication*, Revue philosophique, avril-juin 1956); *Elisabeth Förster-Nietzsche ou la sœur abusive*, Études germaniques, octobre 1956).

Goldmann ¿De dónde viene la palabra *superhombre*? Por lo pronto aparece en un texto de Goethe (las primeras palabras del espíritu, cuando se le aparece a Fausto). Sólo que Goethe escribió en tiempos en que la Revolución había dado esperanzas de libertad, de un mundo nuevo; y Nietzsche escribe cuando esas esperanzas se habían desvanecido. Otra nota es que no comprendo la diferencia entre construcción y destrucción. Como si fuera posible afirmar valores sin destruir lo que se opone.

Birault ¿Puede decirse que Nietzsche es humanista? La originalidad de Nietzsche está en su independencia con respecto a la filiación humanista. Es claro que si uno quiere crear algo, ha de oponerse a otra cosa. Pero el punto está en si uno ha de *pensar* la creación a partir de la negación. Hegel lo hizo, pero uno no está obligado a ser hegeliano. Vimos que Nietzsche habla de la gran síntesis de creador, amante y destructor. La negación en Nietzsche es desbordada por una afirmación inicial y suprema. Este desbordamiento no es una *Aufhebung* hegeliana. En Nietzsche la negación es el *medio* impuro y demasiado humano de la afirmación, pero nunca su impulso ni su principio, ni su fin. Considero que Nietzsche piensa el *no* a partir del *sí*, y no al revés. Si acaso, Nietzsche sería espinosista, y no hegeliano: “¡Estoy asombrado, encantado! Tengo un predecesor, ¡y quién! Yo casi no conocía a Spinoza ... Mi soledad se transformó al menos en dos” (Carta a Overbeck, 30 julio 1881). Jamás Nietzsche mostró tal entusiasmo ni por Hegel ni por ningún hegeliano.

³ Ahora ya publicada, como advertimos en la Introducción general de estos APUNTES.

NIETZSCHE Y SU TENTATIVA DE RECUPERACION DEL MUNDO

Karl Löwith⁴ pp. 45-84

La doctrina nietzscheana de la muerte de Dios, con el nihilismo que de ella brota y que pide que el hombre marcado por el cristianismo se supere hasta el superhombre; su teoría del mundo viviente que es voluntad de poder que se quiere a sí misma y el eterno retorno de lo mismo, no son tesis filosóficas en el sentido tradicional de la palabra, sino la *tentativa* de establecer una nueva alianza con el mundo del que nos separó el cristianismo al triunfar sobre el culto pagano del cosmos. La relación interna entre *la muerte de Dios, el superhombre y el mundo que se quiere a sí mismo*, no es tematizada como tal por Nietzsche, sino que la expresa en forma alegórica y fragmentaria.

Se comprende, porque Nietzsche, con la *voluntad de verdad* osó cuestionar la verdad misma. Los filósofos anteriores, aun los escépticos, *poseían la verdad*. “Nosotros no la poseemos” (xi, p.159). “Nada es verdadero [ni Dios; y entonces], todo está permitido” (xii p.406.410; xiii 361; xiv 413ss).

El hombre no sabe ni desembarazarse de la trascendencia cristiana, ni reintegrarse al mundo circular de los griegos. Por eso Nietzsche, al estilo de la época moderna y de las aventuras de Leonardo y Cristóbal Colón, hace experiencias, tentativas (los filósofos del futuro serán *tentadores*), como navegante sobre el océano desconocido. “Una filosofía experimental anticipa las posibilidades del nihilismo radical, no para contentarse con la negación, sino que quiere abrirse camino hasta la afirmación dionisiaca del mundo; la afirmación del eterno ciclo. El estado supremo es el *amor fati*”. “Diónysos es un Dios tentador”. Aparentemente se habla de la epifanía de un dios griego, pero en realidad se expresa el mundo recuperado, divinamente perfecto, el dionisiaco, tal como era antes del cristianismo.

Ya a los 19 años, Nietzsche había afrontado la pregunta decisiva: o Dios o el mundo. “El hombre se emancipará de cuanto antaño lo estrechaba; ni hace falta romper los lazos, pues de pronto caen como por encantamiento”. Nietzsche se decidió contra el Dios bíblico, y contra la metafísica o mundo más allá de origen platónico cristiano. Antes de terminar el *Anticristo* escribe: “En este día de gracia, el primer día del año 1 (30 de septiembre 1888 del falso calendario)”. Habla del destino (*fatum*) ya en sus dos disertaciones a los 18 años *Destino e Historia, Libertad y Destino*. No hay historia sino donde hay hombres de acción y de querer. El destino, por oposición al libre albedrío, designa la necesidad natural del “ser así y no de otro modo”.

⁴ Los *Póstumos* se citan según la edición Kröner.

Del primer texto: “Tal tentativa no requiere semanas, sino toda una vida, pues ¿cómo podrían sueños adolescentes destruir la autoridad de dos milenios, ficciones inmaduras desdeñar una religión que ha cambiado la historia y aportado tantos goces y tantos sufrimientos?” (se anunciaba ya la obra de quince años después, *Humano, demasiado Humano*). ¿Cuál es el sentido de todo el sistema de la moralidad humana y de su historia, en el seno del universo infinito? ¿Qué significa el hombre que quiere y se inventa fines, en el conjunto de la naturaleza y del tiempo? La voluntad histórica podría conciliarse con el destino ineluctable a condición de que la voluntad libre no fuera otra cosa que “la potencia más alta del destino”. Una historia que incluyera el evento es algo imposible para el hombre; quizá no para un superhombre. Queda abierta la pregunta de si todo no es sino un reflejo de nuestra manera de vivir el mundo, o si no somos sino un reflejo de la vida del mundo. Nietzsche responde a esta pregunta en el último fragmento de la *Voluntad de Poder*, en que evoca la imagen de una doble reflexión oponiendo su propio espejo al espejo dionisiaco del mundo. La voluntad, que primero se dirige contra el destino, se convierte en la necesidad libremente aceptada y querida del *amor fati*, destino contra destino. El hombre es un muchacho del universo heraclíteo, que entra, destruyendo y creando, en el juego creador del mundo: “Juego del mundo, juego imperioso, que combina el ser y el aparecer; ¡la eterna insensatez nos mete a su juego!” [¿Cita de Heráclito?]

Para recuperar este mundo es menester la metamorfosis del espíritu (*Zaratustra*, libro I): Camello, o tú debes, León o yo quiero, Niño o yo soy (cf. vi 125; xii 412; xvi 328. En *Zaratustra* falta una expresión correspondiente al tú debes y al yo quiero). El *tú debes* proviene, para el camello, del cristianismo y de todo ideal ascético. Con el *yo quiero* el león se convierte en señor de sí mismo, y se manda a sí mismo lo que él quiere. El *yo soy* del niño es un primer movimiento sin comienzo ni fin: el niño, propiamente hablando, no *quiere* nada, no tiene ni deseo ni aversión, sino que vive en la libertad del *juego de la creación*, y recupera su mundo. Este niño tiene relaciones polémicas con el mensaje cristiano del reino de Dios, al cual sólo entran quienes son confiados y crédulos como los niños; y relaciones positivas con el niño del mundo heraclíteo, que destruyendo y creando juega inocentemente sobre la playa. Es *olvido* porque vive todo entero en el presente (cf. CI II), sin recordar ni echar de menos lo que era irremediable, sin esperar lo que pudiera traer el futuro.

La muerte de Dios anuncia *el principio de la voluntad* que en el hombre se quiere a sí misma. En el *desierto de su voluntad*, el hombre prefiere querer la nada antes que no querer. La muerte de Dios significa la resurrección del hombre hecho responsable de sí mismo. En la cumbre de esta libertad, la voluntad de la nada (nihilismo) se transforma en voluntad del eterno retorno de lo mismo: (*amor fati*). Tres figuras ilustran este camino: El *viajero* y su sombra simboliza el avance hasta el umbral de la nada; *Zaratustra*, sobrehumano, pero que todavía no llega a su meta, y *Diónysos*, con cuya actitud se acepta de golpe la totalidad del Ser y del tiempo, actitud suprema en la existencia, más allá del bien y del mal, pero no más allá de bueno y malo.

“¡Yo te amo, Eternidad!” se exclama repetidas veces al final de la 3ª parte y en la 4ª parte del *Zaratustra*. No es la eternidad del Dios bíblico (*æternitas*) fuera del tiempo antes de la creación del mundo, sino un tiempo eterno (*sempiternitas*), el ciclo eterno de nacimiento y de muerte, en que la permanencia del *ser* y el cambio del *devenir* no son sino una sola y misma cosa.

Descartes parte de la duda. Nietzsche no ve la posibilidad de este camino hacia la certeza; sino que funda su propia certeza, en el camino hacia la verdad, al despertarse como niño, esto es, olvido y recomienzo, no de la duda, sino del juego de la creación. Esta nueva certeza permite a Zaratustra “precipitarse voluptuosamente en brazos del azar” poniendo en duda, radicalmente, la duda moderna de Descartes. Descartes duda estar en la verdad, pues *podiera* ser que Dios [un genio maligno] lo engañara; y por eso le hace falta probar la existencia de Dios para garantizar su certeza. Según Nietzsche Dios no es simplemente objeto de duda, sino que ya murió. El punto de arranque cartesiano tiene fundamentos cristianos, y no lleva a la certeza del mundo original.

Es de interés el primer esbozo de Nietzsche sobre *La verdad y la mentira en sentido extramoral* (x 189; xv 3ss) en que da al mundo el privilegio absoluto. Para Nietzsche, la condición humana no requiere una solución trascendente; sino que conduce a una aporía, porque no hay paso, de la verdad en sentido extramoral, o sea, en sentido cósmico, a la verdad en el sentido moral, humano. “En apartado rincón del cosmos érase una vez un pequeño planeta en que animales inteligentes inventaron el conocimiento; fue el minuto más orgulloso y mentiroso de la historia; pero no fue sino un minuto. Después de algunos suspiros de la naturaleza, el astro se apagó, y los animales inteligentes murieron...” El hombre vive aislado en su *islote de conciencia*, y arrojado en el mundo natural, pero *la naturaleza perdió la llave* que permitiría tener acceso a ella. Entonces el hombre arregla el mundo a su gusto, fija verdades universalmente válidas, convencionales y conservadoras de la vida, que no son sino ilusiones.

En un proyecto para la *Voluntad de Poder*: “Va quedando claro el contraste entre el mundo que veneramos y el mundo en que vivimos. Nos toca o desembarazarnos de nuestras adoraciones o suprimirnos a nosotros mismos. Esta última solución es el nihilismo”. En *El Ocaso de los Ídolos* habla Nietzsche del fin del más grande error; pero con la doctrina de Zaratustra termina la oposición entre el mundo verdadero y el mundo de las apariencias.

Cómo el *mundo verdadero* pasó a ser una fábula:

- 1.- El mundo verdadero es accesible al hombre sabio, al virtuoso; él es ese mundo (perífrasis de la frase “Yo, Platón, yo soy la verdad”).
- 2.- El mundo verdadero es inaccesible de momento, pero está prometido al sabio y virtuoso (la idea se hace más refinada e insidiosa).
- 3.- El mundo verdadero es inaccesible, indemostrable, pero aun imaginado es un consuelo, un imperativo (o sea, el viejo sol, pero escondido por la niebla del escepticismo. La idea se hace sublime y pálida, nórdica, digna del pensador de Königsberg).
- 4.- El mundo verdadero, ¿inaccesible? En todo caso *desconocido*. Por tanto ni consuela, ni salva, ni obliga (aurora gris, primer bostezo de la razón, canto del gallo del positivismo).
- 5.- El mundo verdadero, una idea que no es útil para nada, que no obliga a nada, superflua, refutada, hay que echarla a la basura (claridad del día. Platón se pone rojo de vergüenza; los espíritus libres arman una batahola del diablo).
- 6.- Ya nos deshicimos del mundo verdadero. ¿Qué mundo nos queda? ¿El de las apariencias? ¡No! Al deshacernos del mundo verdadero nos deshicimos también del mundo de las apariencias. Medio día; fin del más grande error; apogeo de la humanidad. ¡*Incipit Zaratustra!*” [comienza Zaratustra].

Nietzsche piensa juntos platonismo y cristianismo, porque la fe cristiana adoptó la filosofía griega, en concreto la neoplatónica, para elaborar su teología.

Ya no es necesario suprimirnos porque no podemos ni descubrir ni realizar el mundo ideal en nuestro mundo real. La frase final podría formularse así: Yo, Nietzsche-Zaratustra, yo soy la verdad del *mundo*, porque he sido el primero, por encima de la historia del más grande error, que ha descubierto el mundo de antes de Platón. No quiero otra cosa que este mundo del eterno retorno, mundo que ya no me es ajeno, que es mi ego y mi destino. Me quiero eternamente renovándome, quiero ser como un anillo en el gran anillo del mundo, mundo que se quiere a sí mismo.

La voluntad de poder es el intento de una *nueva interpretación del mundo*, y una interpretación del ser humano bajo el nombre de *voluntad de poder* que designa la espontaneidad de toda vida. El anillo de los anillos no es la obra de un Dios ni de un hombre, sino que existe, simplemente. Nada deviene, nada perece; o mejor: deviene, perece; pero nunca ha comenzado a devenir ni a perecer; sino que se conserva en el devenir y en el perecer; vive de sí mismo; sus excrementos son su alimento (vp 1066). Su existencia no tiene ni finalidad ni fin encima ni fuera de él; o sea, no tiene *sentido*. Su título de nobleza es que existe *por azar*, pero un azar tan grandioso que absorbe al azar llamado *hombre*. La nueva concepción del mundo de Nietzsche existe en dos versiones que difieren en la conclusión. Una acentúa el ser del mundo como *voluntad de poder*; la otra como *eterno retorno*:

“Sabén Ustedes lo que es el mundo para mí? Se lo presentaré en mi espejo: Una cantidad determinada de energía, sin principio ni fin, que no se consume, sino que se transforma, integrada en un espacio determinado sin vacíos. En cuanto juego de fuerzas es a la vez uno y múltiple, un océano de fuerzas que refluyen sobre sí mismas, que del juego de contradicciones retornan al deleite de la unidad; que se bendice a sí mismo como lo que eternamente se renueva sin hastío ni cansancio. Tal es mi mundo dionisiaco de la eterna autocreación, y autodestrucción, el misterio de la doble voluptuosidad, mi más allá del bien y del mal sin fin, a no ser que un anillo no se tenga buena voluntad a sí mismo. Este mundo es la voluntad de poder, y nada más. Ustedes mismos son esta voluntad de poder, y nada fuera de ella” (xvi p. 401ss)

Y la variante del final: “A no ser que un anillo no tenga buena voluntad para girar siempre en su vieja órbita, alrededor de sí mismo. ¿Quién es tan lúcido para percibirlo sin desear haber perdido la vista? ¿Tan fuerte para poner su propia alma frente a este espejo? ¿Su propio espejo frente al espejo de Diónyosos? ¿Su propia solución al enigma de Diónyosos? Y quien fuera capaz ¿no debería hacer algo más? ¿Aliarse al anillo de los anillos, con la promesa de su propio retorno, al anillo de la eterna autobendición y autoafirmación?” (xvi p.515).

En la primera versión el problema del querer el eterno retorno se expresa en la imagen de la reflexión recíproca de la estructura del mundo y de la autonomía del comportamiento; y recibe una apariencia de solución: que el mundo se quiera a sí mismo, sin cesar y siempre; está pensado a partir del eterno retorno; y la voluntad humana entra también al círculo.

En la segunda versión, se ve que la voluntad de poder del hombre es idéntica con la del mundo, y se disimula el problema del querer el *fatum*. La fórmula lapidaria que define la vida como voluntad de poder, lejos de mostrar que el ciclo siempre renaciente es la ley universal de la vida, denuncia la situación histórica de Nietzsche. ¿No ha pensado la naturaleza de todas las cosas a partir de un superhombre que impondrá su dominio sobre tierra y será el sucesor de Dios? Nietzsche da un significado *cósmico* a la voluntad de poder, más que reservarla a la sola voluntad humana. De su parte, la doctrina del eterno retorno, aparte de su aspecto cosmológico, guarda un sentido antropológico, esto es, moral, lo que nos impide considerarla como una doctrina del todo coherente y sin deficiencias (Cf. la obra del autor *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1956, p.86ss). Hasta qué punto una voluntad que se da fines es inadecuada para caracterizar el movimiento ciego del mundo, lo muestran las reservas que hace Nietzsche en los textos mencionados. Define el movimiento cósmico como voluntad, pero añade: “a no ser que”. ¿Cómo afirmar, a no ser en sentido impropio, que un movimiento circular persiga un fin, que un *anillo* se tenga buena voluntad a sí mismo? No se emplearía de manera sensata la palabra *voluntad* si se desconocen la intención y la finalidad.

Sin embargo, toda metafísica del querer se inspira del modelo de la teología cristiana, que pone al origen una voluntad creadora, que por amor al hombre hizo el mundo. Lo decisivo para el pensamiento bíblico es la relación de la voluntad de Dios a la voluntad humana [cf. doctrina escolástica de las relaciones]. El hombre está hecho para cumplir la voluntad de Dios, y su pecado consiste en afirmar el propio querer. “*Nemo credit nisi volens et voluntas est quippe in omnibus motibus*” [Nadie cree sino queriendo; y hay voluntad en todos los movimientos]. En esta definición agustiniana del hombre, *appetito, velle, amare* [deseo, querer, amar] forman una trinidad. Lo propio del hombre es el deseo de felicidad, la voluntad, el amor. “*Tota vita christiana sanctum desiderium est*” [Toda la vida cristiana es un deseo santo]. La vida terrestre no tiene por principio un mundo eterno, sino la esperanza de un “todavía no”, de un “*pervenire ad id quod nondum est*” [llegar a lo que todavía no es], emparentado con la fe. (Ag. *De Trin.* XIV 7, 10; *De civ.* DEI XIV 6.7).

Esta teología de la voluntad-deseo-amor se conservó, bajo formas diversas hasta la metafísica de la voluntad en Schelling, Schopenhauer y Nietzsche, quien no renuncia a definir al hombre y al mundo como voluntad, cuando niega, para afirmar el ciclo del universo, la intencionalidad y la finalidad a la voluntad cósmica. Es de interés hacer notar que ningún griego hubiera podido, como Nietzsche, hacer la pregunta anticristiana: “¿Saben Ustedes lo que es el mundo *para mí?*”

Eliminadas la voluntad e intención divinas, de un orden moral del universo (viii p. 389), éste se manifiesta como era al origen: más allá del bien y del mal. Que el hombre exista, un *fatum*. Nadie es responsable. Si el hombre existe en el todo del mundo, y fuera del mundo no hay nada que pueda medirlo ni evaluarlo, llegamos a la gran liberación, de toda falta y de todo fin. Nosotros salvamos el mundo por sí mismo, al contrario de lo que dice Agustín, cuando dijo que Cristo liberó al mundo *de sí mismo* (OI, Los cuatro grandes errores, 8; cf. xiv p.219; xvi p. 201.409).

Con Nietzsche, el A-teísmo del siglo XIX se realiza con el reconocimiento del mundo en cuanto mundo, sin dejar de ser en ello mismo a-Teísmo.

Así habló Zaratustra se presenta como un quinto evangelio, el anticristiano. Había sido pensado como el pórtico para el edificio inacabado de la *voluntad de poder*. La muerte de Dios reclama la superación del hombre actual hacia el superhombre, y hace posible la recuperación del mundo. El antiguo Papa, que con la muerte de Dios se había quedado sin trabajo, llama a Zaratustra “el más pío de todos los impíos”. La primera consecuencia de la muerte de Dios es el nihilismo, pues el hombre ya no tiene sentido ni fin. Ya no hay respuesta al porqué de la existencia del hombre. Para continuar a vivir es indispensable el paso hacia el superhombre, que substituye el dogma cristiano del Hombre-Dios, el superhombre del pasado (cf. Löwith, *Von Hegel Zu Nietzsche* p.345ss). El quinto evangelio nos salva del *Salvador*; y la tentativa de asimilar el hombre al carácter universal de la vida del mundo reemplaza a la *Imitación de Cristo*. El hombre sería despreciable si se hundiera en el nihilismo; ha de vencer a Dios y a la nada. Tendrá que llegar un día, el de las campanas que anuncian el Medio día, que devuelve a la tierra su objetivo y al hombre su esperanza; el anticristo y antinihilista (vii p.396). El superhombre es el sentido de la tierra. Adiós a los mundos metafísicos y a toda esperanza de un reino celeste. Hay que ser fieles a la tierra.

Los animales de Zaratustra son el águila y la serpiente: altivez y sabiduría se levantan contra la humildad de la resignación del cordero dispuesto al sacrificio. Y no se trata del “ya se arreglarán las cosas” (otra forma de la resignación), sino del “haz lo que quieras”, pero hay que saber querer. El cristianismo se expandió por un debilitamiento de la voluntad. Quien no soporta su propio querer busca refugio en una fe ajena: otra voluntad le dirá lo que debe hacer.

Sin embargo, la muerte de Dios, en tanto que da origen al nihilismo, crea cierta serenidad filosófica (primer aforismo del libro V del *Saber Alegre*), pues a pesar de las tinieblas en que uno queda sumergido, uno se siente aliviado del fardo *tú debes*. “Nosotros, los espíritus libres, nos sentimos como iluminados por una aurora nueva, una especie de consuelo, de serenidad, de ánimo; y nuestro corazón desborda gratitud, asombro, presentimiento, espera. Nuestros barcos pueden volver a zarpar al peligro; todo riesgo es permitido al pionero del conocimiento; nuestro mar se nos vuelve a abrir en su inmensidad”.

El nihilismo significa que todo es vano, igual, vacío. “Sin duda hemos cosechado; pero ¿por qué nuestros frutos se han podrido? Nuestro vino se convirtió en veneno, el mal de ojo desechó nuestros campos y nuestros corazones; aun el mar se retiró; el piso amenaza desaparecer, pero el abismo se rehusa a tragarnos. ¿Dónde hay un mar para ahogarse? Nuestra queja resuena más allá de monótonos pantanos”. Más tarde, cuando Zaratustra hubo superado el nihilismo, el manantial seco se convierte en “manantial de eternidad” en que todas las cosas han sido bautizadas, y el mar en que Zaratustra quería ahogarse se convierte en el mar de las fuerzas en flujo y reflujo del mundo dionisíaco, descrito en el último fragmento de la *voluntad de poder*, en que se refleja el alma de Zaratustra. La muerte de Dios, por sobre el nihilismo, abre el camino de redescubrimiento del mundo.

La parábola del insensato (SA III 125) que va anunciando la muerte de Dios, incita a quienes fueron creyentes que han perdido la fe sin querer dejar de ser religiosos, a encontrar un sentimiento que les es familiar: *ausencia de Dios y de dioses, noche del mundo, estar perdido, abandono, olvido del ser*. Heidegger piensa que Nietzsche, con estas palabras *de profundis* ha invocado también a Dios, pues a sus ojos Nietzsche no es “un ateo ordinario”, sino “el único creyente del s. XIX”. En qué haya creído no lo dice Heidegger. En todo caso el ateísmo era un problema para Nietzsche. ¿Decidirse por un Dios nuevo? ¿por la divinidad del cosmos? ¿por un mundo decididamente ateo? Podría ser equívoca la frase con que termina *Ecce Homo*: “Diónysos contra el Crucificado”. El ateísmo de Nietzsche es la impiedad (*Gottlosigkeit*) de un hombre que ha invocado un “Dios desconocido”. Para deshacer el equívoco no basta citar el pasaje en que Nietzsche declara no haber tenido, personalmente, “dificultades propiamente religiosas”. En los escritos posteriores al *Zaratustra* (destinados a comentarlo) se desenmascara la esencia de toda religión como siendo de naturaleza puramente moral y psicológica. Si recordamos que Nietzsche no veía en la *convicción* un argumento en favor de la verdad, sino más bien contra ella, ponemos en duda la convicción que él tenía de su misión.

Que en el *Anticristo*, su último ataque al cristianismo se muestre tan apasionado y radical, se explica tal vez porque no se sentía escuchado, y elevaba la voz, exagerando, y se hacía “el comediante de su propio ideal”. Es significativo que Overbeck, el testigo más cercano de las exaltaciones y mascaradas de Nietzsche, creyera siempre que la locura de Nietzsche era simulada, hasta que los sucesos de Turín le quitaron toda esperanza. *Zaratustra* mismo no es sino un viejo ateo “no cree en los dioses antiguos ni en los nuevos; dice que podría creer, pero no creerá, que se comprenda bien”. xvi p.381).

Para comprender el sentido de su ateísmo hay que tener en cuenta varios puntos:

- 1.- En Nietzsche mismo “el instinto religioso, esto es, *el instinto creador de dioses* se suscita a veces fuera de propósito” (xvi p.380).
- 2.- En nuestro mundo, el Dios *humanitario* no puede ser demostrado.
- 3.- Nietzsche rechaza categóricamente tanto al Dios moral, juez de los hombres, el del Antiguo Testamento, como al Dios crucificado, salvador, del Nuevo Testamento. Recordar las blasfemias de *La fiesta del asno*.
- 4.- El único Dios en cuyo nombre hablaba Nietzsche, es Diónysos, símbolo de “la más elevada afirmación del mundo, de la más completa transfiguración de la existencia que jamás hayan sido proclamadas sobre la tierra” (vp 1051), mientras que el Dios cristiano es “la más grande objeción contra la existencia”; “el Dios en la cruz, una maldición de la vida; mientras que Diónysos descuartizado es una promesa de vida” (vp 1052). Los misterios dionisiacos celebran, en la voluntad de procreación sexual, el eterno retorno de la vida natural. Por eso el símbolo sexual era para los griegos el símbolo respetable por excelencia. Ha sido el cristianismo, por su resentimiento contra la vida, el que ha hecho de la sexualidad algo impuro.

El único Dios que reconoce Nietzsche no es un dios mítico, sino *el mundo dionisiaco* que se renueva eternamente, y que es una voluntad cósmica de autoconservación y de autoexaltación. “Alejemos de Dios los conceptos de bondad y de sabiduría supremas: Dios es el más alto poder ¡esto basta! De aquí se sigue todo, de aquí se sigue *el mundo* (vp 1037). Dios es la misma cosa que el mundo, que es voluntad de poder. “No Dios, no fin, sino una energía finita” (vp 595). El mundo en que vivimos es impío, inmoral, inhumano (SA V 346), pero, nuestro punto de interrogación: ¿qué quiere decir *inhumano* con respecto a la totalidad del universo? Para decirlo sería menester “que el hombre fuera la medida del mundo, que el hombre fuera juez del mundo. Bastaría poner *hombre* y *mundo* separados por la sublime pretensión de la pequeña palabra y, para provocar nuestra hilaridad”.

Nietzsche no sólo se levanta contra el Dios cristiano, la moral y los ideales secularizados del cristianismo, sino que se pronuncia por el mundo amoral, con que termina el ateísmo. *Ateo* es, en efecto, una expresión anacrónica. Los ateos de los ss XVII y XVIII, los libre pensadores combatidos por Bossuet, se irguieron apasionados contra la creencia religiosa dominante y tuvieron que luchar para liberarse, y hacer de su increencia una profesión de fe. Para los críticos de la religión del s. XIX esa tarea era más fácil, por más que hubiera inconvenientes de tipo social y político, como lo muestra la suerte de B. Bauer, de D.F. Strauss y de Feuerbach. En fin, Nietzsche habla del triunfo del *ateísmo científico, abstracción hecha de su voluntad de verdad*. Este residuo de ideal es el ideal mismo en su fórmula más rigurosa, espiritualizada, esotérica, sin recubrimiento; o sea, que no es residuo, sino el núcleo del ideal; la catástrofe de un adiestramiento del instinto de verdad (vii 480). Feuerbach negó a Dios, el sujeto. Nietzsche niega también los atributos mismos: bondad, amor, piedad... A las virtudes cristianas del amor de Dios y del prójimo, Nietzsche opone otras virtudes, o valores transvaluados: voluptuosidad, deseo de poder, egoísmo, más allá del bien y del mal, el principio universal de incorporación y acrecentamiento como voluntad de poder (vp 702).

La vanidad, demasiado humana, que tiene su origen histórico en la creencia que le inculcaron al hombre que era imagen de Dios, ha perturbado el *texto original* de la naturaleza humana, ha impedido que el hombre se reconozca como naturaleza (vii p.190). El hombre moderno, postcristiano, no tiene acceso directo a la naturaleza a través de la percepción e investigación científica, sino sólo a través de la experiencia que tiene de su propio yo como existencia corporal. Para una filosofía de *la existencia*, del *para sí*, la naturaleza no aparece sino en los impulsos, deseos y sensaciones de la existencia corporal, mientras que la *otra* naturaleza fuera de nosotros y *en sí* nos provoca la náusea, como en *La Náusea* de Sartre. “Rosas, nieve y océanos, todo lo que florecía termina por marchitarse. No hay sino dos cosas: la nada y el yo marcado” (G. Benn).

Pero aun la experiencia del propio cuerpo se nos impide después de que los sistemas filosóficos postcristianos transformaron el sentido del ser propiamente humano en un *scio me vivere* [sé que vivo] (Agustín); en un *cogito me cogitare* [pienso que yo pienso] (Descartes); en un *yo* que acompaña mis representaciones (Kant); en la *autoconciencia* del espíritu que es para sí (Hegel); en el *para sí* de la existencia (Sartre), o en *Dasein* [ser ahí] (Heidegger). Esto es, la naturaleza es pensada como fuera de nosotros; la naturaleza no sabe nada sobre sí misma.

Nietzsche establece una distinción entre el Yo autoconsciente [*Selbst, Autó, Ipse, mismidad*] y el Yo corporal; éste, más original, domina “la gran razón del cuerpo”. Los depreciadores del cuerpo no conducen al superhombre. Aludiendo a la tercera metamorfosis, en el trozo *Los depreciadores del cuerpo* se proclama: “Yo soy cuerpo y alma”, dice el niño; ¿y por qué no hablar como los niños? El avisado sabe: “Cuerpo, lo soy todo entero; el alma no es sino una palabra para designar una parte del cuerpo. El cuerpo es una gran razón, guerra y paz, rebaño y pastor. Tu pequeña razón es instrumento de tu cuerpo”. Los sentidos y el espíritu son instrumentos, juguetes; detrás de ellos está el Autó. Es éste el que busca con los ojos de los sentidos, que escucha con las orejas del espíritu; es él quien escucha y busca, quien compara, somete, conquista, destruye, reina, y es señor del yo. Las numerosas observaciones y análisis de la realidad y del inconsciente, que abundan en los escritos de Nietzsche, no sólo atestiguan la intuición del psicólogo y del moralista; sino que son parte del esfuerzo por reinstalar al hombre en la naturaleza. Y esto mucho antes de que Freud hablara del inconsciente. “Leibniz descubrió que la conciencia no es sino un accidente de la representación, no su atributo esencial; que no representa sino un estado particular (quizá enfermizo)” (SA 357). La vida entera sería posible sin estarse viendo, por así decir, en un espejo (SA 354).

Panel

Birault Löwith nos dijo que la eternidad de que habla Nietzsche no es una eternidad fuera del tiempo, como la del Dios bíblico, sino un tiempo perpetuo. A mí no me parece que Nietzsche piense la eternidad como un tiempo ilimitado. Recuerdo este bello texto: “El amor de la vida es casi lo contrario del amor de una larga vida. Todo amor verdadero se ocupa del instante y de la eternidad, no de la longitud”. Además, Nietzsche da extrema importancia a las nociones de devenir y revenir. ¿Cómo conjugar estos aspectos? Habría que hacer la distinción kantiana del devenir numérico y de la temporalidad fenoménica. Brevemente: Nietzsche quiere salvar el instante, la eternidad, el devenir, la vida, pero no el tiempo. No quiero que esta hora se prolongue, sino que se repita una infinidad de veces.

Mi segunda observación lleva una intención opuesta. Yo no diría que Löwith establece una gran diferencia entre la eternidad cristiana y la nietzscheana, sino al contrario, que acerca demasiado a Nietzsche con el cristianismo. A propósito de mi conferencia Löwith me hacía notar que Nietzsche privilegiaba la creación con respecto a la acción; y concluía que Nietzsche tomaba la noción cristiana, que no es griega, del Dios creador. Sin embargo, creo que la creación nietzscheana es muy diferente de la bíblica; por decir algo, la creación nietzscheana tiene carácter maternal, por oposición al carácter paternal en el cristianismo.

Boehm Löwith, según Usted, el fenómeno de la *voluntad* sería algo humano; la voluntad de poder como *Gesamtcharacter des Lebens* [carácter del conjunto de la vida] sería antropomórfico; entonces la visión nietzscheana del mundo se ligaría a una metafísica de la voluntad de origen cristiano, con sabor demasiado moderno. Me pregunto si tal análisis no nos hace caer en la trampa que se quería evitar, esto es, *oponer “hombre y mundo”*, pues parece admitir un status privilegiado del hombre con respecto al mundo. En lo que toca a la conciencia, Usted nos hizo notar que Nietzsche remite a la monadología de Leibniz. Esta monadología señala igualmente la dirección de una representación demasiado humana de la voluntad.

Taubes

La interpretación de Nietzsche que Löwith nos ha propuesto desde sus primeros trabajos (*Nietzsche*, 1935; *De Hegel a Nietzsche*, 1945) ha contribuido a que Nietzsche haya sido tomado en serio como filósofo. Nietzsche no es sistemático; pero Löwith nos ha mostrado que todos los fragmentos y aforismos nietzscheanos contienen un tema fundamental: “La tentativa de recuperar el mundo”. Sólo que quedan oscuros los principios o postulados que guían a Löwith. Me pregunto cuál sería la conclusión. Ninguna síntesis podría superar la contradicción de fondo entre la voluntad de poder y el eterno retorno. El eterno retorno no puede ser *querido*. Es imposible poner un común denominador a la flecha futurista del superhombre y a la rueda del eterno retorno. La interpretación tan sabia de Heidegger no aclara nada. Esta contradicción ¿no nos fuerza a dejar el terreno que pisa Nietzsche? Löwith da la impresión de elucidar esta contradicción en la perspectiva misma de Nietzsche. Comparte con Nietzsche el teologomenon *Dios ha muerto*, y saca idénticas conclusiones: hay que suprimir no sólo el sujeto Dios, sino también todos los predicados que se le atribuyen, para interpretar hombre y mundo a partir de ellos mismos. El *yo* y la *autoconciencia* deben ser considerados como ilusiones. Yendo más lejos que Nietzsche, Löwith propone eliminar del vocabulario las expresiones *voluntad de poder* y *voluntad* en general. Al igual que Nietzsche, Löwith borra dos mil años de historia después de Platón y del cristianismo, y quiere resucitar la experiencia *natural* del mundo de los presocráticos jónicos, en particular de Heráclito.

Esta idea proviene del instinto de verdad que, quitada la máscara, aparece con los rasgos del espíritu científico, esto es, de la conciencia atea. O sea, si he comprendido, Löwith retorna a la Antigüedad, retorno que ha denunciado como ilusión en Nietzsche. ¿Puede el hombre postcristiano apropiarse el mundo pagano pero sin dioses? El cosmos pre-platónico o pre-cristiano ¿no llevan la marca de una época de la historia, al igual que el cosmos platónico o cristiano? ¿Es posible que el muchacho de Heráclito nos sirva de hilo conductor para interpretar nuestro mundo histórico? Se dice que la experiencia moderna resulta del vuelco platónico cristiano; ¿no se podría sin embargo concluir que las vías están abiertas a la inocencia de un mundo que regresa eternamente sobre sí mismo? ¿Puede el hombre hacerse niño en el sentido nietzscheano? ¿Se puede abandonar el sentido único del tiempo histórico por el anillo revolvente del tiempo cósmico?

La realización del ateísmo es un evento post-cristiano: está condicionado por el vuelco platónico cristiano, y pone a la luz la verdad como hecho del hombre. Este paso de la modernidad de avanzada, retorno a la antigüedad pre-platónica y pre-cristiana, se muestra ilusorio. Löwith lo mostró claramente en el caso de Nietzsche.

Heimsoehl

Löwith habló muy bien de la eternidad como *sempiternitas*, esto es, como continuidad infinita del devenir del mundo. ¿No hay más? *Ewigkeit* [eternidad], el flujo eterno, ¿no se parece a las experiencias de los místicos? Dice Nietzsche: “Yo te amo, eternidad”. El cree ver *en un instante* la verdad del ser, o sea, el eterno flujo y reflujo de lo mismo en esta *sempiternitas*. (Los místicos dicen *in einem Nu* [en un ahora]). Creo que se trata ahí de una verdadera trascendencia, que contiene y sobrepasa al devenir. En Nietzsche hay una eternidad vivida, captada en el gran Mediodía, que no cae bajo el eterno retorno, sino que al contrario tiene la pretensión de abarcarlo.

Löwith

Doy respuesta sucinta a las objeciones de Birault, Taubes, Boehm y Heimsoeth. La tentativa nietzscheana de recuperar el mundo guarda todo su sentido aun habiendo demostrado que su tentativa *con la verdad* no haya tenido éxito. Y no podía tenerlo, como tampoco el *yo quiero* podía transformarse en el juego creador del niño: el mundo perdido no se deja recuperar en el extremo de la modernidad postcristiana. Para los griegos, la revolución visible de la esfera celeste revela el logos del cosmos y la perfección divina; el hombre es mortal; el eterno retorno explica las incesantes transformaciones de la naturaleza y de la historia; sienten terror ante el destino. Nietzsche siente terror ante el eterno movimiento circular; quiere hacer eterna la existencia efímera del hombre; el eterno retorno puede comprenderse sólo desde un punto de vista extático, y hace un esfuerzo supremo de amar el destino. Nietzsche acentúa nuestra naturaleza creadora por un acto voluntario, al estilo del Dios del Antiguo Testamento; mientras que para los griegos el hombre *imita a la naturaleza*.

En la hipótesis de la muerte de Dios, el problema de la relación hombre y Dios se transforma en la de hombre y mundo. El hombre no produjo al mundo, sino el mundo al hombre. Cuando Nietzsche considera el mundo liberado de Dios como voluntad de poder queriéndose a sí misma, cae en todas las aporías anticristianas que traté de exponer en mi libro *Nietzsche* (2ª edic. 1956). La crítica toca en particular la metafísica nietzscheana de la voluntad y su origen teológico cristiano (san Agustín). La voluntad de crear determina el pensamiento de Nietzsche aun ahí donde declara que el mundo considerado en la perspectiva dionisiaca es el mundo que el mismo quiso y donde erige la voluntad en *amor fati*. Relaciona la voluntad de poder con la totalidad del mundo, pero no es tan universal como la voluntad en la metafísica de Schopenhauer, de Schelling o de Leibniz, pues es una voluntad que se pone un fin humano, que intenta hacer del hombre el señor de la tierra, en lugar de Dios; y a pesar de todo Nietzsche no cancela simplemente la diferencia entre hombre y mundo: aun como hombre naturaleza, el hombre es una naturaleza *humana* en el mundo natural. El punto de interrogación que Nietzsche ponía, y del cual hablamos, no admite una respuesta simple.

El resultado de nuestro análisis positivo crítico no es ni un ilusorio salto hacia atrás al mundo de Heráclito, ni hacia adelante a una visión utópica del porvenir. Tampoco se detiene en el historicismo de la cultura moderna, que se imagina relativizar el descubrimiento del mundo de la *physis* diciendo que eso ya lo habían hecho los griegos. Lo que importa a la filosofía no consiste en saber lo que griegos, judíos o cristianos hayan pensado sobre el mundo; sino lo que el mundo y el hombre son en sí mismos. Nietzsche concluye que el hombre existe por naturaleza, que no es la imagen de un Dios trascendente. Sin embargo, si toda la metafísica, de Aristóteles a Kant, es también una física, y si la distinción entre las ciencias de la naturaleza y de las ciencias humanas no es sino un anacronismo, entonces no se puede pensar de manera demasiado *naturalista*.

“El hombre no es hombre sino en su superficie. Quita la piel, disea: aquí comienzan las máquinas. Luego, te pierdes en una substancia inexplicable, ajena a todo lo que sabes, y que sin embargo es esencial. Pasa lo mismo con tu deseo, con tu sentimiento, con tu pensamiento. La familiaridad y la apariencia humana de estas cosas se desvanecen al examinarlas. Y si, dejando el lenguaje, se quiere ver bajo esta piel, lo que aparece me extravía” (Valery, Cahier B, 1910) [Tengo dificultad para traducir la última frase, que dice: *ce que paraît m'égare*].

ORDEN Y DESORDEN EN EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE

Jean Wahl

pp. 85-102

¿Nos hemos reunido ya una infinidad de veces para hablar sobre Nietzsche? ¿O ésta es la única vez? No sé. Es embarazoso pensar el eterno retorno; creo que es contradictorio pensar el eterno retorno, y creo que las contradicciones son necesarias a Nietzsche. En esto no estoy de acuerdo con Birault. Me parece que el hombre supremo, por no decir el superhombre, es quien piensa las contradicciones: quizá Nietzsche no busca la síntesis, aunque use la palabra. Entonces hay que pensar que nos hemos reunido aquí una sola vez; y aquí una infinidad de veces. Es difícil de pensar, pero Nietzsche amaba las crucifixiones del entendimiento. *Orden y Desorden* pueden tener varios sentidos; y el título de mi intervención es voluntaria e involuntariamente ambiguo. Hay orden y desorden en el pensamiento de Nietzsche, y también en el mundo; ni es motivo de asombro, estando el hombre ligado estrechamente al mundo.

El comienzo de la idea de orden es la de mandato. Me doy un mandato a mí, a los demás. En otro sentido decimos que hay un orden en el mundo,⁵ del que forma parte este animal no determinado, que se determinará quizá a partir del superhombre (se ha dicho que el superhombre pasaba a un segundo plano, pero no por eso es menos importante). Y luego tenemos el eterno retorno. Es paradójico que Nietzsche, quien fue profesor de filología haya encontrado nueva una idea que no tiene nada de nuevo; ¿no es contradictorio? Quizá el eterno retorno es un criterio. ¿Lo aceptamos? ¿Lo podemos soportar? Es una idea que exalta el instante, pues se producirá de nuevo, una infinidad de veces, la mezcla de cosas razonables y de cosas estúpidas. La idea del eterno retorno es la idea de rayo; Nietzsche emplea la palabra relámpago (*Blitz*). El hombre que él quiere será relámpago. Por cierto, los griegos concebían a Dios como truenos. Que el Hombre pueda ser hecho a partir al menos de lo que vendrá, nos da una idea más profunda del orden. Nietzsche emplea las palabras *forma* y *estructura*. El hombre que vendrá, sea dicho para evitar decir superhombre, será el que va a imponer una forma y una estructura: pero ¿a qué?

Llego a la segunda parte de mi tema: el hombre impondrá la forma a un caos, pero ha de preservar el caos. “El hombre ha de tener en sí el caos, para poder engendrar una estrella que dance” (Z pról. 5). O sea, hemos de preservar el desorden en nosotros, y el desorden está hecho de contradicciones. Pero hay que engendrar una obra. O sea, que orden y desorden están ligados.

⁵ La palabra francesa *ordre*, como su equivalente castellano *orden* tiene el doble sentido indicado por Jean Wahl: el de mandato (que en alemán se dice *Befehl*); y el de, por usar la definición agustiniana “distribución de cosas semejantes y desemejantes, que da a cada una su lugar”, como cuando hablamos del orden en los estantes de una biblioteca, del orden de una casa (en alemán se dice *Ordnung*). Quizá se relacionen así: Para que haya, o para imponer una correcta distribución de las cosas, doy un mandato; de ahí la ambigüedad de “daré la orden”. Notemos que en castellano, la palabra orden en cuanto mandato es femenina: *recibí una orden*; en cuanto correcta distribución es masculina: *el orden de tu cuarto es magnífico*. [Nota de Jorge Manzano].

¿Hace Nietzsche un *conjunto armonioso*? En un sentido sí; en otro no. “A veces parezco ser como garabatos que una potencia desconocida trazara sobre el papel para ensayar una pluma nueva”. Cuando Overbeck le cuenta (Bernouilli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, t II. 9. 437) que su hermana tiene el proyecto de exponer su filosofía, Nietzsche responde “será una buena ensalada”. Por otra parte piensa que “todo se arregló maravillosamente”, y que su obra es como un azar feliz. Desconfía de sí mismo, toma partido por lo que le hace mal, y hasta el límite; y cuando habla se elevan al mismo tiempo una voz dulce y una voz áspera. O sea, que hay muchos pisos y muchas casas en el pensamiento de Nietzsche.

Se liga a pensamientos cristianos, lo quiera o no, y parece quererlo. Ama a Pascal: “Su sangre corre en la mía”, ama a los jansenistas, ama a Mme. Guyon, y ama también a los libertinos. Como dice Shaeffner en su introducción a las cartas de Peter Gast, el alma de Nietzsche es un campo de batalla entre sus propios pensamientos. Los libros que muestran mejor este aspecto contradictorio del pensamiento de Nietzsche son el de Lou Salomé, el de Jaspers. Algo semejante se encontraría en Klossowski, en Bataille, en Heidegger. Las grandes obras están hechas de contradicciones, como el *Don Juan* de Mozart. El buen europeo es el que en el norte ama el sur, y en el sur ama el norte. Bertram piensa que Nietzsche es un traidor. No sé a propósito de qué. No me gusta el libro de Bertram, y creo que falsifica muchas cosas. En realidad hay en Nietzsche una síntesis de estados que en otros grandes hombres serían inconciliables. Habrá que estudiar el *no* en Nietzsche, tanto más que es afirmador. Por lo demás él no detestaba la idea de dialéctica, sino que poco a poco la llegó a detestar. Sí, hay que evitar, y en eso estoy de acuerdo con Birault, hacer de Nietzsche un dialéctico, pero hay que unir la idea de rigor implacable y la idea de perspectivas múltiples; unir la idea de elevación y la idea de penetración.

Hay un pasaje de Nietzsche sobre Schopenhauer que podría aplicarse al mismo Nietzsche, en que dice que cuanto aprendió en la vida y en los libros no fue para él sino colores y medios de expresión. Nietzsche usaba, con el mismo fin, la mitología budista o la cristiana; para él no había sino una tarea, y miles de medios para realizarla. Hay *desorden* en el sentido que, para los últimos libros, los contenidos de uno se deslizan en otro. Da lo mismo que un pasaje esté en *Ecce Homo*, en el *Anticristo*, en *Voluntad de poder*, o en un opúsculo suelto. Schlechta dice que no sería válida una obra con todas las notas de Nietzsche. El hecho es que Nietzsche pensaba escribir su obra fundamental sobre la voluntad de poder. Para Schlechta estas notas son residuos, y no tienen nada nuevo. Yo creo que Schlechta se equivoca, que no es un filósofo, ni buen conocedor de filosofía, sino un poeta dilettante que se metió con una obra demasiado difícil para él; quizá difícil para todos.

Hay un orden. Nietzsche nos los ha dicho (en sus planes, que Schlechta dejó de lado). El primer libro está consagrado al nihilismo; se va del nihilismo pasivo y malo, a un nihilismo activo que es la más alta posibilidad, quizá, del Ser. Entonces, cuando Nietzsche dice: soy nihilista, quiere decir al menos dos cosas: pertenezco al tiempo de Baudelaire, de Bourget, de Wagner; pero este *nihil* debe ser sobrepasado por el nihilismo extremo, la consumación del pensamiento y del mundo. En este mundo que no tiene sentido, el hombre da el sentido. El segundo libro está consagrado a la genealogía de los valores, tema también problemático. Si el arte es producto de la necesidad de máscara, si la verdad es producto de la curiosidad, de la desconfianza, etcétera, la desconfianza no es entonces tan mala.

Si puede hacerse una genealogía de la verdad, una genealogía de la bondad, entonces todos los valores se desmoronan. Que se desmorone la bondad, ya que Nietzsche, en una obra anterior, nos dice que hay que ir “más allá del Bien y del Mal”. Pero quiere decir cosas diversas: por un lado que *bien* y *mal* no tienen sentido; por otro, que hay que ser malvado, malicioso, maligno; por otro dice que la moral fue fundada por hombres de genio, que la moral de los esclavos no es tan mala, pues no hay señores sino gracias a la moral de los esclavos. O sea, que hay tres respuestas de Nietzsche a propósito de lo Bueno y de lo Verdadero.

El asunto se complica porque Nietzsche critica la idea de *hecho*, pero a cada rato comienza diciendo “el hecho es que...” Por ejemplo, es un hecho que estamos en un período de decadencia, en un período de nihilismo; está el hecho de que la búsqueda de la verdad proviene de ciertos instintos, y no todos válidos. Las nociones clásicas de verdadero, bello, bueno, le suscitan dificultades a Nietzsche, en especial lo verdadero. Pero si se niega lo verdadero, nos enfrentamos con la dificultad, me da vergüenza decirlo, de que es verdad que no hay verdad. Por eso digo que hay cierto desorden en el pensamiento de Nietzsche.

Le sucede a Nietzsche que durante algunas semanas pierde la razón: “Esto me ha mostrado nítidamente mi poca estabilidad, y que una tempestad podría entregarme a la noche. He trepado muy alto, pero rozando muy cerca el peligro, y sin tener respuesta a la pregunta: ¿a dónde voy?” A veces llora, a veces ríe, y sin razón: “Me hago tantas chocarrerías a mí mismo, y me entrego a tantas payasadas que, en la calle, me sorprende a veces sonriendo burlonamente toda una media hora” (Carta a Peter Gast, 26 nov. 1888).

La masa tiene importancia porque es la base para la formación de élites. ¿Quiénes son de la élite? Los criterios se hacen cada vez más físicos, los alimentos más carnales. Adiós a la cobardía de los *mandarines*, en que soñaba Augusto Comte. ¿Cuál será la tarea de los filósofos? ¿Persuadir a los bárbaros a que sean menos bárbaros? ¿O a que sean más bárbaros? Algunas conclusiones de Nietzsche no son buenas, si es que tiene significado la palabra *bueno*. A propósito de *orden*, hay dos órdenes que Nietzsche aprecia particularmente: la orden de los jesuitas y la orden de los oficiales prusianos. Yo no quisiera comparar estas dos órdenes tan diversas. Sea lo que sea, nuestro mundo es un mundo de pobreza; pero decirlo significa que tenemos ante los ojos la riqueza. Quizá en el tiempo de pobreza es cuando podemos concebir mejor la riqueza, una riqueza hecha de tensiones, que a su vez están hechas de contradicciones. Estamos en un tiempo de barbarie, pero hay que *ordenar* esta barbarie. Barbarie-élite, pobreza-riqueza están ligadas como contrarias o contradictorias.

Sobre la idea de eternidad: hay dos eternidades, si es que la eternidad se puede contar. Está la eternidad del eterno retorno. Pero, como Heimsoeht lo hizo notar, tenemos también la eternidad de los relámpagos, la eternidad en que Nietzsche toca algo que está fuera del tiempo, la eternidad como *instante*. Hay que concebir a la vez la eternidad del eterno retorno y la eternidad del instante en que se descubre el eterno retorno. Esta es una de las dificultades del eterno retorno (hay otras), y también de mi conferencia tan desordenada, ¡pero su título es mi excusa!

¿Hay, en cada período, alguien que conciba el eterno retorno? Concebirlo es de alguna manera negarlo, pues lo que regresa eternamente es cambiado por esta concepción. Hay que decir que eternamente hay alguien que piensa el eterno retorno, pero este alguien, en el caso de Nietzsche, es alguien que cree descubrirlo. Y si yuxtaponemos eterno retorno y superhombre (admitiendo que el superhombre es puesto en segundo plano por el último Nietzsche), la idea de superhombre nos dice que el hombre debe ser superado, mientras que la idea de eterno retorno nos dice que nada puede ser superado. Otra contradicción en el pensamiento de Nietzsche. Tal vez Heidegger no estaría de acuerdo conmigo, pues para él, si he comprendido, todo embona. Para mí también, pero no de la misma manera. Según Heidegger, el eterno retorno es el Ser; y la voluntad de poder es la esencia. ¿Aplicó Heidegger a Nietzsche categorías que no son de Nietzsche? A veces Nietzsche apuesta *por* el Ser; pero más frecuentemente está *contra* el Ser; y, me parece, también contra la esencia. Personalmente me veo ante la contradicción entre eterno retorno y superhombre, entre la idea “el hombre ha de ser superado”, y la idea “el hombre ha sido superado una infinidad de veces”. Ignoro cómo Nietzsche lo haya pensado; estamos en el límite entre pensamiento y locura.

El arte se explica por una necesidad de máscara; pero en el arte se da una sublimación de esta necesidad. El problema continuo de Nietzsche: a la vez ver la genealogía, y sobrepasar la genealogía. Quiere definir el tipo Hombre, aunque Hombre está mal determinado. Se pregunta a menudo qué es lo noble. Creo que para él es noble tener en el espíritu cosas contradictorias, y tomarse tiempo a su gusto. Habrá en el hombre guerra de pensamientos, pero también habrá tiempo para lo que pudiéramos llamar meditación. Tenemos tareas, pero estas tareas no pueden determinarse sino en función del superhombre o del hombre superior, que no conocemos.

Nietzsche, a su pesar, popularizó el término *valor*, y no me gusta esta idea, como tampoco le gusta a Heidegger. Esa idea no nace sino en períodos en que no hay valor. Para Platón el *agathon* no es un valor; para Platón coinciden el Ser y lo que más tarde se llamará *valor*. La idea de valor toma su importancia con los sucesores de Kant, y con ciertos filósofos como Rickert; toma importancia cuando hay devaluación; si no hay devaluación, no hay valor. Quizá Nietzsche usó demasiado la palabra. Todo es valor para él: arte, ciencia, las grandes acciones.

Hay un orden difícil, que va del *tú debes* al *yo quiero*; y del *yo quiero* al *yo soy*. El *yo quiero* son los héroes, son los estoicos, y, más alto que los estoicos, los dioses griegos. Son muy variados los juicios de valor que hace Nietzsche sobre las grandes individualidades. Ciertamente ama a Sócrates, aunque lo que más expresa es su odio. Y más cierto es que ama a Jesús, cuyos opuestos serían el cristianismo y Pablo. ¡Es difícil firmar “El Crucificado!”

Nueva contradicción: Nietzsche está contra la historia, en todo caso contra la preponderancia dada a la historia en la segunda mitad del s. XIX; pero cada vez que toca un valor quiere hacer su historia. Yo creo que la locura de Nietzsche no es meramente efecto de causas fisiológicas, sino el efecto de las aporías en su pensamiento. Critica la ciencia, pero quiere ir a la Universidad de Viena para tomar cursos de ciencias a fin de demostrar el eterno retorno, lo que es pueril. Cómo seguir las indicaciones del arte y de la ciencia si sabemos de dónde vienen, si no son buenos sus comienzos. En fin, no es contradictorio decir que la voluntad de verdad tiene un comienzo malo; y que puede tener un fin, si no bueno, al menos pasable.

Ciencia y arte son hechos por el hombre; entonces lo importante no son tanto arte y ciencia, sino el hombre. ¿Hay que decir sí a la ciencia? ¿A cuál ciencia? ¿Habrá que decir no, a pesar de todo, para ir hacia la voluntad fundamental del hombre? Todo, sin cesar, se replantea. Bello y Verdadero van juntos, en cierta manera; pero mientras más vemos lo Verdadero, menos hay de Bello. Mi conferencia no tiene conclusiones. Dejo cosas pendientes para la discusión, pues ya sonó la hora de la eternidad, esto es, medio día.

Panel

Demonbynes Quizá comprendí mal una frase: que el eterno retorno es el equivalente de la eternidad. Viviendo en una tradición judeo cristiana, mi concepción de eternidad implica las ideas de creación, de vida futura, de vida eterna, todo ajeno a Nietzsche.

Wahl Para un cristiano, la eternidad no es la nuestra, sino la de Dios.

Demonbynes Dijo Usted que el eterno retorno es una idea que exalta al instante. A pesar de todo la idea me sigue pareciendo desesperante; porque si no podemos perfeccionarnos, y nos hemos de re-encontrar...

Wahl ¡Pero es un gozo para todos el re-encontrarnos una infinidad de veces, supongo!

Demonbynes Si nos vamos a re-encontrar exactamente como en este instante, es entonces inútil que yo hable, que me esfuerce en perfeccionarme, así fuera para mejorar mi comprensión de Nietzsche. Si esta vida no tiene novedad alguna, ¿para qué todo?

Wahl Dije que el eterno retorno era un criterio. ¿Podemos soportar esta idea? A mí me parece impensable; considero que Nietzsche se equivocó en este punto como en otros. Entonces no me toca saber cuáles son las consecuencias.

Beaufret No olvidemos que la termodinámica representaba un aspecto importante de la actualidad de la física en tiempos de Nietzsche. En 1881 espera con impaciencia la *Mechanik der Wärme* [Mecánica Térmica] de Roberto Mayer (Carta a Peter Gast, 16 abril 1881). En eso piensa cuando dice que “mecánica y platonismo se encuentran en la afirmación del eterno retorno”, y que “el principio de la conservación de la energía exige el eterno retorno”.

Wahl Sí, pero se equivoca. Se apoya en un hecho científico de un tiempo dado. Su error fue querer seguir cursos universitarios.

Beaufret Subsiste la dificultad de precisar el sentido del eterno retorno. Y es que este pensamiento oscila entre dos ideas: la de perpetuo recommienzo de lo que ha sido, y la de perpetuo retorno al punto cero de la voluntad de poder. Creo que Nietzsche nunca distinguió nítidamente estas dos ideas.

Wahl No estoy de acuerdo. Creo que la disyuntiva de Usted es o revivir las mismas experiencias, o regresar a cero. Yo no lo llamaría cero, sino superación. Quizá no entiendo el término *cero*.

Beaufret Trato de aclararlo: El eterno retorno estaría implícito en la voluntad de poder, en la medida en que ninguna conquista añade nada; la voluntad, con todas sus conquistas, regresaría idéntica a lo que era previamente. En este sentido el círculo del eterno retorno no cesaría de retornar a sí mismo, sin que este retorno fuera el de eventos idénticos.

Wahl ¡Eso lo dice Beaufret!

Beaufret Cito un texto tardío: “Yo les enseño a liberarse del flujo eterno: el flujo no cesa de refluír en sí mismo; y ustedes entran siempre de nuevo en ese flujo siempre semejante, en tanto que semejantes a ustedes mismos”. [Traduje *pareil* como *semejante*, a causa de la siguiente intervención de Beaufret]

Wahl Sigo sin comprender el retorno a cero. La voluntad de poder es voluntad de más de voluntad; es la voluntad de más poder.

X ... Se habla del eterno retorno de *lo mismo*. ¿Qué es esto *mismo*? Aquí hay una dificultad: estamos ante una identidad ontológica; y sin embargo dice Nietzsche que los casos idénticos son ficciones reguladoras impuestas por la voluntad de poder. ¿No hay una contradicción entre la identidad ontológica del retorno, y la identidad pragmática de que se sirve la voluntad de poder para dominar el caos?

Wahl Habría que borrar ese *mismo*. No hay *lo mismo*, quizá.

Beaufret Hay una ambigüedad. *Lo mismo* ¿quiere decir semejante [*pareil*]? Y si se traduce por *igual* [*égal*], ¿igual a qué?

X ... Otro tema, el de la *apariencia* en Hegel y en Nietzsche. ¿No se opone Nietzsche a Hegel en cuanto se rehusa al hacer de la apariencia algo que fuera sobrepasado, mediatizado, superado hacia el saber absoluto? ¿No hay una densidad de la apariencia en Nietzsche? ¿Algo que nos proteja contra la *verdad*, que nos proporcionara *el arte de no morir de la verdad*? Finalmente, ¿no habría dos ontologías? Una haría del ser un logos translúcido y racional; la otra presentaría un ser enigmático, siempre por ser interpretado.

Wahl Hay ciertas oposiciones entre Nietzsche y Hegel. Pero en Hegel también hay un ciclo: todo viene del Absoluto, y retorna al Absoluto; y se re-encuentra al final lo que estaba al principio.

Taubes A Wahl le gustan las contradicciones, y las perspectivas. Nos decía que el pensamiento contradictorio lleva a la locura. Y no sólo en Nietzsche. Somos herederos de una reacción contra los sistemas, en particular contra Hegel. ¿No ha llegado el momento de invertir el movimiento, y de pensar Hegel contra Nietzsche, Hegel contra Kierkegaard? Si no hay coherencia sistemática, la riqueza de perspectivas se desvanece, y se hace patológica.

Wahl Hay salidas diversas. Por ejemplo, la coincidencia de contrarios: paz y guerra, silencio y ruido hacen uno, dijo Heráclito hace mucho tiempo. Me gusta más Heráclito que Hegel; y a Nietzsche le gustaba más Heráclito que Hegel (hay menos páginas, es más fácil de leer, pero no es ésta la única razón). Hegel es un filósofo admirable, pero ¿hay que aceptar el Sistema?

Gueroult Dijo Usted notar una contradicción entre la idea del eterno retorno, pues por un lado no hay nada nuevo, y por otro lado está el hecho de encontrar esta idea nueva. Yo no veo contradicción, pues en el ciclo del eterno retorno hay descubrimientos, que en cada ciclo se volverán a hacer. Hubo un tiempo en que algunos quisieron reunir eterno retorno y cristianismo; se renunció a la idea, no porque hiciera imposible la novedad, sino porque acababa con la religión cristiana, pues habría que admitir una infinidad de Cristos. Pero no hay que confundir la novedad en sí con la novedad para cada hombre en el ciclo.

Wahl Sí, un relámpago y se encuentra la unidad. También es posible.

Birault Wahl hacía notar que la idea de mandato [orden, *ordre*, *Befehl*] aparecía demasiado en Nietzsche. Es esencial. Creo que Nietzsche quiere así mostrar la diferencia que existe entre querer y desear. No es sorprendente, tanto menos pensando en Kant, pues el querer kantiano es igualmente un mandato, una orden, una legislación. A Nietzsche no le gustaba quizá el imperativo kantiano, pero la imagen que se hace de la voluntad no queda clara a menos que se relacione con el querer según Kant.

Wahl Sí, pero es muy diferente; porque en Kant uno se da el imperativo a sí mismo; en Nietzsche a los otros esencialmente.

Birault A sí mismo y a los demás en los dos casos.

Heimsoeth Hay ascética en Nietzsche: la voluntad de poder es la voluntad de *dar forma* a los deseos, al caos de deseos, de darse una forma a sí mismo. En cuanto al imperativo para los demás, eso es otra cosa.

Taubes No me parece que Birault tenga razón. Kant continúa relacionando la voluntad a la facultad de desear.

Birault De salida sí. Pero Kant distingue entre una facultad interior y una facultad superior de desear, y las va separando más y más. Nietzsche procede de manera análoga.

Gueroult Wahl, ¿una última palabra?

Wahl ¿Mi última palabra? Ya pasó el medio día, y no se ha llegado a la eternidad, o ya la sobrepasamos. Está ahí, y no está ahí...

NUESTRO PUNTO DE INTERROGACIÓN

Gabriel Marcel

pp. 102-123

Me limito a una meditación personal sobre el texto de Nietzsche, *Nuestro punto de interrogación*, pero antes menciono otros textos. “La falta de personalidad se venga por todas partes; una personalidad debilitada, carcomida, apagada que se niega y reniega de sí misma, no vale nada; y menos para la filosofía. El *desinterés* no vale nada, ni en el cielo ni en la tierra. Los grandes problemas exigen el *gran amor*”. Hago notar que la palabra *desinterés* [Marcel escribe en francés *désintéressement*] traduce bastante mal el término alemán *Selbslosigkeit* [*losig*: el que no tiene aquello de que se trata; en este caso *Selbst*; el sufijo final *keit* denota cualidad o carácter de; suele equivaler al final en castellano *dad*. Vendría a ser la característica de quien no tiene mismidad, *Autó*, etcétera] *Selbslosigkeit* designa la ausencia o referencia a una mismidad (en francés: *soi*).⁶ “Y sólo los espíritus vigorosos, netos y seguros, con base sólida son capaces de este amor. Hay una diferencia enorme entre el pensador que compromete su personalidad en el estudio de los problemas a tal punto que hace de ellos su destino, su pena y su más grande dicha, y el pensador que se mantiene impersonal, que no los palpa ni enfrenta sino con las antenas de una fría curiosidad. Se puede predecir con seguridad que éste no llegará a nada, pues aun admitiendo que los grandes problemas se dejen tratar, ciertamente no se dejan *retener* ni por las ranas ni por los moluscos”.⁷

Alguno podría malentender este compromiso personal del filósofo según Nietzsche, si no recuerda otro pasaje: “A los fundadores de religiones y a gente por el estilo les ha faltado siempre una especie de probidad (*Redlichkeit*): nunca han hecho de los eventos de su vida un asunto de conciencia en el orden del conocimiento. ¿Qué me ha pasado precisamente? ¿Qué ha pasado en mí y alrededor de mí? Mi razón ¿ha sido suficientemente lúcida? ¿Ha luchado suficientemente contra los engaños de los sentidos? Nosotros, que tenemos sed de la razón, nos exigimos examinar los eventos de nuestra vida hora por hora, día por día, tan estrictamente como el proceso de una experiencia científica”.⁸

Me parece que es de gran importancia la grandiosa paradoja nietzscheana que afirma tanto la necesidad de rigor en la interpretación de la experiencia propia, como el apasionamiento en el compromiso personal. Es claro que pone en duda, o niega radicalmente, una oposición tradicional en filosofía: objetividad sobre nosotros mismos, y gran pasión. Se parece, aunque en forma diversa, a la paradoja kierkegaardiana.

⁶ Marcel usa la traducción de Alexandre Vialatte, que va retocando a lo largo de su conferencia. En este resumen hago las observaciones que me parecen más importantes.

⁷ *La moral en cuanto problema* (SA V 345).

⁸ *Como intérpretes de nuestra vida* (SA IV 319).

“¿Cómo es posible que yo no haya encontrado jamás, ni en los libros, alguien que comprometa su persona en el estudio de la moral de tal manera que haya hecho de la moral un problema, y de este problema su pasión, su tormento, su voluptuosidad? Hasta hoy la moral no ha sido problema, sino el terreno neutral en que, tras desconfianzas, disentimientos y contradicciones, todo el mundo termina por estar de acuerdo, asilo sagrado en que los pensadores reposan, respiran y reviven. No sé de nadie que haya osado una crítica de las evaluaciones morales, que haya hecho tentativas de curiosidad científica, de esa imaginación aventurera de psicólogos e historiadores que anticipa opiniones sobre un problema, que lo coge al vuelo sin saber exactamente qué tiene en la mano”.⁹

Como joven profesor me tocó vivir en ese ambiente, y sentí repugnancia. Quizá hoy pierde un tanto su fuerza la protesta apasionada de Nietzsche, pues actualmente los cuestionamientos están a la orden del día. Importa ver claramente lo que implica el rechazo de la impersonalidad. Lo que se le opone no es la búsqueda de sí mismo, ni la complacencia en sí mismo, sino la independencia, inseparable de la integridad, que debe ir acompañada del reconocimiento de la independencia y de la integridad del otro; así se forma un *nosotros*, aireado por la conciencia de la distancia, como la de un árbol en la arboleda. A menudo encontramos este *nosotros* en los escritos de Nietzsche de la época. Parece importante esta apertura horizontal, esta exigencia de una constelación. Se ve claro que el pensamiento de Nietzsche comenzó a declinar hacia la catástrofe en la medida en que se fue marchitando la confianza en el *nosotros*.

Viene ahora el texto central¹⁰ de mi meditación personal: “Nuestro punto de interrogación. ¿Me comprenden Ustedes? Es difícil que nos comprendamos, Nosotros buscamos las palabras; quizá también las orejas. ¿Qué somos pues nosotros? Si con una expresión antigua nos llamáramos impíos, o incrédulos, o inmoralistas, faltaría mucho para habernos dado nuestro nombre. Somos esas tres cosas en una fase demasiado tardía para que puedan Ustedes, señores indiscretos, comprender el estado de ánimo en que nos encontramos”.

[Dificultades del texto.

Traducción usada por Marcel

Traduzco a Marcel

Traducción Ovejero

il ne s'agit plus d'amertume,
il ne s'agit plus de la passion
de l' affranchi qui ne peut
s'empêcher lui-même de
s'arranger son incroyance
en foi, en but et en martyre

ya no se trata de amargura,
ni del pasión del hombre
liberado, que no puede
impedirse a sí mismo de
ajustar su increencia como
una fe, un fin, un martirio

no sentimos ya la amar-
gura y la pasión del
hombre aislado, que se
ve forzado a prestar su
incredulidad a su propio
uso, para hacer de ella u
una fe, un fin,
un martirio

Prosigue Marcel:

Hago notar que el verbo *arranger* [arreglarse, acomodar al propio uso] traduce imperfectamente el alemán *Zurechtmachen*, pero no encuentro equivalente que me satisfaga. Lo que me parece esencial son las palabras “en una fase demasiado tardía” en cuanto designan el tiempo de la reflexión madura, que interviene una vez pasada la cándida euforia que sigue al abandono de la creencias tradicionales. Prosigue el texto:

⁹ SA V 345.

¹⁰ SA V 346.

“Hemos hervido, nos hemos hecho duros y fríos con la idea de que la marcha del mundo no es divina, ni siquiera humanamente razonable, ni digna de lástima, ni equitativa. Sabemos que el mundo en que vivimos es impío, inmoral, inhumano; largo tiempo lo hemos interpretado falsa y mentirosamente, de acuerdo a nuestra veneración [*vénération*], o sea, a nuestra necesidad, pues el hombre ¡es un animal respetuoso! [*respectueux*]. Pero también es un animal desconfiado, y el mundo no vale lo que habíamos creído; y esta es, más o menos, la única verdad segura que nuestra desconfianza ha captado. Tal desconfianza, tal filosofía”.

Nietzsche denuncia como absurda la conclusión que sacaría de tal decepción un espíritu poco reflexivo: que atribuyera al hombre una trascendencia con respecto al mundo tal como es. Quizá Nietzsche presiente al hombre orgulloso del progreso, que se autodiviniza. Efectivamente, el desarrollo de la tecnocracia remata en un nuevo antropocentrismo. Nietzsche continúa:

“Nosotros nos guardamos de decir que el mundo vale menos. No aguantaríamos la risa si el hombre pretendiera inventar valores superiores a los del mundo real; sería una locura todavía sin diagnóstico. Esta locura ha encontrado su última expresión en el pesimismo moderno; tenía una más antigua en la doctrina de Buda: pero el cristianismo está lleno también de pesimismo; en él parece de manera más dudosa y equívoca, y por ende más seductora”.

Para Nietzsche el pesimismo es una forma anticipada del nihilismo. Pero hay que tener en cuenta que pesimismo y nihilismo son ambiguos. Hay un pesimismo de los fuertes, y otro de los débiles; éste abre la vía al nihilismo inferior; aquél, al superior, el de Nietzsche.

“Es de mal gusto la actitud del hombre que se pone contra el mundo, como principio negador del mundo, como juez del universo. Nos echamos a reír cuando encontramos *hombre y mundo* uno junto a otro, separados por la sublime presunción de la pequeña partícula *y*. Pero, riendo así, ¿no damos otro paso en el desprecio del hombre y, por tanto, en el pesimismo, en el desprecio de la existencia? ¿No nos hemos expuesto a la sospecha de establecer una oposición entre el mundo en que nos sentíamos en casa con nuestras veneraciones (gracias a las cuales podíamos quizá poder vivir), y otro mundo que somos nosotros mismos? Desconfianza radical, implacable, sospechas que se apoderan más y más peligrosamente de los europeos, y que podrían plantear a las próximas generaciones la disyuntiva: ¡supriman sus veneraciones, o suprimanse Ustedes mismos! Esto sería el nihilismo. Y el primer caso ¿no lo sería también? Este es nuestro punto de interrogación”.

Viene ahora mi meditación. Por lo pronto es absurdo separar *hombre y mundo*. El *y* se convierte en *contra*, pero esto abre el camino al negar el querer vivir, a una capitulación, abre el camino al nihilismo pasivo. Hay que subrayar la frase que habla de nuestras veneraciones. En el mismo sentido tenemos el texto *Para la crítica de las grandes palabras* (Schlechte III, p.668): “Tengo desconfianza y hostilidad contra lo que se designa como *ideal*: mi pesimismo consiste en haber reconocido que los sentimientos *elevados* son una fuente de calamidades. Uno se equivoca al esperar un progreso de un ideal. Hasta ahora la victoria del ideal ha significado regresión”.

Hay que distinguir entre ideal y veneración. Hay un sentido en que Nietzsche da cierto valor al acto de venerar; mientras para él hay mentira siempre que se proclama un ideal. Rechazamos la interpretación cristiana que ve la naturaleza y la historia como una muestra de la bondad y de la providencia divina. Sólo que entonces¹¹ salta la pregunta de Schopenhauer: ¿Tiene sentido la existencia? Se necesitarían siglos para responder, dice Nietzsche. Pero si *hay* que responder, significa eso que Schopenhauer quedó atrapado en las redes de la moral cristiana, o sea, en el error dualista.

Recordemos que para Nietzsche el nihilismo no es la causa, sino la lógica misma de la decadencia. Llevada a sus últimas consecuencias, desemboca en el nihilismo activo, extático, dionisiaco, que culmina en la afirmación del eterno retorno. La expresión *nihilismo extático* es mencionada por Heidegger: “Sólo en apariencia este nihilismo es pura negación; en realidad afirma el principio de evaluación, esto es, la voluntad de poder; desde el momento en que ésta es asumida como fundamento y medida de toda evaluación, el nihilismo reencuentra su esencia afirmativa. El nihilismo clásico se convierte en nihilismo extático; y así es como Nietzsche comprende su metafísica” (Heidegger, *Nietzsche*, II p.281).

Volvamos ahora a la terrible disyuntiva: “¡supriman sus veneraciones, o suprimanse Ustedes mismos!” Suprimir las veneraciones quiere decir renunciar a encontrar en el mundo alguna justificación a las veneraciones que a los ojos de Ustedes justificaban la existencia.

Pero ¿qué quiere decir: “suprimanse Ustedes mismos”? Parece ser que la respuesta es: si Ustedes persisten en sus veneraciones, serán fatalmente arrastrados en el proceso de destrucción que se realiza al interior de esas ruinas. Esto no puede cuestionarse a menos que se atribuya al sujeto una realidad, casi una consistencia que, en la línea de Nietzsche, no se le puede atribuir. Las palabras *lógica de la decadencia* toman aquí toda su importancia. Y puede uno preguntarse si el pensamiento de Nietzsche es coherente, pues llega a hablar del *instinto de decadencia*.

Sea lo que sea, me parece que, según Nietzsche, de todas maneras se desemboca en el nihilismo. El término *nihilismo* se presta a engaño, por lo que dijimos que hay un nihilismo pasivo y otro activo. Pero además se produce ahí no una conversión, sino un metabolismo que tomará cuerpo en la idea del eterno retorno. En lenguaje de Heidegger: “La ausencia de valor y de fin no significa una mera deficiencia, un mero vacío. Estas designaciones negativas aplicadas al ente tomado en su totalidad, corresponden a algo positivo y esencial, a saber, el modo de presencia del ente tomado en su totalidad. El término metafísico que lo designa es el eterno retorno de lo idéntico” (Heidegger, *Nietzsche*, II p.283).

En conclusión, este *Punto de interrogación* no quiere decir que Nietzsche dudara. Se piense lo que se piense del eterno retorno, éste aparece como la idea que permite poner a prueba la valentía suprema que culmina en el *amor fati*. ¿Tiene sentido preguntarse cuál es el fundamento de esta valentía? Me parece que no; pues la pregunta implica una referencia a un sistema de valores ya superado. Esta posición no me parece contradictoria, salva la ligera reserva que formulé.

¹¹ SA V 357.

Pero hay otra pregunta más difícil de ser eludida, la de la viabilidad y ejemplaridad de tal afirmación. Aquí reaparece el problema que había yo sugerido: el de *nosotros, los demás*. Es indudable que Nietzsche quiso ser un fundador. *Zarathustra* no tiene sentido sin esta ambición. Sí, los pensadores subsiguientes han sido tocados de alguna manera por Nietzsche, como por un fermento, o una provocación; pero a mí me parece casi imposible que se pueda seguir a Nietzsche, que aparece como el prototipo de pensador sin discípulos. Cualquier discípulo no sería sino la caricatura, derisoria y ofensiva, de lo que fue ante todo un drama, vivido con tal intensidad y autenticidad muy dignas de respeto, pero que no podía terminar sino en la catástrofe.

Panel

Roos Discúlpeme si intervengo de nuevo en cuanto germanista. Quisiera precisar la frase de que hemos interpretado el mundo “de acuerdo a nuestra veneración [Marcel escribió: *vénération*], pues el hombre es un animal respetuoso [*respectueux*]”. En el texto alemán tenemos la misma palabra; respectivamente *Verehrung, Verehrend*. [Estas palabras admiten los dos sentidos de venerar y de respetar; además del de adorar, dar culto, galantear]. ¿La fuente no sería Baudelaire? Leemos en *Mon cœur mis à nu* [Mi corazón al desnudo]: “El hombre es un animal adorador”. Hago notar que en el tiempo de *El Saber Alegre*, Nietzsche leyó a Baudelaire. He echado de menos, en los estudios especializados, que estos textos no hayan sido relacionados.

Marcel Sólo que Nietzsche añade: “pero también un animal desconfiado”.

Roos Eso ya es Nietzsche; pero el punto de arranque está en Baudelaire.

Marcel Si ponemos *adoración* en lugar de *veneración* ¿cambia el sentido?

Roos No. Pero creo que sí se cambia algo con el *respetuoso*. En *adoración* hay un movimiento hacia; *respeto* es sólo un actitud estática.

Baroni Marcel ha puesto de relieve el carácter existencial del pensamiento de Nietzsche. Eso significa que el mismo Nietzsche no aceptaría discípulos, ya que, aunque repitieran lo mismo, no presentarían el mismo drama existencial.

Marcel Eso me parece. Admiro a Nietzsche por la afirmación “Dios ha muerto”, pero por ahí me parece imposible que pueda ser imitado. Se cuenta que Sartre -y él mismo lo confirmó- exclamó ante los periodistas que lo esperaban en Génova: “Señores, Dios ya se murió”. Se diría que es Nietzsche, y no; la muerte de Dios se susurra, no se proclama ante los periodistas; hacerlo sería ya decadente. Al reproducir la palabra de Nietzsche se la desnaturaliza. Puede uno preguntarse entonces si Nietzsche no está fuera de la filosofía. La concepción clásica de la filosofía es que puede ser *enseñada*, que puede ser *reproducida* por discípulos. Puede haber kantianos y hegelianos, pero no parece que pueda haber nietzscheanos. Algo semejante podría decirse de Kierkegaard.

Löwith Yo hablé del aforismo SA V 346, al igual que Marcel, y sin embargo sacamos conclusiones muy diferentes. Seguramente porque Marcel, creyente cristiano, sostiene la situación excepcional del hombre ante el mundo, pues la historia bíblica dice que sólo el hombre, y no el mundo, fue creado a imagen de Dios. Nietzsche en cambio muestra lo *uno* de la vida, la voluntad de poder en todo lo que vive; y el mencionado aforismo critica la oposición *el hombre contra el mundo*.

Marcel En efecto, hay ahí una gran dificultad. Para mí es claro que si se pone al *yo* hay que ponerlo como diverso y, en cierta manera, ante el mundo. Nietzsche responde que este *yo* es ilusorio; y que la oposición *yo, mundo*, es también ilusoria. Lo difícil es conciliar esta fusión de mundo y yo (que se hace a expensas del yo), con la creación de valores. ¿Cómo hablar de creación de valores sin restablecer la noción de un sujeto diverso? No veo salida.

Beck Dijo Usted que “tenemos sed de la razón”. ¿Habla Marcel?

Marcel Ah, no. Cité a Nietzsche.

Beck Yo sí tengo sed de razón. Y es lo que falta. Apenas si oí la palabra *razón*, y nunca oí la de *prueba*. Me pregunto si Nietzsche es un filósofo. Si lo es, entonces no son filósofos ni Aristóteles, ni Descartes, ni Kant.

Marcel Ciertamente Nietzsche no entra entre esos nombres; pero quizá sí entre los presocráticos, especialmente Heráclito. Ahí encontraríamos a Heidegger. Lo que en Nietzsche me parece contradictorio es que...

Beck Nada puede ser contradictorio sin la razón.

Marcel Si Usted quiere. Digamos que en Nietzsche hay una exigencia de verdad; y que al mismo tiempo hay una destrucción de la verdad en nombre de la verdad. Es difícil. Podemos vernos obligados a ir a otros planos: el arte, la música; pero ¿eso es todavía filosofía? No estoy convencido; en eso quizá tal vez estaría yo de acuerdo con Usted; como dije, es imposible que Nietzsche tenga discípulos.

Beck “Destruir la verdad en nombre de la verdad”; y bien, ¿con qué la destruyo? ¿Con mi razón? Pero no hay razón. Estamos en la demencia.

Marcel No sé. Tal vez habría que invocar una especie de potencia no racional. En todo caso no me considero obligado a responder a su pregunta, precisamente porque la encuentro legítima.

Birault Regreso al punto de la relación entre hombre y mundo. Es claro que para Nietzsche el *yo* es una ilusión. Con el *hombre* es diferente: el hombre es un azar. ¿Cómo pensar la creación de valores en esta perspectiva? Nietzsche afirma que, en cuanto hay vida, hay posición de valor. Entonces el hecho de reducir el hombre a la naturaleza no presenta problema en lo que toca a la facultad creadora de valores, porque Nietzsche define toda vida, no sólo la humana, como posición y creación de valores.

Marcel Es claro. Pero subsiste una dificultad en torno a las evaluaciones. Toda vida implica esas evaluaciones. Yo, como pensamiento reflexionante, soy llevado a juzgar, criticar, y apreciar su valor. Si nos quedamos en el plano naturalista todo es más fácil, pero menos interesante, pues la paradoja se pierde.

Gueroult Así es. Hay gran diferencia entre las evaluaciones (*Schätzungen*) implicadas en la vida, y los valores (*Wertungen*) creados en oposición.

Marcel Sería demasiado simple reducirse a una biología de los valores. El mismo Nietzsche la denuncia.

Vattimo Vuelvo al punto de si Nietzsche es filósofo. Quizá no importa. Lo que importa es oír su llamado y eventualmente sobrepasarlo. Zaratustra dice que quiere ser mal comprendido por sus discípulos. El pensamiento de Nietzsche no trae pruebas de evidencia; ni siquiera puede tener una Escuela para desarrollar lo ya establecido. Pero puede tener reasunciones, respuestas, como dice Heidegger. ¿Es correcto emplear la lógica para plantear un problema y para resolverlo? Si se considera indiscutible el principio de la demostración, ya se prejuzgó todo.

Gueroult Cuando Nietzsche critica el *cogito*, ¿no recurre a la lógica, dispuesto a denunciarla en las consecuencias de esta crítica?

Vattimo Nietzsche critica una proposición que se presenta como evidencia. Nietzsche no pretende tener razón contra los demás. El afirma un nuevo orden, y lo que dice Descartes no tiene sentido en este nuevo orden.

Wahl Hay filósofos que tienen discípulos, como Descartes y Hegel. Pero otros filósofos no tienen discípulos, como Bergson. Yo estoy quizá clasificado como bergsoniano, pero no lo soy, pues no me siento obligado a aceptar muchas de sus afirmaciones científicas.

Marcel La dimensión de Bergson no es la de Nietzsche. Más bien habría que pensar en Jaspers, en quien encontramos una noción de *el llamado*, cercano a Nietzsche, aunque eso sí, en Jaspers hay una doctrina de la trascendencia, muy alejada de Nietzsche.

Vattimo Me siento cercano a Löwith y a Birault, que hablaban de la pertenencia del hombre a la naturaleza. Sin embargo me parece imposible interpretar a Nietzsche de manera naturalista, pues la naturaleza no aparece nunca como una estabilidad de leyes. Entonces, ¿no habría que transportarlo al nivel ontológico, al nivel de el Ser?

NIETZSCHE, FREUD, MARX

Michel Foucault

pp. 183-200

Me limitaré a las técnicas de interpretación; y en el fondo hay el sueño de hacer un día una Enciclopedia de las técnicas de interpretación, que abarque desde las gramáticas griegas hasta nuestros días.

En las culturas indoeuropeas, el lenguaje ha suscitado dos tipos de sospecha. Primera, que el lenguaje no dice exactamente lo que dice. Lo que se dice abiertamente no es en realidad sino un sentido menor que protege, encierra y, a pesar de todo, transmite otro sentido, el más fuerte, el del fondo. Es lo que los griegos llamaban la *alegoría* y la *hiponoia*. La segunda sospecha es que el lenguaje desborda en cierto sentido su forma verbal; y que hay otras cosas que hablan y que no son lenguaje: la naturaleza, el mar, el murmullo de los árboles, los animales, los rostros, las máscaras. Sería, burdamente, el *semáion* [señal] de los griegos. Estas dos sospechas, que ya se daban en los griegos, no han desaparecido; hemos vuelto a creer, después del s. XIX, que también pueden hablar los gestos mudos, las enfermedades, el tumulto en torno.

Cada cultura en la civilización occidental ha tenido su sistema de interpretación. Para comprender a qué sistema de interpretación pertenecemos nosotros, conviene referirnos a un tipo de técnica que pudo darse en el s. XVI. En esa época, lo que daba lugar a la interpretación era la semejanza. Si esto y aquello se asemejaban, alguna cosa quería ser dicha, y podía ser descifrada. Se sabe la importancia que tuvo la semejanza en cosmología, botánica, zoología y filosofía del s. XVI. Para nosotros, del s. XX, esa red de similitudes resulta confuso y enredado; pero en el s. XVI estaba perfectamente organizado. Había al menos cinco nociones bien definidas:

1. La conveniencia, o ajuste, por ejemplo del alma al cuerpo; o de la serie animal a la vegetal.
2. La simpatía, o identidad de los accidentes en sustancias diversas.
3. La emulación, curioso paralelismo de atributos en sustancias o seres diversos, de manera que los atributos son como el reflejo, los unos de los otros en una sustancia y en la otra. (Así explica Porta que el rostro humano es, con sus 7 partes, la emulación del cielo con sus 7 planetas).
4. La *signatura* (firma?), que es, entre las propiedades visibles de un individuo, la imagen de una propiedad invisible y escondida.
5. La analogía, o identidad de relaciones entre dos o más sustancias diversas.

Las técnicas de interpretación fundaban dos tipos de conocimiento: la *cognitio* [cognición], o paso, de alguna manera lateral, de una semejanza a otra; y la *divinatio* [adivinación], o paso de una semejanza superficial a otra más profunda. Todas estas semejanzas manifiestan el *consensus* [consentimiento o acuerdo] del mundo que las funda; y se oponen al *simulacrum*, la mala semejanza, que reposa sobre la disensión entre Dios y el diablo.

Durante los ss. XVII y XVIII estas técnicas quedaron en suspenso. El s. XIX, en particular Marx, Nietzsche y Freud, presentan una nueva posibilidad de interpretación, fundan de nuevo la posibilidad de una hermeneútica. El primer libro de *El Capital*, textos como *Origen de la Tragedia* y la *Genealogía de la Moral*, y la *Traumdeutung* [Interpretación de los Sueños] presentan técnicas interpretativas. Quedamos en postura incómoda, pues con estas técnicas nos ponemos a interpretar a nosotros mismos; y con ellas hemos de interrogar a esos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche, Marx, si bien nos encontramos rebotados perpetuamente en un juego de espejos. Dice Freud que Occidente sufrió tres grandes heridas narcisistas: la herida producida por Copérnico, la producida por Darwin (cuando descubrió que el hombre desciende del mono), y la producida por el mismo Freud cuando descubrió que la conciencia reposa sobre la inconsciencia. Me pregunto si pudiera decirse que Freud, Nietzsche, Marx con la tarea de interpretación que se refleja siempre sobre ella misma, nos pusieron espejos que nos reflejan las imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy día. Marx, Nietzsche y Freud no multiplicaron los signos, ni dieron sentido a cosas que no tenían sentido, sino que cambiaron la naturaleza del signo, y modificaron la manera como el signo puede ser interpretado.

Mi primer tema sería la pregunta de si Marx, Freud y Nietzsche modificaron el espacio de repartición en el cual los signos pueden ser signos. En el s. XVI los signos se disponían de manera homogénea en un espacio homogéneo en todas direcciones. Los signos de la tierra remitían al cielo, pero también al mundo subterráneo; remitían del hombre al animal, del animal a la planta, e inversamente. A partir del s. XIX, Freud, Marx y Nietzsche, los signos se sitúan en un espacio muy diferente, según una dimensión que pudiera llamarse profundidad, pero entendida no como interioridad, sino como exterioridad.

Nietzsche se debate con la profundidad. Critica la profundidad de la conciencia, que denuncia como una invención de los filósofos; esta profundidad será búsqueda pura e interior de la verdad; implica resignación, hipocresía y máscara. Para denunciarla, el intérprete desciende verticalmente para mostrar que esta profundidad de la interioridad es cosa diversa de lo que dice. El intérprete es buen escarbador de los bajos fondos (AU 446). Eso se hace para restituir la resplandeciente exterioridad que había sido recubierta. El vuelo del águila, la ascensión de la montaña, toda esta verticalidad, tan importante en el *Zarathustra*, muestra que la profundidad no era sino un juego, un pliegue de la superficie.

Me pregunto si este juego nietzscheano con la profundidad puede compararse al juego de Marx con lo llano o vulgar [*platitudo*]. Al comienzo de *El Capital* aclara cómo, a diferencia de Perseo, debe penetrar en la bruma para mostrar que no hay monstruos ni enigmas profundos, porque todo lo profundo que hay en la concepción que la burguesía se hace de la moneda, del capital, del valor, no es sino llaneza vulgar [*platitudo*].

Y tenemos el espacio de interpretación que Freud presenta, no sólo en la topología de la Conciencia y del Inconsciente, sino también en las reglas para el psicoanálisis, y el descifrado que hace el analista de cuanto se dice en la *cadena* hablada. Y recordamos la espacialidad, después de todo material, a la que Freud da tanta importancia, que recuesta al paciente bajo la mirada en vertical [*surplombant*, como si se le echara encima] del psicoanalista.

El segundo tema es que para estos autores la interpretación se hace una tarea infinita. Ya lo era en el s. XVI, pero los signos se re-enviaban los unos a los otros, pues la semejanza no puede ser sino limitada. Ahora lo que pasa es que los signos se encadenan en una red inagotable, porque la abertura no se puede reducir. Que la interpretación quede inconclusa se ve ya en nuestros tres autores por el rechazo de un comienzo. Rechazo de la *Robinsonada* [tratar de algo fuera de nuestro tiempo y de nuestro espacio], decía Marx; distinción entre comienzo y origen, en Nietzsche; carácter siempre inconcluso del proceso regresivo y analítico en Freud. Además, se va dibujando la experiencia, sobre todo en Nietzsche y en Freud, algo menos en Marx, tan importante para la hermenéutica moderna, que, al avanzar en la interpretación se acerca uno a una región peligrosa, donde no sólo la interpretación va a rebotar bruscamente, sino que va a desaparecer ella misma como interpretación, arrastrando consigo la desaparición del intérprete. El toque del punto absoluto de la interpretación sería el del punto de ruptura.

El carácter estructuralmente abierto de la interpretación en Freud se presentó primero en forma alusiva, velada, en la *Traumdeutung*, cuando Freud analiza sus propios sueños e invoca, para interrumpirse, razones de pudor, o de no divulgación de un secreto personal. En el análisis de Dora aparece la idea de que hay que detener la interpretación a causa de lo que años después se llamó *transfert*. Después, a través del estudio del *transfert* se afirma el carácter infinitamente problemático de la relación entre analizado y analista, que abre el espacio en que va a desplegarse, sin poder jamás terminarse.

En Nietzsche es también evidente que la interpretación queda siempre inconclusa. ¿Por qué? Porque “perecer por el conocimiento absoluto podría formar parte del fundamento del ser” (BM 39). Sin embargo, en *Ecce Homo* mostró que él estaba cerca de ello. Si se descifran las preocupaciones de Freud, en su correspondencia, después de haber descubierto el psicoanálisis, puede uno preguntarse si la experiencia de Freud no es parecida a la de Nietzsche. Llegar al punto de ruptura, a la convergencia de la interpretación a un punto que la hace imposible, podría ser algo como la experiencia de la locura; experiencia contra la cual Nietzsche, fascinado, se debatió; contra la cual Freud mismo luchó toda su vida, y no sin angustia.

Este carácter de inconclusa, que tiene la interpretación, está ligado a otros dos principios fundamentales para la hermenéutica moderna. Uno, que si la interpretación no puede concluirse, es que no hay nada de absolutamente primero que haya de ser interpretado, pues todo es interpretación. Cada signo es, en sí mismo, no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos. Nunca hay un *interpretandum* [lo que ha de ser interpretado] que no sea ya *interpretans* [interpretante]. La interpretación no ilumina algo que se le ofrece pasivamente; sino que se apodera violentamente de una interpretación que deberá revertir, derribar, aplastar a martillazos.

Se ve en Marx, que interpreta, no la historia de las relaciones de producción, sino una relación que se presenta ya como interpretación.

Igualmente Freud: no interpreta signos, sino interpretaciones. Freud no descubre, como se dice, *traumas*, sino que pone a luz *fantasmas* con su carga de angustia: un núcleo que ya en su ser mismo es una interpretación. La anorexia, por ejemplo, no remite al destete como el significante remite al significado; sino que la anorexia, como signo, síntoma por interpretar, remite a los fantasmas del seno materno malo, el cual es a su vez una interpretación, un cuerpo parlante. Por eso Freud no interpreta sino en el lenguaje de sus enfermos, y lo que estos le presentan como síntomas.

De la misma manera Nietzsche se apodera de interpretaciones que ya se apoderaron unas de otras. No hay significado original. Las palabras mismas no son sino interpretaciones; a lo largo de la historia interpretan antes de ser signos. Testigo, la famosa etimología de *bueno* (GM I, 4.5). Dice Nietzsche que las palabras han sido siempre inventadas por gente superior: no indican un significado, sino que imponen una significación. O sea, no vamos a interpretar signos primeros y enigmáticos, sino porque por abajo de todo lo que habla hay interpretaciones violentas. Por eso hay signos, que nos prescriben la interpretación de su interpretación, que nos prescriben derribarlos como signos. En este sentido se puede decir que la alegoría y la hiponoiia son en el fondo lenguaje antes del lenguaje. Por eso el intérprete es en Nietzsche el *verídico*, no porque se apodere de una verdad para proferirla, sino porque pronuncia la interpretación que toda verdad recubre. Quizá este primado de la interpretación con respecto a los signos es lo que hay de más decisivo en la hermenéutica moderna.

La idea de que la interpretación precede al signo implica que el signo no sea un ser simple y benévolo, como lo era en el s. XVI, en que las semejanzas múltiples demostraban la benevolencia divina, y no separaban el signo del significado sino por un velo transparente. A partir del s. XIX, de Freud, Marx y Nietzsche, me parece que el signo se hace malévolo, en la medida en que el signo, siendo ya una interpretación, no se da por tal. Así funciona la moneda tal como es definida en la *Crítica de la Economía Política*, y sobre todo en el primer libro de *El Capital*. Así funcionan los síntomas en Freud. Y en Nietzsche las palabras, la justicia, las clasificaciones binarias de bien y mal, esto es, los signos, son máscaras. Al adquirir el signo esta nueva función, pierde su ser simple de significante que tenía aún en la época del Renacimiento; y entonces se precipitan en la abertura todas las nociones negativas, ajenas hasta entonces a la teoría del signo.

Ultimo carácter de la hermenéutica: la interpretación se encuentra con que ha de interpretarse a sí misma hasta el infinito. Una primera consecuencia, es que se interpreta no lo que hay en el significado, sino que se interpreta a fondo: *Quién* ha interpretado. El principio de la interpretación no es otra cosa que el intérprete. Quizá esto es lo que Nietzsche llama *psicología*. La segunda consecuencia es que la interpretación siempre ha de interpretarse a sí misma. En oposición al tiempo de la dialéctica, que a pesar de todo es lineal, el tiempo de la interpretación es circular. Este tiempo se ve obligado a volver a pasar por donde ya pasó. La vida de la interpretación consiste en creer que no hay sino interpretaciones. Es menester comprender lo que olvidan muchos de nuestros contemporáneos, que *hermenéutica y semiología son hurañas enemigas*. Una hermenéutica que se repliega sobre una semiología, cree en la existencia absoluta de los signos; abandona la violencia, la infinidad de las interpretaciones, y hace sospechoso al lenguaje. Reconocemos aquí el marxismo después de Marx. Al contrario, una hermenéutica que se envuelve sobre ella misma, entra en el territorio de los lenguajes que no dejan de implicarse ellos mismos, ese territorio intermedio entre la locura y el puro lenguaje. Aquí reconocemos a Nietzsche.

Panel

Boehm Usted mostró que en Nietzsche la interpretación no se detiene nunca, y que constituye el tejido de la realidad; es más, que para Nietzsche no son cosas diferentes *interpretar* el mundo y *cambiarlo*. Pero Marx, en un pasaje célebre opone ese cambiar y ese interpretar.

Foucault Ya esperaba que me objetaran esa frase de Marx, que se refiere a la filosofía y a su finalidad. Sin embargo, Marx trata siempre la economía política como una manera de interpretar, interpretación que él no condena, pues podría tener en cuenta el cambio del mundo.

Boehm Otra pregunta. Lo esencial para Marx, Nietzsche y Freud ¿no es la idea de una automatización de la conciencia, idea que no aparece antes del s. XIX, y que tendría su origen en Hegel?

Foucault El punto preciso que quise plantear no fue ése, sino la interpretación como tal. ¿Por qué se puso uno a interpretar? ¿Bajo la influencia de Hegel? La importancia del signo aumentó a fines del s. XVIII o principios del XIX, por numerosas razones, por ejemplo el descubrimiento de la filología en sentido clásico. Sería más fecundo considerar la idea de la mistificación de la conciencia como nacida por la modificación del régimen fundamental de signos, más que encontrar en ella el origen del interés por interpretar.

Taubes Foucault no tuvo en cuenta las técnicas de la exégesis religiosa, que han jugado un papel decisivo. Y no obstante lo que ha dicho, pienso que la interpretación en el s. XIX comenzó con Hegel.

Foucault No hablé de la interpretación religiosa, que en efecto es de extrema importancia, porque en mi breve intervención me puse del lado de los signos, y no del lado del sentido. Pase lo de Hegel; pero en la historia de los signos, el descubrimiento de las lenguas indo europeas, la desaparición de la gramática general, la substitución del concepto de organismo por el de carácter, no son menos importantes que la filosofía hegeliana. No hay que confundir historia de la filosofía con arqueología del pensamiento.

Vattimo Si comprendí bien, Marx y Nietzsche quedarían clasificados entre los pensadores que descubren la infinitud de la interpretación. En cuanto a Nietzsche, estoy de acuerdo. Pero en Marx ¿no hay necesariamente un punto de llegada? ¿Qué quiere decir infra estructura, sino algo que está a la base?

Foucault Sobre Marx casi no desarrollé mi idea; y temo no poder demostrarla todavía. Pero veamos, por ejemplo el *18 Brumario*: Marx nunca presenta su interpretación como la interpretación final. Sabe bien, y lo dice, que se podría interpretar a un nivel más profundo, o más general.

Wahl Creo que hay una guerra entre Nietzsche y Marx; entre Nietzsche y Freud, aunque haya analogías. Si Marx tiene razón, Nietzsche se ha de interpretar como un fenómeno de la burguesía. Si Freud tiene razón, se ha de conocer el inconsciente de Nietzsche. Creo que estamos *enfermos de interpretación*. Sin duda, hay que interpretar; pero ¿no hay también *algo por interpretar*? Y pregunto aún: ¿*Quién* interpreta? Y en fin: hemos sido mistificados, pero ¿*por quién*?

Foucault Me parece que el problema de la pluralidad de interpretaciones se hace estructuralmente posible por la definición misma de la interpretación que se hace al infinito, sin que haya un punto absoluto a partir del cual la interpretación se juzgue y se decida. Todo intérprete debe saber que estamos dedicados a ser interpretados en el momento mismo en que interpretamos.

Wahl Hay gentes que no son intérpretes.

Foucault Esos repiten el lenguaje.

Wahl ¿Por qué decir eso? Se puede dar una interpretación marxista, otra interpretación freudiana, y otras más, de Claudel. Pero ahí está la obra de Claudel. La obra de Nietzsche, más difícil de decir. Ante las interpretaciones marxistas y freudianas tiene el riesgo de sucumbir.

Foucault Yo no diría que ha sucumbido. Ahora, ciertamente, en las técnicas de interpretación de Nietzsche hay algo radicalmente diferente, que impide inscribirlo en los cuerpos constituídos que representan actualmente los Comunistas o los Psicoanalistas.

Baroni Le pido su opinión sobre el siguiente paralelo: Nietzsche, en su interpretación, trata de analizar los bellos sentimientos para mostrar lo que en realidad ocultan. Freud, en el psicoanálisis, va a de-velar el contenido latente; y ahí también la interpretación será catastrófica para los bellos sentimientos. Marx atacará la buena conciencia de la burguesía, y mostrará lo que hay en el fondo. Quizá en los tres la interpretación se hace por etapas, al infinito.

Pero me parece que hay otro tipo de interpretación en psicología, la de Jung, por la cual reencontramos el s. XVI, de que Usted habló. Jung denunciaba el veneno depreciativo de la interpretación freudiana. Jung opone el símbolo al signo. El signo es lo que ha de ser traducido en su contenido latente, mientras que el símbolo habla por sí mismo. Me parece que Nietzsche puede ser también relacionado con Jung. Para ambos hay una oposición entre el *yo* y el *sí mismo*, entre la pequeña y la grande Razón. Nietzsche es un intérprete agudo y cruel, pero hay en él una cierta manera de ponerse a la escucha de *la gran Razón*, que lo acerca a Jung.

Foucault Sin duda tiene Usted razón.

Sita. Ramnoux También a mí me extrañó que Usted no tocara el tema de la exégesis religiosa. Ni siquiera se puede desdeñar la historia de las traducciones de la Biblia, que van cambiando, mientras cada traducción se presenta como el sentido divino. Otro punto: He reflexionado sobre las relaciones posibles entre Nietzsche y Freud. Leyendo las obras completas de Freud se encuentra muy poco. Me he preguntado ¿por qué Freud no habla de Nietzsche? Tengo dos datos. El primero, que Rank y Adler, discípulos de Freud, tomaron como tema de uno de sus encuentros, creo que en 1908, las relaciones entre las tesis de Nietzsche y las de Freud. Freud los dejó hacer, pero él mismo guardó una gran reserva. Sólo comentó que Nietzsche presentaba demasiadas ideas a la vez. El segundo dato es que a partir de 1919, Freud entró en relaciones con Lou Salomé. Por tanto debe haber cierta relación médica entre Freud y Nietzsche; pero Freud no podía hablar de ello. Parece cierto que todo lo que después publicó Lou Salomé forma parte de su interminable análisis. Además, tenemos el libro de Freud *Moisés y el Monoteísmo*, en que puede detectarse un diálogo entre Freud y el Nietzsche de la *Genealogía de la Moral*. Sólo le puse problemas, pero ¿sabe Usted algo más?

Foucault Nada más. Me ha llamado la atención el silencio de Freud, aparte de una o dos frases, sobre Nietzsche, aun en su correspondencia. Enigmático. La explicación por el análisis de Lou Salomé, el hecho de que él *no podía* decir más...

Sita. Ramnoux Él *no quería* decir más...

Demonbynes Dijo Usted que la experiencia de la locura era el punto más cercano al conocimiento absoluto. ¿Hasta qué punto tuvo Nietzsche experiencia de la locura? Y habría que hacer la misma pregunta sobre Hölderlin, Nerva, Maupassant, Schumann, Maurice Ravel, pero nos reducimos a Nietzsche. ¿Cree Usted realmente que grandes espíritus, como Nietzsche, puedan tener la experiencia de la locura?

Foucault Yo diría sí, sí.

Kelkel Usted considera las técnicas de interpretación como un sucesor posible de la filosofía. Esas técnicas de interpretación ¿no son ante todo técnicas terapéuticas, en sentido amplio: de la sociedad en Marx, del individuo en Freud, de la humanidad en Nietzsche?

Foucault Yo diría que sí. En el s. XVI la interpretación encontraba su sentido del lado de la revelación, de la salvación. Cito al historiador García: “En nuestros días -dice en 1860- la salud ha reemplazado la salvación”.

NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA COMO EJERCICIO ONTOLÓGICO

Gianni Vattimo¹²

pp. 203-226

Nietzsche ha sido desmitificador. Desmitificar es la actitud intelectual que pone a luz el significado escondido de un fenómeno, y su estructura auténtica, más allá de los avatares por los cuales haya pasado o se le haya hecho pasar. Como meros ejemplos de esta actitud, muy generalizada en nuestros días, tenemos a Marx y al psicoanálisis, por no citar toda la literatura que discute el problema de la comunicación y de su autenticidad, autenticidad que pide develar los secretos más escondidos, de manera que ya no haya más que decir, que, como no dicho, pudiera subrepticamente desnaturalizar lo que de hecho se dijo. Esta actitud es saludable ante la potencia que el mito ha adquirido gracias a los medios de comunicación.

Una explicación más radical, quizá más verdadera, es la de Heidegger. Según él, no se trata sino del último acto de una historia anterior a los *mass media*, la historia de la metafísica occidental. En su libro *Satz vom Grund*, la civilización contemporánea aparece como el momento en que la metafísica (concebida como olvido de el Ser) llega a su consumación en el despliegue total de la voluntad de expresión y de explicación. El principio de razón en Leibniz es *principium reddendæ rationis* [principio de la razón que se debe dar], o sea, es principio de la fundación, más que principio del fundamento. El fundamento explica y justifica la realidad de una cosa sólo en cuanto es enunciado por un sujeto; o sea, que toda la realidad es reducida al sujeto; y de el Ser como tal no queda nada; a la realidad se le quita el piso (*Boden*), de donde pudiera crecer.

Aludí a Heidegger para señalar la perspectiva en que se sitúa mi lectura de Nietzsche. Para Heidegger, Nietzsche es el profeta de esta civilización de la expresión y de la explicación. Considero sin embargo que Nietzsche, al menos por lo que ve a su concepción de la filosofía, se sale de ese círculo, y da el medio de salirse de él, en la dirección indicada por Heidegger. La imagen de Nietzsche filósofo desmitificador es uno de los aspectos de su obra. Queda por ver si presenta el desmitificar como el fin de la filosofía, o si entra en un cuadro más vasto. Encontramos al Nietzsche desmitificador en obras como *Humano demasiado Humano*, *Ocaso de los Ídolos*, *Genealogía de la Moral*. Intenta ahí señalar las raíces, como él dice instintivas de la moral, de la religión, de la ciencia, de la filosofía. Por ejemplo (*Más allá del Bien y del Mal* 3) anuncia su propósito de poner la mayor parte del pensamiento consciente en el número de las actividades instintivas, y no exceptúa la meditación filosófica. En *Voluntad de Poder* encontramos a menudo la definición de la moral como un caso particular de la inmoralidad. ¿Cuál es el fondo de verdad del mito (moral, religión, ciencia, filosofía)? Serían los instintos, como dice Nietzsche o, más en general, la voluntad de vivir. Hay muchos textos nietzscheanos al respecto. Desmitificar supone que se conoce el fondo de la realidad, y que se quiere medir las fábulas sobre la base de una evidencia. Si se dice, por ejemplo, que la raíz de las mentiras es la voluntad de vivir, se concibe el instinto como un fondo que no se deja desmitificar.

¹² Citas de los *Póstumos*, según la edición Musarion.

Nietzsche se esforzó en destruir el mito de la creencia en la verdad (XIV, p. 14). No la creencia en una verdad determinada, sino en la verdad en cuanto tal. Aquí no creo que se pueda dar la razón a Heidegger cuando dice que Nietzsche queda atado a la noción metafísica de la verdad como conformidad de la proposición a la cosa. Bueno, habría más bien que decir que cuando Nietzsche habla de la verdad, piensa en la conformidad de la proposición a la cosa, y que por esta razón la verdad no tiene lugar en su sistema. Por eso me parece de gran interés el estudio de la concepción nietzscheana de la filosofía a la luz del pensamiento heideggeriano. Tanto para Nietzsche como para Heidegger, el pensamiento y la filosofía no dicen la verdad, esto es, no dan información sobre el estado de cosas concebido como independiente y anterior a la información. Para Nietzsche el mundo verdadero se convirtió en fábula. Pensar la relación entre el mundo aparente (dado en la experiencia sensible) y el mundo real (conocido o postulado por el pensamiento) no tiene sentido. Nietzsche subraya que con el mundo verdadero desaparece también el mundo aparente, esto es, que no hay distinción entre lo verdadero y lo falso entendido en sentido tradicional. Ahí comienza *Zarathustra*, una obra de arte que se produce a sí misma (*Voluntad de Poder* 796). Todo es perspectiva; no hay eventos en sí. Sólo hay un conjunto de fenómenos interpretados y estructurados por un intérprete. Y es que (XVI p.59.60.64) un mismo texto permite innumerables interpretaciones, y no hay ninguna interpretación correcta.

Tradicionalmente la verdad se reconoce por la evidencia con la cual se presenta. Descartes, con la idea clara y distinta resume toda la tradición metafísica occidental; sólo que en su duda no fue tan radical como para preguntarse por qué se ha de preferir la evidencia a la no evidencia. A esta evidencia Nietzsche la llama creencia en la verdad. Que la claridad atestigüe sobre la verdad, es ingenuo; como la realidad (por usar polémicamente los términos de la metafísica) tiene caracteres caóticos hay que pensar más bien que lo que aparece claro debe ser falso e imaginario (XVI p.52). Es lo opuesto a Parménides, para quien sólo el Ser puede ser pensado.

Nietzsche responde a la pregunta, por qué se prefiere la evidencia a la no evidencia, lo verdadero a lo falso, la certeza a la incertidumbre: en virtud de un juicio moral, esto es, por una razón de utilidad. Kant se pregunta “cómo son posibles los juicios sintéticos a priori”, cuando la pregunta importante es “por qué es necesaria la creencia a tales juicios” (*Más allá del Bien y del Mal* 11). La explicación (o desmitificación) por medio del juicio moral está expuesta al peligro de reducir la evidencia como hecho psicológico al instinto de conservación, a las leyes de la naturaleza. No se ha concebir la *naturaleza*, el *instinto*, la *Voluntad de Poder* como una verdad última, como una cosa en sí. Debido a eso prefiero emplear el término *prejuicio* en lugar de *instinto*, *naturaleza*, etcétera. Lo que llamamos naturaleza no es sino una construcción de la ciencia, una interpretación que no tiene privilegio alguno. La certeza que nos hace hablar de evidencia y de verdad, pertenece también al mundo de la ficción. Ahora, si todo es ficción, podría uno preguntar quién es el autor de esta ficción; pero este interés por el autor de la ficción ¿no pertenece a la ficción misma?

Es una ilusión hablar de certezas inmediatas (*Más allá del Bien y del Mal* 16), pues toda certeza exige muchas mediaciones, presupone otras certezas, que tampoco son inmediatas, sino resultado de un proceso histórico. Nietzsche considera (*Más allá del Bien y del Mal* 3) el pensamiento como actividad instintiva. No hay un instinto de conservación en abstracto, sino exigencias de conservación de ciertos tipos de humanidad. El instinto de conservación puede desaparecer cuando se modifiquen las condiciones de vida (XVI p.52).

Los filósofos son dirigidos por evaluaciones instintivas, que son un reflejo de condiciones anteriores de civilización (*Voluntad de Poder* 407). Si consideramos verdad lo que aparece evidente, eso no depende del instinto concebido de manera *naturalista*, sino que pertenecemos a una humanidad que se ha dado una estructura, arraigada en nosotros hereditariamente y que actúa en nosotros como *naturaleza*. Por eso las razones de la metafísica nos parecen convincentes. Esto es, la verdad como evidencia se constituye históricamente por el arraigo de ciertas evaluaciones, esenciales para mantener cierta especie de vida. O sea, (*Voluntad de Poder* 535) la verdad no indica lo contrario del error; en los casos fundamentales no es sino una relación entre varios errores, uno más antiguo, que no se puede desarraigar sin que a algún ser orgánico de nuestra especie le llegue a faltar la condición necesaria para la vida: mientras que otros errores no nos tiranizan tanto, y pueden ser puestos de lado. Así que los instintos no son la raíz de la historia, sino su producto.

El desmitificar cae entonces en la paradoja, pues no hay punto fijo al cual referirse. Aun la evidencia, que muestra la falsedad del mito, pertenece al mito. Y este acto de reconocer que la evidencia forma parte del mito, exige una certeza previa. Se requiere que el desmitificador tenga una posición que no caiga bajo la categoría del mito.

En este momento aparece en Nietzsche otra concepción posible de la filosofía, la única salida: colocarse, por un acto violento, fuera del mundo de la ficción; la tarea del filósofo ya no consiste en codificar las evaluaciones corrientes e instintivas, sino en crear valores (*Más allá del Bien y del Mal* 211), esto es, crear nuevos criterios de verdad. La conexión de estas dos actitudes, desmitificar y crear valores viene en un fragmento inédito compuesto para el *Zaratustra*, titulado “Las 7 soledades” (XIV p.292). En ninguna parte el verdadero filósofo se siente en casa; es un mago, y hace encantamientos, amigo de lo que va a venir; y esto supone que hay que desencantar todo lo que existe; y no que el desencantar origine los encantamientos, pues nos quedaríamos dentro del círculo; sino que los encantamientos, la creación de valores nuevos trae consigo, accidentalmente, el desencantar todo lo que existe y había existido.

El filósofo que no acepta la responsabilidad de estar solo, que quiere la compañía de sus contemporáneos, ése no funda nada; se limita a expresar su época, a codificar los prejuicios e instintos dominantes. La filosofía, como Nietzsche la quiere practicar, es suprahistórica. Nietzsche distingue siempre al filósofo de los *trabajadores intelectuales*, que pertenecen a un cierto mundo. El filósofo no dice cómo son las cosas, sino cómo deben ser. O sea, la tarea del filósofo consiste en situarse fuera de las evaluaciones establecidas, creando valores por un acto que no invoca ninguna evidencia, sino que es una decisión arbitraria. Tenemos al eterno retorno, al Führer, al titanismo de la voluntad. Hay dificultades en esta interpretación voluntarista del pensamiento de Nietzsche. El sujeto como voluntad, y no el sujeto como conciencia cognoscente, pertenece a la tradición metafísica que Nietzsche quiere derruir.

Aparece entonces el *fatum* o destino. Uno no puede arrogarse, por una decisión arbitraria el derecho de asignar valores; o quizá pueda hacerlo el predestinado. Hay algo misterioso en el hecho de ser filósofo, esto es, espíritu creador, algo incomunicable en lo profundo del espíritu: un *fatum* monolítico de decisión ya tomada sobre todos los problemas, y el derecho de acceder a ellos, y como su imprompta marcada sobre nuestros nombres con signos de fuego (XIV 28).

O sea, que el derecho de asignar valores, y su lógica propia, dependen de un arraigo original. El discurso del filósofo no es arbitrario ni fortuito; ni tampoco tiene la necesidad que la opinión común considera como una coacción rígida, sino que es una *danza divina*. Los artistas nos pueden ilustrar: ellos saben que cuando ya no actúan voluntariamente es cuando su sentimiento de libertad, de flexibilidad, de poder, de creación, de plenitud, llega a su apogeo, o sea, que necesidad y libertad se co-funden entre sí (*Más allá del Bien y del Mal* 213).

Nietzsche establece el carácter suprahistórico de la filosofía. Tal suprahistoricidad no queda asegurada si se concibe la fundación de valores como un acto arbitrario de la voluntad del individuo. La única posibilidad de fundar la historia es concebir al hombre como arraigado profundamente, más allá de la historia. Este arraigo es el que da al filósofo el derecho de anunciar nuevos valores. Si esto es así, entonces el desmitificar y el crear valores nuevos no son sino momentos particulares de una concepción más vasta de la filosofía como ejercicio ontológico, hecho posible por el arraigo original que pone al filósofo en relación con algo diverso de la historia, y más fundamental que ella. Digo ejercicio ontológico en el sentido heideggeriano, no fundado por relación a los entes; sino que abre un horizonte en que los entes se hacen visibles como verdaderos o falsos. Es lo que Heidegger llama una abertura. La filosofía no se ocupa ante todo de los entes (ejercicio óntico), sino de la posibilidad de que los entes se hagan visibles, o sea, que accedan a el Ser (ejercicio ontológico).

Si Nietzsche concibe la filosofía como ejercicio ontológico, no es de extrañar que su manera de filosofar no se reduzca al explicar, al desmitificar, o, por emplear los términos de Heidegger, al asignar el fundamento. Lo que hace que el filósofo sea filósofo no es su pertenencia a un mundo, sino su arraigo, lejano y secreto, que nunca puede expresarse del todo. El *decir* será un aspecto de la filosofía, pero no el único ni el más fundamental. Si el desmitificar se limita a desmitificar, sin fondo creativo, la filosofía se queda al interior del viejo mito; en el fondo lo refuerza.

Veremos ahora una de las más bellas, sugestivas e importantes páginas de Nietzsche (*Más allá del Bien y del Mal* 289), en que desarrolla el tema del arraigo en una temática del silencio y de la distancia. El fundamento de la filosofía está siempre más allá de toda fundación explícita posible (hago notar de nuevo la afinidad con Heidegger): “El solitario no cree que el filósofo haya expresado nunca en sus libros su verdadero y definitivo pensamiento. ¿No se escriben libros precisamente para ocultar lo que se lleva dentro? No creerá que un filósofo *pueda* tener opiniones últimas y esenciales. Se preguntará si en él, detrás de una caverna, haya una caverna más profunda; que *debe* haber otra más profunda, un mundo más vasto y extraño, más rico debajo de una superficie; un abismo (*Abgrund*) bajo todo fondo, bajo todo fundamento”. Toda filosofía así concebida no es sino una máscara; y jamás se puede decir que se ha llegado al fondo, a la verdad.

Re-encontramos la noción de desmitificar en esta visión de la filosofía como máscara perpetua. La historia, y el pensamiento como acto de fundación de la historia, no reside en que el fondo escondido de las cosas llegue a la luz de la autoconciencia; sino en que el Ser hace que acontezcan los mundos, obra de perspectivas (aberturas) siempre nuevas. Nietzsche se coloca así fuera de la tradición *metafísica* en el sentido heideggeriano de la palabra, que tiene, como carácter esencial el principio de razón, y que culmina en la filosofía hegeliana de la autoconciencia.

Panel

Baroni El aforismo 289 de *Más allá del Bien y del Mal* ¿no es un pronuncio de la psicología de las profundidades? De todos modos habría que trazar una frontera entre Nietzsche y los psicoanalistas, en especial freudianos, pues estos profundizan remontándose terriblemente en el tiempo; mientras que Nietzsche quiere profundizar más allá de todo, y más profundo que el tiempo.

Vattimo Sí; podría encontrarse una especie de odio y de amor por el psicoanálisis: él mismo es una especie de psicoanalista de la civilización; pero al contrario del psicoanálisis, que trata de llegar al fondo para llegar a lo oculto, Nietzsche cree que todavía hay algo más allá del fondo. Lo mismo respecto a la metafísica, la cual no admite como explicación.

Kelkel Usted nos presentó a Nietzsche a través de perspectivas propias a Heidegger, como desmitificador y creador de valores nuevos, y rechazando la metafísica o la filosofía como explicación. Pero entonces ¿no queda Nietzsche, según Usted, más cerca de Marx que de Heidegger? También para el marxismo la explicación debe ceder su lugar a la transformación. ¿Pero no se desvía a Nietzsche sobre una dirección que quizá no es la suya? Crear valores nuevos es todavía una forma del mito. Ahora bien, frente al marxismo y al nietzscheanismo, me parece que una cierta forma de filósofo conserva sus derechos, prefiriendo la expresión o explicación a un misterioso poder conferido por no se sabe quién, no se sabe qué...

Vattimo La pregunta es muy interesante. Tanto en Nietzsche como en Heidegger hay un punto terminal en que se sobrepasa la historicidad. Digamos que hay tres pisos en la filosofía de Nietzsche. El primero, desmitificar, que en la filosofía clásica se encuentra como explicación; y también en el marxismo. El segundo, es la creación de un valor nuevo, que en el marxismo corresponde quizá a la creación de un mundo nuevo. ¿Pero llega el marxismo al tercer piso de Nietzsche? Para mí, el marxismo es una filosofía de la historia, no *sobre* la historia; se queda dentro de la historia, por ejemplo dentro de las relaciones de producción. Heidegger no es antimarxista; pero piensa que queda algo por descubrir detrás de los problemas económicos, técnicos, prácticos. Nietzsche también: no se contenta con decir que hay que fundar mitos nuevos, una nueva sociedad; sino que quiere llegar hasta la fundación ontológica de esta capacidad *mitopoiética* del hombre. Por eso la historia no es tan importante para él como para Marx. Nietzsche no es un revolucionario; quiere *teorizar* la posibilidad de la revolución. En su filosofía hay algo más profundo que la revolución.

Wahl Mi admiración por su conferencia. Vamos a mi pregunta. Usted mostró que Nietzsche destruye la verdad-constancia. Pero queda la posibilidad de verdad-adequación. Sólo que la adecuación debe hacerse con un flujo, y es difícil adecuarse a un flujo, y pensar una verdad-fluidez. También es difícil preguntarse, con Nietzsche, porqué se prefiere la evidencia a la no evidencia. Pero decir que la evidencia no prueba nada... ¿hay algo entonces que sea una prueba? Usted prefiere *prejuicio* a *instinto*. Sin embargo Nietzsche prefiere decir *instinto*, pues el prejuicio implica juicio. Por otro lado, Usted trató de mostrar cómo *el estado de cosas* pertenece a la ficción. ¿Qué es la ficción? La idea de ficción ¿no implica un estado de cosas? ¿Sería ficción con respecto a qué? ¿Y no se reencuentra la idea de verdad por las ficciones?

Vattimo Puede ser que la verdad en Nietzsche se conciba como adecuación; pero ésta se hace imposible con una realidad flúida; y precisamente por que la realidad es flúida, la evidencia es contradictoria. Cuanto al *prejuicio*: lo prefiero a *instinto*, porque quiero subrayar el carácter histórico del instinto. Nietzsche lo dice, que los instintos son productos históricos. En cuanto a la pregunta sobre *el estado de cosas*: cuanto parece presentarse como estable es más bien del orden del evento. Decir que el estado de cosas pertenece a la ficción, quiere decir que el estado de cosas es ya una construcción histórica. No podemos referirnos a un pretendido estado de cosas para salir de la historia.

Wahl Usted insiste sobre el motivo histórico en Nietzsche; pero ¿no hay también un motivo anti-histórico? Desde el principio sostiene una lucha contra la historia.

Vattimo Las dos cosas son verdaderas. Lo que importa a Nietzsche es establecer el origen de la posibilidad de la historia; y esta posibilidad no es una posibilidad histórica, sino ontológica, suprahistórica.

Wahl Me temo que en su respuesta haya un tanto demasiado de Heidegger.

Vattimo Lo confieso gustoso.

Wahl Usted nos mostró que toda estabilidad es ficticia, incluso la estabilidad de una persona. ¿No es ésta una de las grandes contradicciones de Nietzsche? En el límite, según Nietzsche, ¿no era necesario que Nietzsche haya existido!

Vattimo Sí; quizá por eso el pensamiento del eterno retorno es la cosa más difícil de soportar.

Wahl Pero Usted no habló del eterno retorno, que es un hecho, y si no...

Vattimo Yo no lo concibo como un hecho. Creo que el eterno retorno es una manera que tiene Nietzsche de expresar el arraigo de cada momento de la historia en la totalidad de la historia; esto hace que la historia, como momento, no sea posible que por esta relación con la totalidad de el Ser.

Wahl *Arraigo* ¿es un término, una idea de Nietzsche?

Vattimo No sé si exista el término en Nietzsche. Yo llamo *arraigo* lo que se expresa, por ejemplo, en ese aforismo de *Más allá del Bien y del Mal*.

Wahl ¿Y *abertura*?

Vattimo Ahí creo poder defenderme mejor. Porque la *abertura* es una estructura de criterios de distinción entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso.

Wahl No hay nada de ontológico en Nietzsche. El no cree en el Ser.

Vattimo No, en la medida en que piensa el Ser de manera tradicional. Es como con la verdad: Nietzsche dice que no hay verdad, en la medida en que la piensa como adecuación. Hay que intentar pensar la verdad, y el Ser, de manera diferente.

Geroult A propósito de Descartes dijo Usted que el tema del engaño supone ya un ideal de verdad. El tema de la desmitificación ¿no la supone también? Desmitificar implica que se va a destruir el mito, y descubrir lo que ya no es mito. Decía Usted que cuando desaparece el mundo de las esencias, que la apariencia desaparece también: ya no hay distinción entre lo verdadero y lo falso. Y quedaría solamente la posición superior del filósofo, que va a decidir los valores. Creo que en ese momento invocó Usted, con Nietzsche, la creación artística; habría una libertad pero como *confiscada* por una especie de necesidad inspiradora. Si la libertad reside en esta necesidad inspiradora, ¿no caemos en un criterio pluralista? Y es que cada artista tiene su inspiración propia; entonces habría tantas posibilidades de verdad, en el sentido nietzscheano del término, cuantas inspiraciones artísticas hubiera.

Vattimo Referirse a la actividad artística es fundamental para explicar cómo Nietzsche piensa el *arraigo*. Y efectivamente, este criterio de inspiración no es un criterio general; siempre hay algo así como el particular llamado a Abraham. No hay criterio general.

Guieroult Caemos en el subjetivismo total.

Vattimo Sí, pero en Nietzsche lo vivido es siempre metáfora. Nietzsche dice que tras cada caverna siempre hay otra caverna más profunda; que *debe* haber otra más profunda. Por eso lo vivido se sobrepasa a sí mismo. En el artista, y en el filósofo tal como Nietzsche lo concibe, se da el tormento de descubrir otra caverna...

Guieroult Sí, pero eso es en el dominio de la creación.

Vattimo En efecto, pero nunca se puede decir qué es esta creación; no se le pueden fijar criterios generales.

Birault Vattimo ha querido repensar la relación Nietzsche-Heidegger, tratando de comprenderla mejor que el mismo Heidegger. Me parece indiscutible que tanto en Nietzsche como en Heidegger hay una disolución de la noción de fundamento. El fundamento corresponde todavía a una especie de espejismo del pensamiento y de el Ser. Hasta aquí estoy de acuerdo. Pero en otro punto no estoy de acuerdo. Yo admiro a Nietzsche y a Heidegger. Pero en Nietzsche no hay nada que corresponda a la idea heideggeriana según la cual hay en el hombre algo que está más allá de la naturaleza óptica. Para Nietzsche el hombre debe ser pensado desde la naturaleza, no a partir de la historia. Y a esto Heidegger lo calificaría de determinación óptica de la esencia, por oposición a una esencia ontológica.

Vattimo Si tomamos en serio la crítica nietzscheana de la evidencia, no podemos hablar de naturaleza en un sentido naturalista. Para mí, la idea nietzscheana de naturaleza se acerca, mucho más de lo que se cree, a la idea heideggeriana de el Ser.

OLVIDO Y ANÁMNESIS EN LA EXPERIENCIA VIVIDA DEL ETERNO RETORNO DE LO MISMO

Pierre Klossowski

pp. 227-244

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo le viene a Nietzsche como un *brusco despertar* debido a cierta tonalidad del alma (*Stimmung*). Guarda sin embargo el sentimiento de una revelación, de un *súbito de-velar*. El olvido ¿no es la fuente y la condición de esta revelación, que transforma de un golpe hasta la identidad de quien la recibe? El olvido recubre el eterno retorno y la absorción de todas las identidades en el Ser. Parece que hay una antinomia; en la experiencia vivida por Nietzsche, entre el contenido revelado y la enseñanza: “Actúa como si debieras, y desearas, revivir innumerables veces, pues de todas maneras recomenzarás”. El imperativo suplente al olvido (necesario) por un llamado a la voluntad (de potencia); la segunda proposición pre-ve la necesidad co-fundida con el olvido.

La anámnesis coincide con la revelación del retorno. Yo, Nietzsche, me encuentro en el instante crucial en que culmina la eternidad del círculo, cuando me es revelada la verdad del necesario retorno. Simultáneamente me doy cuenta de que yo era *otro* que no soy ahora, por haberlo olvidado; me hice otro pues, dándome cuenta de ello. ¿Voy a cambiar y a olvidar, una vez más, que cambiaré necesariamente durante una eternidad, hasta que re-aprenda de nuevo esta revelación?

La pregunta, así planteada, parece defectuosa. El acento debe ir sobre la pérdida de la identidad. La muerte de Dios (garante de la identidad del mí responsable¹³) abre el alma a todas sus identidades posibles, ya aprehendidas en las diversas tonalidades del alma nietzscheana. La revelación del eterno retorno aporta como necesidad las realizaciones sucesivas de todas las identidades posibles. “Yo soy, en el fondo, todos los nombres de la historia” (Carta a Burckhardt, 6 enero 1889), finalmente “Diónysos y el Crucificado”. En *El Saber Alegre*¹⁴ se ve que la muerte de Dios responde a una tonalidad de alma en Nietzsche, tanto como el instante extático del eterno retorno.

¹³ *Yo*, castellano, se traduce al francés como *je* cuando es sujeto: yo cambio = *je change*.

Y se traduce *moi* cuando técnicamente no es sujeto: ¡soy yo! = *c'est moi!*

Pero *moi* puede tener también el sentido de *mí mismo*.

Traduzco, si hace falta: *je* = yo; *moi* = mí (mismo).

Y consiguientemente *il, la* = él, ella; *soi* : sí mismo (o sí misma).

¹⁴ Klossowski no da las citas, que supone muy conocidas.

Digresión

Hay que querer el eterno retorno. Sólo yo, que soy ahora, puedo querer esta necesidad de mi retorno y de todos los eventos que han dado por resultado lo que yo soy, en cuanto que aquí la voluntad pide un sujeto; ahora bien, este sujeto no puede quererse tal como ha sido hasta entonces, sino que quiere todas las posibilidades previas, puesto que abarcando de una mirada la necesidad del retorno como ley universal, desactualizo mi yo actual, queriéndome en todos los otros yo'es cuya serie ha de ser recorrida para que, siguiendo el movimiento circular, yo revenga a lo que soy en el instante en que descubro la ley del eterno retorno.

En el instante en que me es revelado el eterno retorno, dejo de ser yo mismo *aquí y ahora*, y soy susceptible de devenir otros innumerables, sabiendo que voy a olvidar esta revelación. Este olvido es el objeto de mi querer presente; porque tal olvido equivaldrá a una memoria fuera de mis propios límites; y mi conciencia actual no será establecida sino en el olvido de mis otras identidades posibles.

¿Qué memoria? El necesario movimiento circular al cual me libero, liberándome de mí mismo. Si ahora yo declaro que lo quiero, y que, queriéndolo necesariamente, yo lo habría vuelto a querer, no haría sino extender mi conciencia al movimiento circular. De hecho *ya no estoy en el instante en que la brusca revelación* del eterno retorno me había llegado. Para que esta revelación tenga un sentido, haría falta que yo tome conciencia de mí mismo, y que el movimiento circular del retorno se confunda con mi inconsciencia hasta que el movimiento me lleve al instante en que me fue revelada la necesidad de recorrer toda la serie de mis posibilidades. No me queda sino volver a quererme, ya no como el resultado de mis posibilidades previas, ya no como una realización entre mil, sino como un momento fortuito, fortuito que implica la necesidad del retorno integral de toda la serie.

Sólo que volverse a querer como un momento fortuito es renunciar a ser uno mismo *de una vez por todas*, por que no fue de una vez por todas que yo renuncié a ello, sino que hace falta quererlo. Y yo no soy este momento fortuito *una vez por todas*, en tanto que debo volver a querer ese momento, *¡una vez más!*

Cómo el querer puede intervenir,
sin olvidar lo que ahora se debe querer otra vez

En efecto, el momento en que se ha revelado la necesidad del movimiento circular, se presenta en mi vida ¡como si fuera la primera vez! Ha sido necesaria una alta tonalidad de alma para que yo sepa y sienta la necesidad de que todas las cosas retornen. Esa alta tonalidad del alma no es una obsesión, sino la única aprehensión válida de el Ser -la única realidad. Y es posible que esto me haya sido revelado ya veces innumerables, quizá bajo otras formas; pero yo lo he olvidado, porque está inscrito en la esencia del movimiento circular que yo olvide de un estado a otro. He olvidado en otra vida, que no difiere en nada de esta vida.

Y si no, ¿se detiene el movimiento? Para nada. Yo, Nietzsche, no puedo abstraerme. La revelación no me ha venido como una reminiscencia, ni como una experiencia de lo ya visto (*déjà vu*). Ha sido nietzscheano que yo olvide esta revelación, ¡para que ésta sea verdadera!

La alta tonalidad del alma en cuanto pensada;
 alza y baja de la intensidad, flujo y reflujo en la designación de la intensidad por sí misma.
 El Círculo como signo

Nietzsche habla del eterno retorno de lo mismo como el pensamiento supremo; pero también como el sentimiento supremo. De los inéditos contemporáneos de *El Saber Alegre*: “Vive de tal manera que tengas que desear revivir; es tu deber; en todo caso revivirás. Para quien el esfuerzo sea el sentimiento más elevado, que se esfuerce; para quien el reposo, que repose; a quien la obediencia, que obedezca... ¡Le va en ello la eternidad!”. De ahí la referencia al sentimiento supremo, a una alta tonalidad del alma. ¿Cómo una totalidad de alma deviene un pensamiento, y cómo el sentimiento más elevado (*das höchste Gefühl*), el del eterno retorno, deviene el pensamiento supremo?

- a) La tonalidad de alma es una fluctuación de intensidad.
- b) Para que sea comunicable, la intensidad de alma debe tomarse a sí misma como objeto, y así retornar a sí misma.
- c) Retornando sobre ella misma, la intensidad se interpreta, haciéndose contrapeso a ella misma. Para lograr esto tendría que partirse, desunirse, reunirse. Es lo que le pasa en los momentos que podemos llamar de alza y de baja: es el mismo flujo, como una onda (recordemos la importancia de las olas del mar en la contemplación nietzscheana).
- d) Interpretar, ¿supone buscar una significación? Alza y baja no son sino de-signaciones. ¿Hay una significación? La intensidad no es otra cosa que intensidad; no parece que tenga, en sí, algún sentido. ¿Qué es un sentido, y cómo puede constituirse?
- e) Parece que lo que hace el sentido, la significación, es la intensidad según sus fluctuaciones. Si la intensidad es sólo intensidad ¿cómo se constituye el sentido en la intensidad? Precisamente ¡regresando sobre ella misma en una nueva fluctuación! Repitiéndose y como imitándose, deviene un signo.
- f) Un signo es ante todo la traza de una fluctuación de la intensidad; si un signo guarda su sentido es que el grado de intensidad coincide con él. No significa sino por un nuevo flujo de intensidad, que de alguna manera re-encuentra su primera traza.
- g) Pero un signo no es solamente la traza de una fluctuación; puede marcar igualmente la ausencia de intensidad; y lo extraño es que, sólo para significar esta ausencia, es menester un nuevo aflujo. A este aflujo lo podríamos llamar atención, voluntad, memoria; o bien indiferencia, relajación, olvido; pero se trata siempre de una misma intensidad no diferente de las olas de un mismo oleaje. Decía Nietzsche: “Ustedes y yo tenemos el mismo origen, ¡somos de la misma raza!” Pasa como con las figuras que se levantan en la cresta de las olas, que no dejan sino espuma. Así las de-signaciones en las cuales la intensidad se significa. Ahí está lo que llamamos pensamiento. Toda significación es función del caos generador de sentido.

La intensidad obedece a un movimiento caótico sin comienzo ni fin

Así en cada uno, aparentemente ante sí, se mueve una intensidad cuyo flujo y reflujo forman las fluctuaciones significantes o in-significantes de un pensamiento que nunca es de nadie (*qui n'est en fait jamais à personne*), sin principio ni fin.

Pero si, contrariamente a este elemento ondulante, cada uno forma un conjunto cerrado y aparentemente delimitado, es en virtud de estas trazas de fluctuaciones significantes: un sistema de signos que llamaré aquí el código de los signos cotidianos. Dónde comienzan, dónde se detienen nuestras propias fluctuaciones, para que estos signos nos permitan significar, nos permitan hablarnos a nosotros mismos y a otro, es cosa que ignoramos; salvo que en este código *un* signo responde siempre al grado de intensidad tanto el más elevado como el más bajo: sea el *mí (moi)* como el *yo (je)*, *sujeto de todas nuestras proposiciones*.

Gracias a este signo, que no es sino una traza de fluctuación variable, nos constitutimos a nosotros mismos *pensando*; un pensamiento en cuanto tal nos llega, mientras que no sabemos con precisión si no serán los otros los que piensan y siguen pensando en nosotros; pero ¿qué es eso otro que forma el *fuera* con respecto a ese *dentro* que creemos ser? Todo se reconduce a un sólo discurso, o sea, a fluctuaciones de intensidad que responden al pensamiento de cada uno y al de ninguno.

El signo del yo (*me = moi*) en el código de la comunicación cotidiana, en tanto que responde a la intensidad más fuerte o a la más baja, asegura un estado variable de coherencia de nosotros con nosotros mismos y con el ambiente: así el pensamiento de nadie, esta intensidad en sí, sin comienzo ni fin, encuentra, en el fautor que se la apropia, una necesidad, un destino, hasta en las vicisitudes de la memoria y del olvido de sí o del mundo. Y no hay nada más arbitrario: para que se dé una designación, y se constituya un sentido, mi *querer* ha de intervenir, querer que no es otra cosa que esta intensidad apropiada.

Ahora bien, en la tonalidad suprema, en el sentimiento más elevado, que aspiraré a mantener como el más alto pensamiento, ¿qué pasó? ¿No salí de mis límites, y con ello no he depreciado el código de los signos cotidianos? -sea que el pensamiento me abandone, sea que ya no distinga yo diferencia entre las fluctuaciones de fuera y las de dentro. ¿Qué pasa con mi coherencia a partir de un grado de intensidad en que el pensamiento, dejando de retomarme en la designación de mí mismo (*moi-même*), inventa un signo por el cual el pensamiento designaría su coherencia consigo mismo? Si ya no se trata de mi propio pensamiento, ¿este signo no me excluye de toda coherencia posible? Y si se trata de mi propio pensamiento, ¿cómo concebir que se designe a sí mismo como ausencia de la intensidad más elevada?

Supongamos ahora que en esa alta tonalidad de alma se forma la imagen del Círculo; algo le pasa a mi pensamiento para que se vea como muerto en cuanto mío dentro de este signo. Estamos hablando de la potencia cero de todo pensamiento. O sea, ¿el sujeto pensante perdería su identidad a partir de un pensamiento coherente que lo excluyera de sí mismo? Un mismo circuito me remite al código de signos cotidianos, y de nuevo me hace salir de él, a merced del signo, en cuanto trato de explicarme el evento que él representa.

En este instante inefable, oigo: Tú regresas a este instante, tú ya has regresado, tú regresarás innumerables veces. Por coherente que esta proposición parezca según el signo del Círculo de donde ella brota, siendo este signo la proposición misma, caigo en la incoherencia en cuanto yo actual en el contexto de los signos cotidianos. Doble incoherencia: con respecto a la coherencia propia de este pensamiento, y con respecto al código de signos cotidianos.

Según esto último, no puedo sino *quererme a mí mismo de una vez por todas*, a partir de lo cual se constituyen todas mis designaciones y su sentido comunicable. Pero *volver a quererme una vez más* quiere decir que nada llega a constituirse en *un sentido de una vez por todas*. El círculo me abre a la inanidad, y me encierra en esta alternativa: o todo retorna porque nada ha tenido nunca un sentido, o el sentido no viene nunca a una cosa sino por el retorno de todas las cosas, sin principio ni fin.

¿Cuál es mi parte en este movimiento circular con respecto al cual yo soy incoherente, con respecto a este pensamiento perfectamente coherente que me excluye *en el instante mismo en que lo pienso*? ¿Cuál es este signo del círculo que vacía de su contenido toda designación, en beneficio de ese signo? Esta alta tonalidad del alma no ha devenido el más alto pensamiento sino por haber devuelto la intensidad a ella misma, hasta reintegrar el caos, que de ella emana, en el signo del Círculo que ella ha formado.

El Círculo no dice nada por sí mismo, sino que la existencia no tiene otro sentido que ser existencia, sino que la significación no es otra cosa que intensidad. Por eso se revela en una alta tonalidad del alma. ¿Cómo tiene alcance a mi realidad de mí (*Comment porte-t-elle atteinte à l'actualité du moi?*), exaltado por esta alta tonalidad? Liberando las fluctuaciones que la significaban en cuanto a mí, de manera que lo que retorna repercute de nuevo en su presente. Lo que fascina a Nietzsche en este instante no es el hecho de *estar ahí*, sino el hecho de volver a venir en lo que deviene. Esta necesidad, vivida y por revivir, desafía el querer y la creación de un sentido. Dentro del círculo la voluntad muere contemplando este retorno en el devenir, y no renace sino en la discordancia fuera del círculo. De ahí la coacción ejercida por *el sentimiento más elevado*.

Las altas tonalidades nietzscheanas encontraron su expresión inmediata en la forma de aforismos: el recurso al código de signos cotidianos se presenta como un ejercicio que se mantiene como discontinuo respecto a la continuidad cotidiana. Cuando las tonalidades se manifiestan en fisonomías fabulosas, parece que el flujo y reflujo de la intensidad contemplativa busca crearse puntos de referencia a su propia discontinuidad. Tantas tonalidades altas, tantos dioses, hasta que el universo aparezca como un ronda de dioses: *“no siendo el universo sino un perpetuo huír de sí mismo, sino un perpetuo re-encontrar para sí nuevos dioses”*.

Esta ronda de dioses que se persiguen no hace sino explicitar, en la visión mítica de Zaratustra, el movimiento de flujo y reflujo de la intensidad de las tonalidades nietzscheanas, de las cuales la más elevada le llegó bajo el signo del *Circulus vitiosus deus*; nombre del signo que aquí toma una fisonomía divina a la manera de Diónysos. Entonces el pensamiento nietzscheano respira mejor que cuando se debate dentro de sí mismo en la trampa en que su verdad propia lo hace caer. Dice, en efecto, que *la verdadera esencia de las cosas es una fabulación* del ser que se representa las cosas, sin la cual *el ser no podría representarse nada*. La alta tonalidad de alma, en la cual Nietzsche experimenta el vértigo del eterno retorno, crea el signo del Círculo vicioso en que, instantáneamente, se encuentran realizadas (*actualisées*) la más alta intensidad, el pensamiento cerrado en sí mismo, en su propia coherencia; y la ausencia de intensidad correspondiente de las designaciones cotidianas; del mismo golpe quedaba vacía la designación del yo. En efecto, con el signo del *Círculo vicioso*, como definición del eterno retorno, llega un signo al pensamiento nietzscheano como un *evento válido para todo lo que pudiera suceder nunca*, para todo lo que nunca sucedió, para todo lo que pudiera nunca suceder al mundo, incluso al pensamiento en sí mismo.

Panel

Guerot Se nos dice: Puesto que vas a re-vivir, reposa si te gusta el reposo; sé activo si te gusta la actividad. ¿Para qué la regla? Pues si hay eterno retorno, la vida que retornará será la réplica necesaria de la vida anterior.

Klossowski Ese es, precisamente, el problema.

Guerot Nos decimos: Puesto que vas a re-vivir, esfuérzate por tener una vida tal que retorne según el aspecto que desees. Pero el eterno retorno responde: Tal esfuerzo es inútil, pues retornará lo mismo. Tal esfuerzo está ya inscrito, con su resultado, en el eterno retorno. Por tanto no hay significación.

Klossowski Pero si pienso que todo retornará haga yo lo que haga, en el instante en que hago esta reflexión yo cambio.

Guerot ¿En qué consiste ese cambio?

Klossowski Quiere decir que el peso de las cosas es diferente. Supongamos que le decimos a un hombre que ha cometido un asesinato: “tu ya asesinaste una vez; trata de no hacerlo más”; ese hombre no entendería nada del eterno retorno. Pero un asesino que asesina de tal manera que quisiera el eterno retorno de eso, sería quizá otro tipo de asesino.

Guerot Pero ya lo había sido, este otro tipo de asesino. La revelación en este instante, la habrá tenido ya una infinidad de veces.

Klossowski Ciertamente. Sólo que el asesino no es suficientemente filósofo.

Guerot En fin, esto me hace ensoñar.

Klossowski Ciertamente.

Wahl Nietzsche sabía que los pitagóricos habían enseñado esta doctrina. Entonces resulta extraordinario que la haya concebido como nueva. Fatal, por otro lado, que la haya concebido como nueva, pues todo recomienza. Entonces ¡quizás él fue el pitagórico, según lo que Usted ha sugerido!

Guerot Es una eterna novedad.

Klossowski En todo caso da vértigo.

Wahl Nietzsche piensa que el eterno retorno transforma el pasado. Como el eterno retorno acaba con la estructura del tiempo, yo puedo *querer* el pasado, o volver a querer el pasado. El gran problema está en saber si estoy encerrado en el pasado. Si hay eterno retorno, no hay verdaderamente pasado: al querer el pasado lo meto en el futuro.

Guerot Ya no hay ni futuro ni pasado.

Ravit Ya de joven Nietzsche tuvo la tentación del eterno retorno (CI ii, 2). Invoca a los pitagóricos, con el intento de mostrar el peligro de confundir analogías con identidades. En ese momento, al denunciar la concepción del eterno retorno y de la historia monumental, ¿ya no piensa en Wagner? A la concepción de la historia monumental Nietzsche opone los derechos del momento presente, y de un elemento anti-histórico y supra-histórico. Pero este elemento implica quizá otra manera de presentar el eterno retorno, como retorno del instante. Y cuando Nietzsche, por su cuenta, redescubre el tema del eterno retorno, y lo afirma personalmente, ¿lo haría para oponerlo a la visión histórica y a las concepciones wagnerianas?

Klossowski Me es difícil responderle.

Srita. Ramnoux Se ha hablado aquí de los pitagóricos. Pero históricamente parece que entre los griegos no hay *una* forma de eterno retorno, sino toda una serie: La de Pitágoras, la de Demócrito, la de Platón, la de los estoicos.

Deleuze La conferencia de Klossowski ha sido tan admirable que tal vez no deberíamos discutir sobre el eterno retorno en general. Klossowski ligó, de manera nueva, tres temas nietzscheanos: la muerte de Dios, el eterno retorno y la voluntad de poder. La muerte de Dios, cuando nos dijo que Dios era la única garantía de la identidad del yo; al morir Dios, el yo se disipa, se disuelve. En segundo lugar nos dijo que el yo disuelto se abría a todos los roles y a todos los personajes, siguiendo una ley de serie de un ciclo y siguiendo las máscaras que proyecta al desmenuzarse. Klossowski se preguntaba cómo estas dos cosas podrían constituir el eterno retorno. Su interpretación fue a la vez nietzscheana y personal, fundada sobre la potencia considerada como cantidad intensiva, y la voluntad de potencia como sentimiento intensivo.

Gandillac ¿Aprueba Usted esta exégesis?

Klossowski Absolutamente.

Wahl Lo que me molesta un poco es ese grado de intensidad.

Klossowski Ya sabía que Usted me iba a reprochar eso.

Wahl Lo que me molesta es lo cuantitativo. Nietzsche prefiere los grados a las aboliciones. Grados. Pero ¿quién será juez de esos grados de intensidad? Nadie, naturalmente, o las personas sucesivas que se siguen en el curso de los siglos...

Gueroult Tiene Usted una idea muy interesante sobre la alternancia de discordancias y concordancias.

Klossowski Se trata de coherencia. La coherencia perfecta del círculo, en cuanto signo, desafía mi propia coherencia, en la medida en que dependo precisamente de un sistema de signos que supone un comienzo y un fin, de una vez por todas. Entonces el círculo en cuanto signo me coacciona: o te vuelves loco, o creas una equivalencia de la locura. Tal es la tragedia de Nietzsche: prefirió volverse loco más que encontrarle una equivalencia.

Guerot Entonces Usted retoma el problema de saber si la locura de Nietzsche fue un accidente exterior, o bien una salida, un fracaso de su pensamiento.

Klossowski Eso es. Personalmente considero que son un misterio las palabras que Nietzsche pronunció en el estallido de la alienación. Las palabras “Yo soy Dionysos, yo soy el Crucificado” no son derisorias; conservan su valor...

Guerot Son una culminación.

Gandillac Son posibles diversas exégesis. Con esas palabras ¿revela Nietzsche la dualidad de su propio yo? ¿o sugiere, en la perspectiva del eterno retorno, la identidad entre Dionysos y Cristo?

Klossowski Ciertamente no.

Birault Estoy, como todo el mundo, lleno de admiración y de perplejidad. Hemos avanzado en la teoría del eterno retorno, pero no hemos logrado atrapar lo que esa teoría puede significar para nosotros, en nuestro tiempo. Estamos tan impregnados de la concepción judeo cristiana de la historia, que la idea misma de eternidad nos parece inconcebible. Al contrario, en el pensamiento griego, como expuso la Srta. Ramnoux, no se encuentra una teoría del eterno retorno, sino muchas. Lo que hoy nos parece inconcebible era para los griegos una especie de verdad primera, de inmediato. Basta tomar en serio el tema de la eternidad, con el tema complementario nietzscheano de una fuerza finita dentro de la eternidad misma del mundo, para que la doctrina del eterno retorno aparezca como obvia. Mi segunda observación, es que nos hemos debatido a lo largo de días en esta alternativa: si se ha de dar una significación cosmológica a la doctrina del eterno retorno, o bien una significación ética. Me pregunto si no habría que revisar este planteamiento. Es posible concebir una voluntad que quiera *lo que es*: querer lo que de todos modos tiene que suceder. Una analogía: el cristiano dice *fiat voluntas tua*, que se haga la voluntad divina. La voluntad de Dios no puede dejarse de hacer; y sin embargo toda la sabiduría cristiana consiste en decir: que sea necesario lo que es necesario.

Gandillac No es tan extraordinario. Bajo múltiples formas ése es el fondo de toda la filosofía occidental. El nexo histórico es más complicado. La concepción judeo cristiana no es posterior al eterno retorno, sino en cierta manera anterior. Pierre Vidal Naquet muestra, a partir de los poemas de Hesíodo, que el eterno retorno fue para los griegos un descubrimiento tardío, ligado al desarrollo de la astronomía (*Revue de l'histoire des religions*, tomo 157, 1960). Desde el punto de vista humano, el tiempo hesiódico se parece bastante al tiempo bíblico, con la diferencia de que ahí falta la promesa de Yahvé; pero la decisión es divina, escapa a los mortales; se suceden los días uno tras otro, sin retorno. Fue el pensamiento matemático, astronómico, pitagórico en particular, el que introdujo la idea de un orden al interior de esta serie caótica, indefinida, de puros eventos. El cristianismo, heredero del judaísmo, se inserta en una tradición en cierta manera más antigua que el eterno retorno, por así decir pre-pitagórica y pre-platónica. La paradoja está en que hoy vemos nosotros ahí el descubrimiento, o anuncio, de la *historicidad* en el sentido moderno. En este sentido Nietzsche nos parece arcaico; nos da la impresión de que vuelve atrás del cristianismo (y del hegelianismo).

Varios místicos cristianos han profesado el eternismo del instante, por ejemplo Eckhart: “Debo querer ése que fui, de toda eternidad, antes de ser, antes de que yo fuera, y aun antes de que Dios fuera”. Dejando de lado el tema de la anterioridad, hay un tema común a todo un sector del pensamiento cristiano, a todo un sector de la experiencia hindú, y que también constituye el fondo del neo platonismo, algo muy moderno y muy antiguo, no menos misterioso. ¿No nos diría Klossowski que ahí reside lo *trágico*? Insistiendo sobre el aspecto trágico de esta experiencia, se corre menor riesgo de dejarse atrapar por las fórmulas científicas o pseudo científicas que a veces usa Nietzsche cuando invoca la teoría de los átomos y la finitud de las combinaciones posibles (cosa que ya encontramos en Plotino, aunque con otro lenguaje). Klossowski iluminó este aspecto *existencial* que toma en Nietzsche la experiencia del eterno retorno. Por eso la exposición de Klossowski fue tan emocionante, pero quizá tan difícil de problematizar en una discusión.

Taubes Me parece que Nietzsche traduce en un mundo profano la experiencia de un universo sagrado. Por eso invoca las hipótesis científicas. Trata de secularizar una experiencia que tiene su fuente en un universo sagrado. ¿No es éste un aspecto de las tensiones vividas en Nietzsche?

Klossowski Quizá. Pero creo que hay algo muy personal en el vértigo sufrido por Nietzsche. Este vértigo es inherente a su destino, independientemente de toda consideración de lo profano y de lo sagrado.

Vattimo ¿Se encuentra en los griegos una concepción del eterno retorno que vaya acompañado de una *decisión personal*? La doble idea de decisión libre y eternidad es lo esencial, lo que arrastra consigo una cierta disolución del tiempo. El tiempo histórico (pasado, presente, futuro) no es sino una manera derivada de concebir la historia; y la verdad de la historia es la eternidad, en cierto sentido...

Gandillac La fórmula podría ser puesta al revés. En lugar de una disolución del tiempo, yo veo más bien un rechazo de la eternidad como lugar donde se elaboran los destinos individuales en un pensamiento divino e inmutable. Nietzsche rechaza todo tipo de *otro mundo*. Acentúa la temporalidad en el preciso momento en que parece negar la irreversibilidad del tiempo. Pero, para él, lo esencial sucede en el tiempo. En el tiempo es cuando yo puedo ser eternamente yo mismo, haciéndome yo mismo para siempre. A través de la serie de tiempos pasados, presentes y futuros yo me doy libremente la figura de hombre o de *superhombre*. Así que no creo que el tiempo como tal sea destruido. Tal vez así se puedan conciliar el eterno retorno y la superación de sí mismo. Así el superhombre no es impensable. Quizá ya está ahí; quizá ha estado ya de toda eternidad o, más exactamente, en tiempos indefinidos, al menos como horizonte del esfuerzo humano.

Klossowski Sólo que el eterno retorno destruye las identidades. Este es el resultado: un mundo en que las identidades permanentes no son posibles.

HEIDEGGER Y NIETZSCHE: EL CONCEPTO DE VALOR

Jean Beaufret

pp. 245-274

En la filosofía de Nietzsche, el punto de vista del valor parece jugar un papel tan central como la doble determinación de el Ser como voluntad de poder y como eterno retorno. La filosofía de Nietzsche no sería una *axiología* entre otras, sino la filosofía misma del valor. Heidegger nos propone meditar sobre ello en su *Holzwege* y en su *Nietzsche*. Tal interpretación choca con la idea generalmente admitida, que la tarea de la filosofía, desde su origen, es el fijar una escala de valores. Un reproche que se hace a Heidegger es precisamente que su pensamiento es incapaz de fundar una ética, de llegar a una firme distinción entre bien y mal, ya que se contenta con exhortar a una *resolución*, por la cual todos los posibles se equivalen.

¿Se puede caracterizar ya a la filosofía de Platón como una *axiología*, al menos implícita? La *axiología* de hoy analiza las estructuras a partir de la ley de las leyes del valor. Desde esta perspectiva llamada *científica* se considera rudimentaria la determinación griega de los *valores*. Nietzsche decía que los griegos “veneran de otra manera, desprecian de otra manera” (AU 170). ¿Qué significa *de otra manera*? ¿Que tenían valores diferentes de los nuestros? ¿Que lo que llamamos valores les era extraño?

La palabra esencial del pensamiento griego es la de el *Ser*, idéntica a la de el *Uno*. El *Ser*, ese único gracias al cual el *ente* es, constituye en su fondo lo que hay de *bueno* en él. Aristóteles distingue tres tipos de *bueno*: el deleitable, el útil y el bello. Lo que es lo es de alguna de estas maneras. Cada quien escoge lo bueno según uno de esos aspectos diversos (aunque lo bello suele ser deleitable y útil). En su *Retórica* (c. XIV), Aristóteles dice que los niños escogen lo deleitable; los ancianos, lo útil; y la juventud, lo bello; pero que además hay una cuarta edad, la de la plenitud *ἀκμῆ*, hacia los cincuenta años, cuando “sin confiarse del todo ni desconfiar del todo... se hace la mejor elección, escogiendo lo verdadero”.

Hay una distinción entre las cosas buenas, y aquello por lo cual son buenas. La barbarie de Hyppias no comprende la diferencia entre *τί ἐστί καλόν* [qué es bello], y *τί ἐστί τὸ καλόν* [qué es lo bello]. A la primera pregunta se responde nombrando cosas bellas, por ejemplo el oro. A la segunda es más difícil responder: a causa de qué, gracias a qué esa joven es bella. Es más fácil silbarle a su paso, que dar el paso de lo óntico a lo ontológico. Entonces, si la filosofía griega da ese paso, si *ἀγαθόν* [bueno] no es “una cosa buena”, sino aquello gracias a lo cual algo es bueno, entonces ¿no se sitúa la filosofía griega en la óptica de los valores? En ese caso, la crítica sumaria que Scheler hace de Aristóteles, a quien reprocha de no ver la diferencia entre valor y ser, ni entre bienes y valores, denota que Scheler no comprendió la filosofía griega. Pero hay que admitir que el significado moderno del valor supone bases diversas de las bases griegas.

La palabra *valor* comienza a ser una palabra técnica con Descartes. En sus *Cartas a la Princesa Elisabeth* y a Chanut, y en *Tratado de las Pasiones*, Descartes hace culminar la filosofía en la determinación del *justo valor* de los bienes cuya adquisición depende de nosotros. Esa determinación brota del *Ego cogito*. Nada más ajeno al pensamiento griego. Lo que es griego es que el Ser incluye una relación esencial al hombre pensante; pero no hace del hombre pensante el centro de una decisión sobre la naturaleza de el Ser. Con Descartes, en la filosofía moderna aparece un *sujeto* privilegiado, del que el Ser no es sino correlato. La mera aparición del sujeto es aristotélica; lo que es moderno es la preeminencia de ese sujeto. Entonces, dirá Hamelin, y Heidegger lo sigue sin reserva, “la representación es el ser, y el ser es la representación”. El *Ego cogito*, en su coloquio consigo mismo, *se solum alloquendo* decía Descartes, prefigura secretamente el *unmittelbares Selbstgespräch mit sich* [directo autocolloquio] del sujeto hegeliano, se convierte en la medida de el Ser, reducido al *cogitatum* [pensado] o *cogitandum* [por pensar].

Así pues el *valor de los bienes*, en la filosofía moderna se definirá *cogitando* [pensando], esto es, según la percepción clara y distinta. Lo eidético griego se trastoca a lo perceptivo. Aun Pascal, tan opuesto al cartesianismo, invoca el sentimiento del corazón, y con ello cree llegar al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Sin embargo, para Descartes, aparece la regulación electiva como más esencial que la regulación perceptiva. La certeza cartesiana es ante todo asunto de la voluntad. El *Ego cogito* está en coloquio consigo mismo más como voluntad que como entendimiento. En otras palabras, Descartes trastoca la *idea* de Platón en *percepción* para trastocar el juicio en acción de la voluntad. Ser y verdad se ven bajo una perspectiva muy ajena a los griegos y a los medievales.

Si volvemos a la tarea de determinar el justo valor de los bienes, es claro que la justeza cartesiana se regula más por el asentimiento de la voluntad que por la percepción del entendimiento. O sea, que ya con Descartes la elección del valor comienza a triunfar en la determinación de la verdad misma. El camino está preparado para Nietzsche. Pero ante ello retrocedieron los filósofos cartesianos. Picot atenúa los excesos; Spinoza proclama la identidad fundamental de entendimiento y voluntad. Leibniz, reencontrando a Aristóteles, dirá: *judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet* [así que juzgamos no por que lo queremos, sino porque aparece]. Y Kant, en la *Crítica de la Razón Pura* define el juicio sólo desde el punto de vista del entendimiento como *representación de una representación*. Juzgar, para Kant, es representarse como siendo esto o aquello eso que ya está representado. Para Kant el juicio no es cosa de la voluntad; es un acto de síntesis intelectual, no de asentimiento voluntario. Hegel es en este punto profundamente kantiano.

Treinta años antes de la aparición de Nietzsche, aparece la filosofía del valor, con Lotze, a quien Husserl sitúa cándidamente al mismo nivel de Kant, interpretando las Ideas de Platón como valores. A Lotze lo siguen Windelband y Rickert, el predecesor de Husserl en la universidad de Friburgo. A partir de 1911 Rickert enseña ahí los valores al joven Heidegger. En la óptica de Lotze, Rickert profesa la interpretación hermenéutica del juicio contraria a la de la *Crítica de la Razón Pura*, que es de origen aristotélico, esto es, la cartesiana, en la cual la claridad de la síntesis se desdibuja en favor del asentimiento. Desde entonces la naturaleza del valor penetra la de la verdad, que tiende a devenir valor, aunque nadie se atreve a llevar la reducción a fondo. Nietzsche es quien lo hace.

Lotze no es desconocido para Nietzsche. Lo nombra por aquí y por allá en textos que parecen ser de 1875, poniéndolo por ejemplo, en una lista de los que ha de atacar (*anzugreifen* !). La tarea de la filosofía sí, será la determinación del valor, pero fue Schopenhauer, dirá Nietzsche en 1885, quien por primera vez planteó el problema del valor de la existencia en lugar de atenerse a las antiguas evaluaciones; la respuesta de Schopenhauer fue miserable. De manera que hay que superar ese negativismo, y encontrar “un nuevo camino para la afirmación”. El descubrimiento de ese camino supone una re-evaluación de los valores. Schopenhauer siguió usando la vieja báscula con las pesas del eudemonismo. Hay que inventar la balanza misma. Para ello hay que interpretar el Ser como vida, y la vida como voluntad de poder. La verdad estalla en valor como por la acción de dinamita. Estamos, al menos en apariencia, en las antípodas de Descartes [Sigue un ejemplo de cómo, en cuestiones físicas, la voluntad de Descartes usa de ciertas mañas, que otros, como Leibniz, le critican]. Según Heidegger, Nietzsche lleva al culmen la tentativa cartesiana. Al transformar la verdad en valor, predomina lo que en buen sentido Nietzsche llama lo *útil*, lo que mantiene en la duración lo que ha evolucionado. En este sentido “es el *gusto*, y no lo útil, lo que da el valor” (vp 648). Y el gusto se determina como una voluntad enérgica para el sí y para el no.

La cercanía de Nietzsche a Descartes se dobla con otra cercanía más extraña, la de Nietzsche al pensamiento de Platón. Nietzsche intenta dar un vuelco al pensamiento de Platón; lo que hace es transformarlo al conservar ciertas invariantes. El prototipo de lo que Nietzsche llama valor es, como vimos, el primado platónico del *ἀγαθόν*, que solemos traducir por el *Bien*. Lo que entendían los griegos con esa palabra era *bueno para*. Un buen caballo, decía Aristóteles, es *ἀγαθός δραμεῖν*, bueno para correr; Diomedes, *ἀγαθός βόην*, bueno para gritar; Itaca, *ἀγαθή κουροτρόφος* buena para producir bellos muchachos. En Platón, para qué es bueno el Bien, sino para el Ser. En Platón el Ser es el *εἶδος* [Forma] de la cosa. El ser descubierto de las cosas, su *ἀλήθεια* [verdad], depende de una poder más alto que la procura: el Bien. Por eso todo *εἶδος* es bueno [bueno-bello]. El mundo de las Ideas supone la Idea de las Ideas. Dice Heidegger en *La doctrina platónica de la verdad*: “La Idea no es la presentación en primer plano de la verdad, sino el fondo que la hace posible”, o sea, que la verdad se somete al yugo, como dice Platón en el *Parménides*. Así que Platón le pone condiciones a la verdad. Recordemos a Kant que subordina toda verdad a las “condiciones de posibilidad”.

Kant no sospecha el platonismo implícito en esa expresión “condiciones de posibilidad”. Nietzsche, también sin darse cuenta, retoma ese platonismo implícito, y lo traspone a su interpretación de el Ser como vida. Las condiciones de posibilidad para el Ser interpretado como vida son los valores. En *El Saber Alegre* dice Nietzsche: “conocer es hacer posible la experiencia... pensar es una transformación falsificadora; sentir y querer son esas falsificaciones”. Al escribir *falso* en lugar de *verdadero*, Nietzsche se separa de Kant; pero se acerca más que Kant al sometimiento platónico de *verdadero* a *bueno*. Así, dirá Heidegger, de entre todos los filósofos Nietzsche es “el más desenfrenado de los platonizantes”; y pensando a partir de la vida como valor, Nietzsche “da su derecho a la esencia del *ἀγαθόν* en un estilo más libre que quienes... sostienen el contrasentido de valores en sí”.

Al poner en primer lugar el Bien, y subyugar la verdad, Platón rompe brutalmente con Heráclito y con Parménides. Para estos, lo verdadero se basta a sí mismo, y no hay necesidad de referirlo al Bien; estar a la escucha de la naturaleza consiste en decir y hacer la verdad; no hace falta la referencia al Bien. En Platón, la eminencia del *ἀγαθόν*, la interpretación de el Ser como *εἶδος*, y el descrédito sobre todo lo demás, van juntos con lo que Nietzsche llama la mirada venenosa del resentimiento.

En el *Timeo* Platón dice del Demiurgo que era bueno, y por eso quiso que todo fuera bueno para algo, y no para nada. El Demiurgo es el doblete mitológico del primado de el Bien sobre el Ser y sobre lo Verdadero. Por el contrario, Aristóteles rehusará tal desdoblamiento; la alternativa verdadero o falso será, para el Ser, la manera más alta de tener *λόγος*. El Motor inmóvil es soberanamente Ser; no está *en función de*. La aparición del resto no exige ninguna intervención de su parte. Siglos más tarde, santo Tomás, aunque inspirándose en Aristóteles, está más cerca de Platón: el mundo está hecho por Dios. La doctrina de la creación del mundo platoniza, no aristoteliza. Como creador, Dios es *Summum bonum*, no el sentido del buen Dios para los niños, sino en el sentido de hacer eco a la extraña prioridad platónica de el Bien sobre el Ser. El Dios de santo Tomás será también el Dios de Descartes y de Spinoza, antes del *yo pienso* kantiano; y será el Absoluto de Hegel. La voluntad de poder nietszcheana será el último refugio de el Bien, punto de vista del valor. Así que el punto de vista del valor aparece, tras una larga historia, como la última figura de lo que Platón comenzó al poner condiciones a la verdad. Sobre la cercanía entre autores, que parecieran estar en las antípodas unos de otros, termino citando a Nietzsche:

“Amistad Estelar. Éramos dos amigos. Nos somos extraños. Y está bien. Somos dos barcos cada uno con su meta. Podemos encontrarnos y celebrar una fiesta... pero la omnipotencia de nuestras tareas nos ha separado, impulsado a mares diversos y a otros soles, y quizá no nos volvamos a ver. O quizá nos volvamos a ver, sin reconocernos, de tanto que aquellos mares y soles nos hayan cambiado. Hacernos extraños uno a otro es la ley... Por eso se ha de hacer cada vez más sagrado el pensamiento de nuestra antigua amistad. Probablemente existe, en lo invisible, una trayectoria formidable, órbita estelar, en que nuestros caminos y metas diferentes quedan incluidos como pequeñas etapas. Elevémonos hasta este pensamiento. Sólo que nuestra vida es tan corta, y nuestra vista tan débil... Creamos pues a nuestra amistad estelar, aunque sobre la tierra tuviéramos que ser enemigos” (SA IV 279).

Panel

Gueroult A propósito de Kant: Apoyándose en la fórmula “pensar es juzgar”, Usted reducía el juicio al entendimiento, y oponía Kant a Descartes. Pero al principio de la “*Analítica*” Kant presenta una teoría de la verdad y del error que no me parece tan diferente a la de Descartes. Ahí aparece de tal manera el juicio que no se confunde con el entendimiento. Kant le reconoce una libertad sin la cual el error sería inconcebible.

Beaufret Estoy de acuerdo. Pienso en la *Analítica de los Principios*, en que el juicio aparece como *Urteilkraft* [fuerza, energía, potencia de juzgar]. *Urteil* [juicio] es la “representación de una representación”. *Urteilkraft*, que desdichadamente se traduce también como *juicio*, es otra cosa: un talento análogo al gusto; o mejor, el gusto es un aspecto suyo. No se aprende, se ejercita. Y es la *Urteilkraft*, no el *Urteil*, el que hace eco a la interpretación cartesiana del juicio.

Gandillac Nos ha presentado Usted un magnífico fresco de toda la historia de la filosofía. Me pregunto a mí mismo, qué significa en Platón, exactamente, el *ἀγαθόν*; y si juega el papel que Heidegger le atribuye; por qué no haber hablado del *ἀξία* [valor, mérito] de los estoicos. Me sorprendió que Usted presentara a Nietzsche de cierta manera como el único filósofo de los valores, y sin embargo ahogado en una historia tan larga que no se remonta sólo a Descartes, sino aun a Platón. No sé si realmente se pueda hablar de valor en Platón. Los antecesores de Nietzsche serían más bien los sofistas. ¿Qué es lo que importa en Nietzsche? ¿la noción de valor? ¿que el sujeto sea el principio de evaluación? ¿Lo novedoso no es la transvaluación? Nietzsche rompe a martillazos la tabla de valores y, con ello, el orden de el Ser. Lo esencial en Nietzsche, me parece, no es que el sujeto evalúe, sino que se supere para devenir superhombre. Descartes no pretende sino dominar técnicamente al mundo. Kant, fijar los límites del entendimiento y de la razón. Otros filósofos tratan de llegar a el Ser a través de los entes, fundándose en la manera como estos entes se revelan en una jerarquía ontológica. Lo que hace Nietzsche es cuestionar radicalmente esta jerarquía ontológica.

Beaufret La noción de valor no cae como del cielo en la filosofía de Nietzsche sino como término de una lenta preparación, cuyo origen más lejano me parece ser la aparición platónica del *ἀγαθόν* y su prioridad sobre el *ἀληθές* [verdadero]. La historia que tuve a la vista no es la que cuenta Nietzsche, sino la historia, como dice Heidegger de “la inagotable potencia de metamorfosis”, lo que él llama lo inicial. Nietzsche no aparece como un aerolito, sino a su hora, lo cual no excluye que filosofe a martillazos. Nada tan violento como el nacer. Podría decirse que el embrión se libera a martillazos, y que así la flor es refutada por el fruto [figuras dialécticas que usa Hegel en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*]. Hay transvaluación, pero eso supone que se evalúa, y evaluar, para Zaratustra “es lo más precioso”. La pregunta esencial es qué significa en Nietzsche la aparición de el Ser (*es ist*) [eso es] como valor (*es gilt*) [eso vale] En Parménides hay correspondencia esencial entre pensar y ser; en Nietzsche, entre valer y ser. Hoy día se abusa del lenguaje, en particular del lenguaje de los valores, y el concepto de valor se ha exportado hasta en la interpretación de la filosofía griega. Se oyen los martillazos de Nietzsche, pero hay que estar también atento a lo no dicho que va implicado.

Birault Al igual que Gueroult estoy sorprendido de que Usted oponga Kant a Descartes en el tema del juicio. Kant define el juicio como la representación de una representación, pero Kant reconoce la importancia de la cópula, del verbo *ser*, por la cual la representación queda referida al objeto representado; y esta referencia es cosa del entendimiento, no de la voluntad. El entendimiento kantiano es activo. ¿No se encuentra ya en san Agustín la idea de que la referencia de la representación implica una espontaneidad del entendimiento? Entonces el juicio, definido como *acción* del entendimiento, no está tan alejado del juicio cartesiano; y la voluntad no juega ningún papel sino porque es ella la que asume la actividad.

Beaufret Son dos cosas diversas: definir el juicio como acción del entendimiento; y la acción como operación de la voluntad. Como dijo Bergson a propósito de Spinoza: “Hay actos; no hay actos de la voluntad; la palabra *voluntad* sobra”. Para Descartes no sobra nada, ni tampoco para Nietzsche. Por eso creo que hay más afinidades entre Nietzsche y Descartes que entre Nietzsche y Kant.

Löwith No estuve de acuerdo con Vattimo; ni estoy de acuerdo con Beaufret. Porque los dos aplican a Nietzsche, sin crítica, la construcción de la historia de la filosofía de Heidegger como historia de el Ser (el Ser des-naturalizado de Heidegger), en lugar de interpretar a Nietzsche. Imagino así la continuación del último párrafo de “Cómo el mundo verdadero (de la metafísica) devino una fábula”: “Yo, Nietzsche Zaratustra, yo soy la verdad del mundo, pues he sido el primero que descubrió el mundo de antes de Platón. Yo no quiero otra cosa que este mundo que reviene eternamente, que se quiere a sí mismo, que es mi *Ego* y mi *Fatum*; quiero mi revenir eterno como un anillo en el gran anillo”. Nietzsche no pensó el Ser ni como Idea ni como Valor, sino como la vida del mundo, y reinstaló al hombre en el contexto original de la naturaleza. Cuando plantea el problema del valor (sentido, finalidad), y lo hace para combatir la interpretación cristiano moral de la existencia, se libera de todo pensamiento en términos de valores, de fines, para hacer patente la inocencia del eterno retorno. El carácter general de la vida está más allá del bien y del mal. Si se entiende por filosofía de los valores lo que entendieron Lotze, Rickert, Scheler y Hartmann, la filosofía de Nietzsche no es una filosofía de los valores. Nietzsche descubre las condiciones últimas de las evaluaciones, cuando ponemos valores, en la diversidad de géneros de vida débil o fuerte, sana o enferma, decadente o fecunda, fracasada o exitosa. Pero el carácter general de la vida no es objeto de estimación como tal, pues uno no puede situarse fuera de la vida, si el hombre es un anillo en el gran anillo del mundo.

Beaufret Heidegger considera la noción de valor como esencial a la filosofía de Nietzsche. Que no lleve su interrogación filosófica a las condiciones del valor se debe precisamente a que esta noción es esencial a su filosofía, y no una mera ensalada acompañante. Esto, claro, no significa que para él la noción de valor sea, como para otros, un incondicionado. No es lo mismo esencial que último. El pensamiento de la *ουσία* [la realidad más profunda de algo], por ejemplo, es esencial en Platón, pero no tiene nada de último, pues su condición es el *ἀγαθόν*, que está más allá de la *ουσία*. ¿Puede decirse entonces que cuando Platón piensa el *ἀγαθόν* se desembaraza, se libera de la *ουσία* y de todo pensamiento en términos de *ουσία*? En el mismo sentido, en Descartes la certeza humana es esencial, pero no es una noción última, ya que no queda plenamente asegurada sino bajo la garantía divina. Heidegger nunca dijo que el valor era en Nietzsche una noción última, pero sí dijo que era esencial. Brota la pregunta, si la noción de valor no es la versión nietzscheana del e□doj platónico, de la certeza cartesiana.

Wahl En cierta manera me uno a lo que dijo Löwith. Heidegger es ambiguo: no le gusta para nada la noción de valor -y yo comparto ese disgusto-, pero le gusta Nietzsche, y lo caracteriza como la única filosofía del valor. Entonces, ¿los demás no son filósofos? ¿o no son filósofos de valor? En Nietzsche hay una definición muy rigurosa de los valores. Son condiciones de posibilidad, aunque no en el sentido kantiano. No son condiciones de conocimiento, ni de juicio, sino condiciones de posibilidad para la vida. Entonces, en la concepción que Nietzsche se hace de la *voluntad*, ¿no hay ante todo oposiciones con Descartes y con Kant?

Beaufret Me temo que sea insuficiente el psicoanálisis existencial que hace Wahl sobre la meditación heideggeriana. Después de Nietzsche ¿hay ya un filósofo que se relacione con él como Aristóteles se relaciona con Platón, Leibniz con Descartes, Hegel con Kant? Si la respuesta es que nadie, ¿no será que la filosofía de Nietzsche realizó algo único? Nietzsche declara que su empresa es el vuelco del platonismo. Si, como dice Heidegger, el platonismo es el rasgo más determinante de la filosofía occidental, ¿qué queda? Puede uno preguntarse, con Heidegger, si la filosofía de Nietzsche no es el fin de la metafísica. La palabra *fin* tiene dos sentidos. Uno, la solución última de un problema milenario. El vuelco del platonismo sería el último cartucho de la metafísica, aunque determinado por el platonismo. Pero el *fin* lleva también algo a su culminación (*Vollendung*). Así, según Heidegger, la interpretación nietzscheana de las cosas como valores no da el vuelco al platonismo sino llevando a cabo la revolución cartesiana. Aquí Heidegger no es ambiguo; él entiende en este doble sentido la locución “fin de la metafísica”: agotamiento de lo posible y realización de un esbozo anterior. En esta óptica, que no es la de Nietzsche, el vuelco del platonismo, para Heidegger, comienza con Descartes: El εἰδος platónico se convierte en percepción. Pero a la base de esta revolución, Descartes continúa platonizando; y los posteriores más que él. O sea, la revolución cartesiana no es radical; no hace sino preparar el terreno para Nietzsche, quien interpreta la esencia de la verdad como apreciación de valores. Y aquí, la voluntad, que ya en Descartes se extendía más que el entendimiento, ocupa todo el lugar, radicalizada en voluntad de poder. El triunfo de Dionysos sobre Apolo es total; el estandarte del valor flota por todas partes, “Platón enrojece de vergüenza, y todos los espíritus libres arman una batahola del diablo”.

CONCLUSIONES

SOBRE LA VOLUNTAD DE PODER Y EL ETERNO RETORNO

Gilles Deleuze

pp. 275-287

Lo que en primer lugar hemos aprendido en este Coloquio es que en Nietzsche hay cosas escondidas, enmascaradas. Primero, por razones de edición [Deleuze menciona el trabajo presentado por Colli y Montinari, que no aparecen en estos APUNTES, pues ya está lista la nueva edición]. Segundo, porque la obra se vio interrumpida por razones patológicas. Los dos conceptos fundamentales del eterno retorno y de la voluntad de poder no obtuvieron el desarrollo proyectado por Nietzsche. El eterno retorno no es formulado por el mismo Zaratustra, sino que está como escondido en los cuatro libros del *Zaratustra*; y lo poco que hay lo dicen el enano, o el águila y la serpiente. Y es muy complejo decir en qué sentido la locura forma parte de la obra. No se nota locura en *Ecce Homo*, a no ser que se note su gran maestría. Klossowski decía que la muerte de Dios quita al Yo su sola garantía de identidad; pero el Yo se abre a otros yoes: “Yo soy Chambige, yo soy Badinguet, yo soy Prado; en el fondo yo soy todos los nombres de la historia”.¹⁵ Wahl mostró que este despilfarro genial se daba ya antes de la enfermedad. Toda la psicología de Nietzsche es una psicología de la máscara; y tras cada máscara hay otra. Pero la razón más general de por qué hay tantas cosas escondidas es la metodológica. Nunca una cosa tiene un sólo sentido, sino varios. Es más, no hay “cosa”, sino solamente interpretaciones, que se esconden unas en otras. Foucault lo mostró. No que todas las interpretaciones tengan el mismo valor, ni que estén en el mismo plano, sino que se encajan en nuevas profundidades. Ya no tienen como criterio lo verdadero y lo falso. Los principios inmanentes de las interpretaciones y de las evaluaciones son lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo. Hay interpretaciones que suponen una manera de pensar baja o vil; otras, que manifiestan nobleza, generosidad, creatividad. Pero ¿quién interpreta?

La noción de valor permite descubrir, tras verdadero o falso, una instancia más profunda. Esta noción de valor, preguntó Beaufret, ¿marca la pertenencia de Nietzsche a un fondo metafísico platónico cartesiano? ¿o bien inaugura una nueva filosofía, una nueva ontología? Es el segundo tema de nuestro Coloquio. Si todo es máscara, si todo es evaluación, y no hay ni cosas por interpretar ni nada que enmascarar, ¿qué hay en última instancia? Sería la voluntad de poder, que es poder de modelar máscaras, de interpretar y de evaluar. Vattimo nos indicó un camino: la crítica de los valores, y la creación de valores nuevos no podrían ser comprendidos si no se les lleva a una profundidad original, ontológica -una caverna detrás de toda caverna. A esta profundidad original hay que llamarla voluntad de poder. Birault determinó cómo hay que entenderla: no se trata de un querer vivir, ¿pues cómo la vida podría querer vivir?; ni tampoco se trata de un deseo de dominar, pues ¿cómo lo que domina podría desear dominar? (cf. Z III, “Los tres males”).

¹⁵ Ver en estos APUNTES la Biografía, cap. VI, El desenlace.

Si la voluntad de poder significara *querer el poder*, dependería de los valores establecidos, honores, dinero, poder social. Nos preguntamos ¿quiénes quieren el poder de esta manera? Los que Nietzsche llama esclavos, débiles. Querer el poder es la imagen que los impotentes se hacen de la voluntad de poder. Sí, ahí hay voluntad de poder, pero al grado más bajo. La voluntad de poder a su nivel más alto no consiste en ambicionar, ni en tomar, sino en dar, en crear. Su verdadero nombre, dice Zarathustra, es “la virtud que da” (*Ib.*). El poder no es lo que la voluntad quiere, sino lo que quiere en la voluntad, esto es, Dionysos. Por eso, decía Birault, todo cambia según se vean las cosas de arriba hacia abajo o al revés. De arriba hacia abajo la voluntad de poder es afirmación, juego, placer, don, creación de la distancia. De abajo hacia arriba, tenemos negación, oposición. Aquí se unieron Birault y Foucault; Foucault mostró que todos los buenos movimientos, en Nietzsche, se hacen de arriba hacia abajo. Lo que es bueno y noble participa del vuelo del águila.

Tercer tema del Coloquio fueron las relaciones de afirmación y de negación. Löwith, en su exposición magistral, analizó la naturaleza del nihilismo; y mostró cómo la superación del nihilismo conlleva en Nietzsche la recuperación del mundo, la afirmación de la tierra y del cuerpo. Löwith se apoyó en el texto “¡Supriman sus veneraciones, o suprimanse ustedes mismos!” (SA, V 346). Para todos nosotros fue impresionante que también Marcel invocara este texto para precisar su posición propia frente al nihilismo, con respecto a Nietzsche y los eventuales discípulos de Nietzsche. Wahl mostró que los significados del *sí* y del *no* eran tantos que no podían coexistir sino al precio de contradicciones vividas, pensadas e impensables. Tomemos un ejemplo. El asno en *Zarathustra* es un animal que dice *sí* (*ia, ia*). Pero su *sí* no es el de Zarathustra. Tampoco el *no* del asno es el *no* de Zarathustra. El asno cree que afirmar es cargar. Guérault nos lo recordó al inicio de este Coloquio. El asno (o camello) lleva primero la carga de los valores cristianos; y tras la muerte de Dios, la carga de los valores humanos, demasiado humanos. Se reconocen aquí los tres estadios del nihilismo nietzscheano: el de Dios, el del hombre, el del último de los hombres; esto es, la carga que nos echan a la espalda; la que nosotros mismos nos echamos, y la carga de nuestros músculos fatigados cuando ya no tenemos nada que cargar (cf. BM 213). Es muy diferente el *sí* de Zarathustra; para él, afirmar no es cargar, sino alivianar, danzar, crear. Por eso en él la afirmación es lo primero; y la negación no es sino una consecuencia al servicio de la afirmación. El *no* de Zarathustra es de agresividad; el *no* del asno es el del resentimiento.

Cuarto tema de nuestro Coloquio, el eterno retorno. ¿Cómo explicar que el eterno retorno sea la noción más antigua, con raíces presocráticas, y también la innovación prodigiosa, descubierta por Nietzsche? El eterno retorno ciertamente no es negación del tiempo, eternidad intemporal. Pero ¿cómo explicar que sea ciclo e instante? ¿continuidad e iteración? ¿recomienzo continuo de lo que ha sido, y retorno intenso a un punto *cero* de la voluntad? ¿el pensamiento más desolador, y el más consolador? Se nos hizo recordar que el eterno retorno de los antiguos no tenía ni la simplicidad ni el dogmatismo que a veces le atribuyen; que nunca se presentaba puro, sino mezclado a otros temas, como el de la transmigración; que no era pensado siempre de la misma manera, sino según las civilizaciones y las escuelas; que tal vez no era ni total ni eterno, sino que consistía en ciclos parcialmente inconmensurables; que en el límite no se puede afirmar categóricamente que sea una doctrina antigua. Nietzsche lo sabía, y no reconoce precursores, ni siquiera a Heráclito o a Zoroastro.

El problema es demasiado complejo para que nuestras interpretaciones sean prudentes. Oscilamos entre una interpretación física y otra astronómica. Ninguna de ellas corresponde al pensamiento de Nietzsche. Y si Nietzsche considera que su idea es del todo nueva no es porque desconozca a los antiguos. Sabe que el eterno retorno nos introduce en una dimensión todavía no explorada. Ni cantidad extensa o movimiento local, ni cualidad física, sino intensidades puras. Schloetzer¹⁶ notaba que no es lo mismo “una vez y cien o mil veces” que “una vez y una infinidad de veces”.

El infinito sería como la potencia *ene* de 1, como la intensidad desarrollada que corresponde a 1. Beaufret preguntaba: siendo el Ser un predicado, ¿no es algo de más y algo de menos? ¿no es él mismo un más y un menos? Este más y este menos, que se debe comprender como diferencia de intensidad en el Ser es objeto de un problema fundamental en Nietzsche, que se interesaba por la física como ciencia de cantidades intensivas, y veía, más lejos, la voluntad de poder como principio de intensidad pura, que eleva lo que se quiere a la potencia *ene*.

Klossowski nos mostraba en la voluntad de poder un mundo de fluctuaciones intensas, en que las identidades se pierden, deviniendo innumerables *otros* y aprehendiéndose como un momento fortuito, fortuidad que implica la necesidad de toda la serie. La voluntad de poder es el principio de estas fluctuaciones o de estas intensidades que pasan y se penetran unas a otras. Tenemos ahí el eterno retorno, un mundo en intensidad, un mundo de diferencias, que no supone ni lo Uno ni lo Mismo, pero que se construye sobre la tumba del Dios único como sobre las ruinas del Yo idéntico.

Los dos textos principales de *Zaratustra* sobre el eterno retorno, “La visión y el enigma”, y “El convaleciente”, no expresan el contenido profundo del eterno retorno. Lo que dice el enano basta para que Zaratustra se sienta enfermo, y tiene la visión del pastor y la serpiente que sale de su boca, como si el eterno retorno se deshiciera a medida que Zaratustra hablaba. En el segundo texto son el águila y la serpiente quienes hablan del eterno retorno, y Zaratustra, convaleciente, se adornece, aunque tiene tiempo de decirles que habían hecho del eterno retorno un estribillo, esto es, una repetición mecánica. Nietzsche no alcanzó a exponer el contenido profundo del eterno retorno, pero sí sabemos, por lo que publicó, que no es el eterno retorno. No es un ciclo; no supone lo Uno, lo Mismo, lo Igual, el equilibrio; no es un retorno del Todo; no es un retorno de lo Mismo, ni a lo Mismo. Por tanto no tiene nada en común con el pensamiento supuestamente antiguo, con el pensamiento de un ciclo que hace que todo vuelva a revenir, que pasa por un equilibrio, que lleva el Todo a lo Uno, que vuelve a lo Mismo. Precisamente las notas de 1881-1882 se oponen a la hipótesis cíclica; proclaman que el Todo no reviene, pues el eterno retorno es esencialmente *selectivo*. ¿Qué pasó entre los dos momentos, Zaratustra enfermo y Zaratustra convaleciente? Lo puso enfermo el pensamiento de que el eterno retorno estaba ligado a un ciclo, que todo retornaría, aun el hombre pequeño. Si Zaratustra se cura es porque comprende que el eterno retorno no es eso; comprende lo desigual y la selección. En efecto, lo desigual, lo diferente, es la verdadera razón del eterno retorno. Precisamente *eso* retorna porque nada es igual, ni lo mismo; o sea que el eterno retorno se dice solamente del devenir, de lo múltiple. Tal es la ley de un mundo sin ser, sin unidad, sin identidad. Constituye solamente la unidad de lo múltiple en cuanto tal, la identidad de lo que difiere. Retornar es el único *ser* del devenir.

¹⁶ Cf. nota siguiente.

Löwith, Wahl y Klossowski nos hicieron presentir el significado selectivo del eterno retorno. Selectivo primero en pensamiento, porque elimina los *medioquerer*. Lo que quieras quíerelo de tal manera que quieras también su eterno retorno. Lo contrario de la pereza y la cobardía. El eterno retorno es la categoría de la prueba. Una desgracia, una enfermedad, una locura, la proximidad de la muerte, tienen dos aspectos: uno por el cual me separan de mi potencia; otro por el cual me dan una extraña potencia, como peligroso instrumento de exploración. El eterno retorno tiene por función el separar las formas superiores de las mediocres. El eterno retorno es el instrumento y expresión de la voluntad de poder: eleva cada cosa a su forma superior, a la potencia *ene*. Esta selección se hace no sólo en el pensamiento del eterno retorno, sino también en el Ser. El ser es selectivo. No todo retorna, pues el eterno retorno elimina lo que no soporta la prueba; no sólo los *medioquerer* en pensamiento, sino los *mediopoder* en el ser. *El hombre pequeño* no retornará. Lo que el eterno retorno produce, y hace revenir como correspondiente a la voluntad de poder, es el Superhombre, definido como “la forma superior de todo lo que es”. El eterno retorno no identifica, sino autentifica los querereres, las máscaras, las funciones, las formas, las potencias.

Birault nos hizo recordar que para Nietzsche hay una diferencia de naturaleza entre las formas extremas y las medianas. Lo mismo se diga de la distinción entre creación de nuevos valores y el reconocimiento de valores establecidos. No se trata de relativismo histórico: que los valores establecidos fueron nuevos antes; y los ahora nuevos llegarán un día a ser establecidos. Hay diferencia de naturaleza entre reconocer valores establecidos, y crear nuevos valores; es la diferencia del eterno retorno: los nuevos valores son las formas superiores de todo lo que *es*. Valores eternamente nuevos, intempestivos, contemporáneos de su creación, y que, aunque parezcan reconocidos y asimilados por una sociedad, se dirigen a otras fuerzas, aun anárquicas. Estos valores testimonian un caos genial, desorden creador irreductible a todo orden. Para Nietzsche este caos no es contrario al eterno retorno, sino el eterno retorno en persona. Por eso Beaufret cuestionaba la noción de valor, preguntándose en qué medida era apta para manifestar ese fondo sin el cual no hay ontología. También por eso Vattimo subrayaba la existencia en Nietzsche de una profundidad caótica sin la cual perdería su sentido la creación de valores.

Hacía falta dar pruebas concretas, y mostrar cómo artistas y pensadores podrían encontrarse en esta dimensión. Tal fue el quinto tema de este Coloquio. Foucault confrontaba a Nietzsche con Freud y con Marx; independientemente de toda influencia estimaba que el descubrimiento de un inconsciente dependía de algo más profundo. Schloezer habló de Nietzsche y Dostoyeski; Gaede, de la literatura francesa; Reichert, de la literatura alemana y de Herman Hesse; Grlic de arte y poesía. Siempre se nos mostró, hubiera habido influencia o no, cómo un pensador podía encontrar a otro en una dimensión que no era la cronológica. Gracias a Goldbeck y a la Srita. de Sabran y a la radio, nos encontramos con Nietzsche y la música. ¿Otra máscara de Nietzsche? Queda sugerida una última hipótesis: Quizá Nietzsche es, profundamente, un hombre de teatro. Muchos aforismos pueden comprenderse como principios y evaluaciones de *metteur en scène*. Nietzsche concibe a Zaratustra en la filosofía, pero también para la escena. Sueña con un Zaratustra con música de Bizet. Sueña con música de teatro, como de una máscara para su teatro filosófico, teatro de la crueldad, de la voluntad de poder y del eterno retorno.¹⁷

¹⁷ Las conferencias de que se habla en este párrafo no están incluídas en el presente resumen.