Año 10, Núm. 19, 2022 (Diciembre)

Revista Internacional de Filosofía
International e-Journal of Philosophy

MUTATIS MUTANDIS

www.revistamutatismutandis.com
ISSN 0719 - 4772

Nietzsche, una filosofía intempestiva

Sebastián León [*] Begoña Pessis [†]

La filosofía de Nietzsche es, ante todo, una filosofía intempestiva [*unzeitgemäßig*]. Primero, porque acontece de forma repentina y, como un rayo fulminante, genera algo de temor, luz y perplejidad. Segundo, porque acontece al margen, fuera o contra del tiempo habitual, de los valores, gustos y cultura dominante de la época presente, matices que quizá recoge de modo más prístino la voz "inactual"; pero, sobre todo, su inactualidad constituye una apertura a un tiempo aún no venido. Justamente a partir de este doble sentido de la filosofía nietzscheana es que José Jara intenta enmendar una interpretación estrecha de su carácter intempestivo:

> [E]l calificativo simple e inmediato de nihilista con que se suele designar al pensamiento de Nietzsche, su filosofía del martillo, no agota todo lo pensado por él. Su intempestividad es algo más que pensar "contra" su tiempo, por lo que en él haya de algo que proviene de un pasado que lastra, agota y debilita; también, y porque es eso, es a la vez un pensar "a favor" de un tiempo por venir (Jara 1998 52).

En esta dirección, pensar a Nietzsche desde la vereda intempestiva implica aproximarse a su dimensión más destructiva y demoledora de ídolos, por cierto. Sin embargo, también invita a cuestionarnos en profundidad por nuestro presente y, especialmente, por la creación de un futuro auspicioso, un porvenir de las diferencias, la multiplicidad y la libertad. La robusta negativa de Nietzsche de verse arrastrado por el torrente de la actualidad no supone abstraerse del río, sino del aturdimiento y la pasividad: "ya es mucho que siquiera una vez saquemos fuera la cabeza un poco y advirtamos en qué corriente estamos hondamente sumergidos" (OC I 777). Erguida la mirada, será posible pensar el presente sin ser absorbidos, sin rendirse a él y también pensar el futuro. Solo así es posible constituirse como hijastro y no como hijo del propio tiempo.

Lamentablemente, las investigaciones sobre el pensamiento de Nietzsche están todavía en deuda con esta perspectiva. Prueba de ello es que – pese a la seriedad y rigurosidad con que, a partir del XX, se ha estudiado la obra del autor, en gran parte gracias a la inestimable labor de Colli y Montinari– el interés por las *Consideraciones inactuales* o *Consideraciones intempestivas* (1870-1874) ha sido marginal. Estas obras no han sido relevadas como piezas fundamentales para la comprensión y ponderación del proyecto nietzscheano. En esta línea, la división tajante entre un Nietzsche joven y un Nietzsche maduro no solo ha engendrado una concepción dualista de su pensamiento, sino también ha conducido a una desvalorización de algunos aspectos de su obra.

Un ejemplo que ilustra los descarríos a los que conduce desatender y menospreciar estos textos aparece al contrastar los lugares comunes de la crítica con la voz del propio Nietzsche. Uno de ellos consiste en despachar la *Cuarta consideración intempestiva* como un mero panfleto político y publicitario del proyecto de la obra total wagneriana. No obstante, además de que el

[*] Contacto: sebastianleon09@gmail.com Sebastián Leon es licenciado en filosofía por la Universidad de Chile (2015), magister en filosofía por la Université Paris 8 (Francia, 2020). Él ha comenzado en 2020 una tesis doctoral bajo la dirección de Patrick Wotling en la Université de Reims Champagne-Ardenne (Francia). Su tesis doctoral es una investigación sobre la noción de lo inactual en la obra de Friedrich Nietzsche. Actualmente ha creado y dirige la primera red de investigación de Nietzsche en Chile: INTEMPESTIVA. Es también miembro de GIRN (Francia) y de RIEN (España).

[†] Contacto:begona.pessis@uai.cl Begoña Pessis es licenciada en Letras con mención en Lingüística y Literatura Hispánica (2012), licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (2014) y doctora en Filosofía con mención en Estética y Teoría del arte por la Universidad de Chile (2021). Desde 2020 es académica del Departamento de Filosofía, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez. Es una integrante activa de la red Intempestiva.

mismo texto sugiere otros derroteros mucho más interesantes, podemos leer y verificar desde la mano del propio Nietzsche su absoluta independencia intelectual en el momento de escribir aquella obra:

> Sobre la tercera y la cuarta [Consideraciones] Intempestivas leerá en Ecce homo un descubrimiento que le pondrá los pelos de punta — a mi también me los ha puesto. Ambas hablan solamente de mi, anticipando… Ni Wagner ni Schopenhauer aparecen en ellas de un modo psicológico… Tan solo he comprendido ambos escritos hace 14 dias. – (CO VI 324).

Lo mismo ocurre respecto al Schopenhauer de sus obras tempranas, como *Schopenhauer como educador* o incluso *El nacimiento de la tragedia*. Si bien Nietzsche se confesaba bajo su influencia en varios puntos, estaba lejos de la apología acrítica; el autor era consciente desde muy temprano de su autonomía respecto a su maestro de Danzig, como lo prueban textos de 1867-8.

Ciertamente, como es de sobra conocido, la obra de Nietzsche no obedece a un prurito sistemático, como la de Hegel o Spinoza, ni evoluciona teleológicamente hacia una formulación definitiva; es una filosofía que enarbola más bien problemas que sistemas. No obstante, sí es posible trazar un hilo conductor unitario, difícil y resistente a la simplificación, que articula los distintos momentos de su obra. Despreciar la relevancia de ciertos escritos por constituir productos inmaduros o carentes de originalidad no parece una práctica de lectura lúcida ni atinada.

Por todo lo anterior, hemos decidido dedicar un número monográfico a la filosofía intempestiva de Nietzsche, con un especial énfasis en las *Consideraciones inactuales* como matriz crucial para interpretar su obra completa e iluminar nuestro propio tiempo. Las colaboraciones que integran este número exhortan a reflexionar, a establecer relaciones y poner en cuestión el pensamiento intempestivo de Nietzsche a partir de tres ejes: el arte, la cultura y su profunda imbricación con problemas que acucian al presente. Además de reparar en la calidad y la diversidad de los manuscritos recibidos, quisiéramos destacar también la riqueza que anida en el plurilingüismo del número, que nos confirma que la necesidad por profundizar en estos temas excede los límites de la tradición hispanoparlante.

Los tres primeros artículos abordan el arte, la tragedia y la música en la obra de Nietzsche. María José Opazo explora los antecedentes filosóficos y musicales que contribuyen a la elaboración de una concepción propia sobre la música por parte de Nietzsche. Por su parte, Fernando Javier Barriga fija su atención en el sentido intempestivo de lo trágico como elemento estructurante y aglutinante de toda la obra de Nietzsche. La sección concluye con la lectura que ofrece Jozef Majernik sobre *Richard Wagner en Bayreuth*, que, por un lado, transparentaría la independencia intelectual de Nietzsche respecto a Wagner en el período de las *Consideraciones inactuales* y, por otro, constituiría un vehículo para renovar la educación musical, bajo la inspiración de Platón.

Los dos artículos siguientes exploran el problema de la cultura en Nietzsche, especialmente a partir de sus interpretaciones del mundo griego. Raúl Villaroel, Nicolás Rojas y Daniel Pérez se hacen cargo de la vinculación entre J. G. Hamann y Nietzsche con ocasión de la filosofía socrática, específicamente en lo que respecta a los fundamentos epistemológicos y el papel de la razón, así como al compromiso con ciertos programas de reformas culturales que se siguen de ellos. En su análisis de la *Tercera consideración intempestiva*, Mathieu González repara en la concepción de Nietzsche del Estado moderno como incompatible con la filosofía y detecta un movimiento contradictorio en su solución del problema, una aporía de la que Leo Strauss se habría hecho cargo posteriormente.

Al acometer una revisión crítica la cultura es ineludible recalar en el problema de la moral, la axiología y las costumbres. En esta estela, Jorge Díaz sugiere que Nietzsche concebiría el fracaso de la fundamentación de la moral, con base principalmente en una ambigüedad interna de los valores y en una crítica la conciencia como fuente generadora de nuestra vida mental; con lo que

se pondría en tela de juicio la idea de libertad. Luego, desde un prisma transdisciplinario, Diego Díaz y Franco Casoni se acercan a la filosofía de Nietzsche y la literatura de Kafka para visibilizar las relaciones entre memoria, fijación de costumbres, olvido y animalidad, temáticas en las que insiste la obra de Nietzsche desde las *Consideraciones* hasta la *Genealogía de la moral*. Juan Pablo Sabino se acerca a la escritura de las *Consideraciones intempestivas*, con el objeto de probar que en ellas se cristalizan una transvaloración de la decadencia cultural y una preocupación estético-política en la tarea de pensar y construir el futuro.

Los últimos tres artículos se aventuran, desde la filosofía nietzscheana, a enriquecer las discusiones contemporáneas en relación con determinados problemas. Diego Ticchione y Hugo Alarcón trabajan el hallazgo de una relación inexplorada entre Nietzsche y Foucault, concretamente, entre el *Wahrsagen* del primero y la veridicción del segundo. A continuación, Gabriela Marchiori evalúa la posición de Nietzsche sobre la mujer y la emancipación femenina, en contraste con las derivas posteriores de la historia de la mujer y las lecturas feministas de las que ha sido objeto la obra de Nietzsche. Finalmente, el artículo de Ludovica Boi perfila el problema de la salud y la enfermedad en Nietzsche, centrándose particularmente en las *Consideraciones intempestivas*. En consonancia con estas inquietudes, al final del monográfico se ofrece una reseña de Natalia Donoso de *Animales enfermos*, el último libro de Diana Aurenque.

El número cierra con una traducción y nota crítica a cargo de Rodrigo Pérez Jorquera, que ofrece un instructivo panorama sobre el estado y las limitaciones de las ediciones en español de la obra de Nietzsche; algunas rectificaciones de la KGW no vertidas en las ediciones en español; y una valiosa primera traducción al español de algunos fragmentos póstumos de la década del 80 y de una muestra de su correspondencia de fines de la década del 70.

1. Referencias bibliográficas

- Jara, José. *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad.* Barceloma: Anthropos Editorial, Barcelona, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia. Vol. VI.* Ed. Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2005. [CO]
- Nietzsche, Friedrich. "Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador". *Obras completas. Vol. I: Escritos de juventud.* Trad. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2011. [OC]

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 4-13
Recibido: 16/07/2022 Aceptado: 28/09/2022

Nietzsche y el espíritu de la música

Nietzsche and the spirit of music
Nietzsche e o espírito da música

María José Opazo Marinkovic *
Universidad de Chile, Chile

Resumen

Este artículo indaga en la filosofía y comprensión de la experiencia estética de F. Nietzsche desde el espíritu de la música. A partir de la revisión de los antecedentes filosóficos y musicales que influyeron en su concepción filosófica de la música, se propone un nuevo enfoque sobre la larga reflexión musical nietzscheana, que transita desde la tragedia griega al drama alemán wagneriano y culmina en la ópera *Carmen* de Bizet, con el propósito de mostrar la influencia de la música y la historia de *Carmen* en el pensamiento maduro del filósofo y dilucidar las razones de su entusiasmo por esta obra, en la que Nietzsche finalmente encuentra el anhelado estado de embriaguez, la experiencia de conocimiento vital y la perfección artística.

Palabras clave: Nietzsche, filosofía, música, tragedia.

Abstract

This paper explores the philosophy and the understanding of the aesthetic experience of F. Nietzsche out of the spirit of music. From the review of the philosophical and musical antecedents that influenced his philosophical conception of music, a new approach is proposed related to the long Nietzschean musical reflection, which moves from the Greek tragedy to the Wagnerian German drama and arrives to the opera *Carmen* by Bizet, all this with the purpose of showing the influence of *Carmen´s* music and its story on the philosopher's mature thought and also elucidating the reasons for his enthusiasm for this work, in which Nietzsche finally finds the desired state of drunkenness, the experience of vital knowledge and the artistic perfection.

Keywords: Nietzsche, philosophy, music, tragedy.

Resumo

Este artigo explora a filosofia e compreensão da experiência estética de F. Nietzsche desde o espírito da música. A partir da revisão dos antecedentes filosóficos e musicais que influenciaram em sua concepção filosófica da música, é proposto uma nova abordagem sobre a longa reflexão musical nietzscheana, que transita desde a tragédia grega ao drama alemão wagneriano e culmina na ópera *Carmen* de Bizet, com o propósito de mostrar a influência da música e a história de *Carmen* no pensamento maduro do filósofo e elucidar as razões de seu entusiasmo por esta obra, na que Nietzsche finalmente encontra o almejado estado de embriaguez, a experiência do conhecimento vital e a perfeição artística

Palavras chave: Nietzsche, filosofia, música, tragédia.

DOI: 10.5281/zenodo.7559282

*Contacto: opazo.mariajose@gmail.com Es Licenciada en Ciencias y Artes Musicales, PUCV; Licenciada en Artes, Intérprete Musical especialidad Percusión, Magister en Teoría e Historia del Arte. Estudiante del Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile. Becaria ANID-Subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional/2022-2122062.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía (ISSN 0719-4773)
CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Variadas son las fuentes, tanto filosóficas como literarias y musicales, que nutren el caudal de conocimientos, ideas y pensamientos que dan cuenta de la formación del joven Nietzsche y cómo se configura el sujeto reflexivo. La música es una de las disciplinas artísticas que más directamente se relaciona con su filosofía y su visión estética del mundo. Dado que la reflexión en torno a la música acompaña casi la totalidad de su obra, este trabajo busca esclarecer los antecedentes y fuentes que influyeron en la filosofía de la música de Nietzsche y sus planteamientos respecto de la experiencia estética de la audición musical.

Para analizar lo transformador del pensamiento nietzscheano en relación a la música, revisaremos primero las ideas fundamentales de aquellos pensadores cercanos cronológicamente al desarrollo de la tragedia, que constituyeron la fuente de inspiración reflexiva y referencia en la interpretación del concepto de música del joven filósofo. En segundo lugar, abordaremos los antecedentes filosóficos inmediatamente anteriores a Nietzsche, presentes en la obra de Kant y Schopenhauer, que influyeron en el desarrollo de sus primeros trabajos. Posteriormente, repasaremos la influencia del compositor alemán Richard Wagner en la filosofía de la música nietzscheana para finalmente indagar en las causas del entusiasmo que provocó en Nietzsche su encuentro con la ópera *Carmen* del compositor francés George Bizet y cómo "el esquema, la idea y la *coherencia trágica*" (CO IV 173) de esta obra incidieron en el pensamiento maduro del filósofo.

2. La música de las esferas

En *El Nacimiento de la Tragedia en el espíritu de la música*, primera gran obra del filósofo alemán, podemos vislumbrar la influencia de los elementos fundamentales de la comprensión filosófica musical presocrática y cómo Nietzsche cuestiona los planteamientos de Platón y su maestro Sócrates en relación a la música.

Existen escasos y confusos antecedentes sobre la música en la Grecia antigua, pero suficientes para establecer la importancia de ésta en el mundo griego. Se le atribuía a la música un origen divino y se le concedía un valor ético pedagógico, un poder de influir de manera directa en las pasiones y afectos de los individuos, capaz de propiciar un estado moral y provocar determinados estados anímicos dependiendo del tipo de composición, el instrumento utilizado, los ritmos y el modo o escala musical empleada en cada caso. Estos atributos dotaban a la música de poderes relacionados con la magia y el encantamiento, así como también poderes curativos capaces de sanar la mente y el alma.

La especulación filosófica y teórica en torno a la música adquiere especial relevancia en el mundo griego a partir de las investigaciones de Pitágoras sobre el cálculo matemático de los intervalos y acordes musicales, y sus ideas sobre la naturaleza de la música y su concepción de la armonía.

El concepto de armonía, entendida por los pitagóricos como la conciliación y unificación de contrarios, se extendía desde el cosmos hasta el alma humana. La música tenía el poder, por medio de la armonía, de purificar el alma y restablecer el equilibrio armónico del espíritu incluso luego de haber sido turbado. La música, concebida así, como medicina para el alma, adquiría una dimensión ético-pedagógica y una concepción catártica (Fubini 2005 55-59).

Posterior a los postulados pitagóricos, la filosofía de la música en Grecia toma distintos y opuestos caminos, uno centrado en las ideas sobre su naturaleza numérica, otro en sus características metafísicas conectadas a la teoría de la armonía de las esferas y el último, que marcaría la filosofía de la música posterior, el aspecto ético y moral.

3. El *ethos* musical

Siguiendo la senda pitagórica en relación al aspecto pedagógico de la música, Damón, filósofo y músico del siglo V, desarrolla una teoría en torno al poder educativo de la música, pues veía en ésta la capacidad de influenciar de manera profunda y directa el espíritu y, en consecuencia, a la sociedad en su conjunto. Tanto Platón, como posteriormente Aristóteles, siguen y profundizan en estos planteamientos éticos y educativos de la música bajo el concepto del *ethos* musical.

En el libro VIII de *La Política* (1988), Aristóteles se refiere a la música como elemento de la educación, reconociendo en la música una imitación directa de las sensaciones morales, afirmando que no hay nada tan poderoso como el ritmo y la melodía para imitar, aproximándose tanto como sea posible, la ira, la mansedumbre, la fortaleza, la templanza y todos los sentimientos del alma como igualmente todos los opuestos a ellos. Finalmente, el autor recomienda que el cultivo de la música forme parte en la educación de los jóvenes, pues la música tiene el poder moral de modificar nuestros sentimientos y mudar la disposición del alma (Aristóteles 467-469). Esta teoría ética de la música se inserta en un discurso político tanto en Platón como en Aristóteles, del cual podemos encontrar sus mayores referencias en *La República* y *La Política*. Ambos autores proponen en estos textos oficializar la educación musical como un medio para la enseñanza de la virtud. Los postulados platónicos son un "uso correcto de la música" en relación a la razón, es decir, la música como una actividad intelectual y no como puro objeto de placer sensible. De esta manera, la concepción platónica de la música marca un nuevo rumbo en la producción y práctica del arte musical griego, otorgándole un carácter racionalista, optimista y moral, una estética socrática.

Esta nueva concepción del arte musical griego –opuesta a la concepción presocrática de la música–, que censura su aspecto sensorial y la transforma en una actividad ética y cognoscitiva, es lo que Nietzsche criticaría enérgicamente en *El Nacimiento de la tragedia.*

En este texto Nietzsche plantea que la obra de arte trágico de los griegos tiene su origen en el espíritu de la música. En la tragedia se encuentran y concilian el arte apolíneo y el dionisíaco; el dios de los *sueños hermosos* y la bella apariencia nos habla de manera indirecta mediante sus figuras y conceptos, mientras el dios de la *embriaguez del sufrimiento* consigue, mediante el movimiento de la armonía musical, que la voluntad de la naturaleza alcance una comprensión inmediata. Es solo en la tragedia donde ambas deidades pueden hablar el lenguaje del otro sólo por el efecto mediador de la música, en la que, como Nietzsche señala en *La Visión Dionisíaca del Mundo*, se logra unificar el ritmo y la fuerza figurativa de Apolo con el poder estremecedor del sonido y el mundo totalmente incomparable de la armonía de Dioniso (OC I 463-467). En la tragedia la música actúa como un ente unificador que es trasgredido por Sócrates y su discípulo Platón debido a su incapacidad para comprender el *pathos* de la música y la tragedia.

En el *Nacimiento de la Tragedia* Nietzsche declara la muerte de ésta en manos de Eurípides a causa del esteticismo socrático, que antepone el entendimiento al oído y arrebata el origen de la tragedia del regazo de la música y del dios ebrio.

> Eurípides en absoluto logró fundar el drama exclusivamente sobre lo apolíneo, y de que, por el contrario, su tendencia no-dionisíaca se extravió en una tendencia naturalista y no-artística, nos será lícito ahora aproximamos a la esencia del socratismo estético, cuya ley superior suena aproximadamente así: «todo tiene que ser inteligible para ser bello»; es como el principio paralelo del socrático «sólo el sapiente es virtuoso». Con este canon en la mano calibró Eurípides todas las cosas, y de acuerdo con ese principio las rectificó; el lenguaje, los caracteres, la estructura dramatúrgica, la música coral. Lo que nosotros solemos imputar con tanta frecuencia a Eurípides como defecto y retroceso poéticos en comparación con la tragedia sofoclea, eso es casi siempre el producto de aquel penetrante proceso, crítico, de aquella temeraria confianza en el entendimiento (OC I 385).

La visión del mundo de la Grecia antigua y la tragedia ática como antítesis, duplicidad y reconciliación entre lo apolíneo y lo dionisíaco, es sobre la cual Nietzsche fundamenta su pensamiento estético y su concepción del arte musical. La música representa el origen y la identificación de las fuerzas primordiales e instintivas, el placer y el dolor de la existencia. El espíritu dionisíaco de la música simboliza una "concepción trágica del mundo", en oposición a la "concepción teórica" que se sustenta en la fe en la ciencia y el intelecto, destruyendo el mito y conduciendo al mundo a la decadencia.

4. La metafísica de la música

Además de la influencia de los filósofos griegos preplatónicos o trágicos, especialmente Heráclito, Demócrito y Empédocles, en el pensamiento de Nietzsche en sus primeros escritos sobre la tragedia y la música, podemos encontrar una vertiente de ideas proveniente de filósofos inmediatamente anteriores a él que influyeron en su pensamiento. En el ensayo de autocrítica de 1886, el mismo Nietzsche deja entrever la influencia que ejercieron las ideas de Kant y Schopenhauer en *El Nacimiento de la tragedia*.

> ¡Cuánto lamento ahora que aún no tuviera entonces el coraje (¿o la inmodestia?) de permitirme, en todos los aspectos, también un lenguaje propio para intuiciones y audacias tan propias, — que intentara yo expresar a duras penas, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra del espíritu de Kant y de Schopenhauer, así como en contra de su gusto! (OC I 334).

Las ideas y el criticismo planteados por estos dos pensadores alemanes fueron de profunda importancia en los primeros escritos del joven filósofo, a partir de los cuales formula su crítica a la cultura del "hombre teórico" y puede pronunciarse sobre la decadencia del mundo moderno alejandrino.

Anterior a la filosofía de la música nietzscheana, la reflexión en torno al arte musical había sido un tema de escaso interés filosófico, nadie antes que Nietzsche –a excepción de Schopenhauer– dedicó tanta atención a la música como materia de reflexión filosófica. Kant solo dedicó unas pocas pero significativas páginas al problema del arte musical. En la *Crítica del juicio* el filósofo afirma que "la música es más goce que cultura", esto debido a que las facultades cognoscitivas (el entendimiento y la imaginación) son convocadas en grado mínimo. Siguiendo este orden de ideas Kant señala:

> Los dibujos a la *grecque*, las follajerías de los marcos o de los papeles de tapizar no significan nada en sí mismos: nada representan, ningún objeto bajo un concepto determinado, y son bellezas libres. Lo que en la música se denomina fantasías (sin tema) y aun toda la música sin texto puede ser sumado a esta misma especie (145).

La música no da para pensar, sentencia Kant, y es en este planteamiento en el cual Nietzsche vislumbra la posibilidad de recobrar el sentido de la música en cuanto puro placer sensible, precisamente por su falta de conceptos para ser pensados. Para Nietzsche, siguiendo la línea de pensamiento schopenhaueriana, la música goza de una superioridad como forma intuitiva por sobre el lenguaje, pues su capacidad expresiva inmediata y aconceptual nos permite conocer de forma directa la esencia del mundo y la existencia. De esta manera el arte musical, al que Kant había asignado el último puesto de la clasificación jerárquica de las artes por ser el "arte del juego de las sensaciones", con la filosofía de Nietzsche se eleva al pódium de la valoración artística, situándose en el puesto supremo de la jerarquía de las artes por ser un arte del sentimiento y no del *logos*.

Sobre el problema de la asemanticidad en la música planteado por Kant, Schopenhauer reflexiona que es justamente esta ausencia de significación conceptual y abandono del principio de razón lo que permite que la voluntad se exprese libre y directamente por medio de la música, abriendo el acceso al conocimiento de las cosas en sí. La música, dice Schopenhauer, es el lenguaje inmediato de la voluntad pura misma, representa lo metafísico de todo lo físico del mundo, la cosa en sí de todo fenómeno, es un lenguaje universal pues se dirige a la sensibilidad y no a la razón.

Schopenhauer sigue su argumentación afirmando que la superioridad de la música radica en que no ofrece un sentimiento determinado sino la "forma pura del sentimiento". Por esta razón, todo intento de imitar emociones, estados sicológicos y sentimientos en particular, o todo aquel vano intento de otorgarle a la música un contenido representativo concreto rebaja inmediatamente su valor. En el parágrafo 52 de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer nos dice que, puesto que la música expresa el en-sí de todo fenómeno, entonces, "no expresa esta o aquella alegría particular y determinada, esta o aquella aflicción, dolor, espanto, júbilo, diversión o sosiego... sino esos sentimientos, por así decirlo, in abstracto; expresa su esencia sin accesorio alguno y, por tanto, sin sus motivos. Sin embargo, la comprendemos perfectamente en su quintaesencia abstraída" (Schopenhauer 317).

A partir de estos postulados se desprende que la música predilecta de Schopenhauer sea la música instrumental, la música pura, desprovista de significado. Sin embargo, Schopenhauer no descarta la posibilidad de unión entre música y poesía, sin que una esté subordinada a la otra como es el caso de la ópera, es decir, no siendo la música la que deba destacar el valor de la palabra, sino las palabras la que deben doblegarse ante la universalidad de la música.

Esta unión es posible en la tragedia, arte literario por excelencia, pues expresa la misma condición humana que la música, a saber: el dolor necesario que está en el fondo de la vida misma. La tragedia representa el triunfo de la voluntad pura frente a la razón aparente, y, además, no nos presenta este o aquel hombre, sino ideas de ellos, símbolos de valor universal. Esta particular visión de la música y la tragedia tuvo un fuerte impacto en el joven Nietzsche, quien logra insertar sus conceptos de apolíneo y dionisíaco a estas consideraciones filosófico-musicales, ideas que expone y desarrolla ampliamente en *El nacimiento de la tragedia.*

Las ideas de Schopenhauer respecto de la voluntad y la música en particular, no solo tuvieron impacto en Nietzsche. El compositor alemán Richard Wagner también se vio fuertemente influenciado por la filosofía de la música schopenhaueriana. En la línea de pensamiento de Schopenhauer, Wagner ve en la ópera un género inferior que intenta poner música a las palabras. Wagner concibe al *drama* como obra de arte total, que integra todas las artes sin perder la autonomía de la música frente a las palabras, el gesto o las figuras.

5. La música del futuro

El pensamiento estético de Wagner, su visión de la música, la tragedia y su afinidad con la filosofía de Schopenhauer es lo que deslumbra al joven Nietzsche e influencia sus primeros escritos. En una carta del 9 de noviembre de 1868 dirigida a su amigo Erwin Rohde, Nietzsche relata el enorme impacto que causó en él su encuentro con el músico alemán.

> Mantuve con él una larga conversación sobre Schopenhauer: ¡Ah! Comprenderás qué gozada fue para mí oírle hablar de él con un entusiasmo completamente indescriptible, lo que él le agradecía, cómo Schopenhauer era el único filósofo que había comprendido la esencia de la música (CO I 548).

La narración de este primer encuentro revela una gran admiración inicial a las ideas estético-musicales de Wagner y su compartido deleite por la filosofía de Schopenhauer, sin embargo, es

importante destacar que en los años anteriores a conocer personalmente al maestro, Nietzsche no era wagneriano, su música no le era interesante y no era de su gusto. Su amigo Krug lo había tratado de interesar interpretándole una reducción al piano del *Tristán*, pero sin éxito (Schulkin 6). Lo que impactó al joven filósofo no fue tanto la música de Wagner como su pensamiento y la temática de sus dramas sobre heroísmo, amor y muerte. Nietzsche ve en el drama musical wagneriano la posibilidad de restauración de un arte verdaderamente trágico, como el griego, en el que las artes más sublimes se encuentren en armoniosa unidad como paradigma de una forma de arte total.

Nietzsche apela a la música y el arte trágico para lograr la renovación cultural de Alemania. Plantea la necesidad de la recuperación del drama trágico y del elemento dionisíaco que el socratismo suprimió. Sitúa en manos de Wagner y su drama la representación alemana de la cultura helénica y el renacimiento del espíritu dionisíaco capaz de expresar la tensión entre el placer y el sufrimiento, entre la vida y la muerte.

La cosmovisión de Wagner, el carácter filosófico de sus afirmaciones y su obra, le ofrecen a Nietzsche un nuevo lenguaje posible, un nuevo sistema para el pensamiento, reencontrando en la música una nueva modalidad de expresión que pueda mantener el pensamiento en movimiento, evitando la petrificación propia del mundo conceptual como había sido concebido por la tradición filosófica y los convencionalismos imperantes. En su *IV Consideración intempestiva* Nietzsche reflexiona sobre el genio Wagner y ve en su obra la posibilidad de "pensar en acontecimientos y filosofar en sonidos sobre la esencia del mundo" (OC I 838). Este pensamiento perdura en la filosofía de Nietzsche, años más tarde mantiene su convicción de haber encontrado en la música un mejor medio que la filosofía para transmitir conocimiento sobre nosotros y el mundo. Tanto es así, que en su ensayo de autocrítica de *El Nacimiento de la Tragedia* afirma que para expresar mejor su pensamiento debió haber cantado el libro en vez de escribirlo. "Hubiera debido cantar esa «nueva alma» — ¡y no hablar!" (OC I 331).

Las causas que llevarían al quiebre de la relación entre el filósofo y el compositor son múltiples y complejas. Uno de los primeros motivos del distanciamiento es, probablemente, la profunda decepción que siente Nietzsche al asistir al primer festival de Bayreuth y no ver cumplidas sus altas expectativas en la obra de Wagner y su figura como reformador de la cultura y el espíritu alemán.

Nietzsche permanece varios días en el festival, pero se marcha antes de que este culmine. Días antes de partir le escribe a su hermana:

> ¡No se puede conmigo, lo reconozco! Constantes dolores de cabeza, aunque todavía no de los peores, y agotamiento. Ayer sólo pude escuchar la *Valquiria* en un cuarto oscuro; ¡toda visión imposible! Suspiro por marcharme, no tiene sentido que me quede. Me horrorizan todas estas largas veladas artísticas; y sin embargo permanezco aquí (CO III 169).

Luego, como es sabido, la postura cristiana adoptada por Wagner con su *Parsifal* profundizó sus puntos de desencuentro provocando la separación definitiva, la que tiempo después se convertiría en una guerra abierta de Nietzsche contra Wagner.

En los textos *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*, el filósofo expone sus argumentos en contra del drama wagneriano, así como también, da testimonio de la superación o "curación" de la influencia que ejercieron en su juventud y primeros escritos los ideales románticos de la concepción musical de Wagner. Como dijimos antes, son variadas y complejas las razones que motivaron el distanciamiento entre Nietzsche y el maestro. Entre otras causas, está la contraposición directa hacia la obra del compositor alemán y las ideas sobre las cuales se sustentaban y articulaban sus creaciones: nacionalismo, romanticismo, idealismo y la pretensión de redención en el sentido cristiano; todos signos de debilidad, enfermedad y decadencia.

Nietzsche critica a Wagner por traicionar a la música al subordinarla a la palabra poética, al libreto y las artes escénicas: "llegó a no componer ya música para el oído, sino para el ojo" y acusa al maestro de ser un "actor" que busca el efecto, el impacto sobre el espectador. En *Nietzsche contra Wagner* expresa:

> surgiría para la música un peligro como no puede pensarse otro mayor — la degeneración total del sentido del ritmo, el caos en lugar del ritmo... El peligro llega a su punto álgido cuando tal música se apoya de manera cada vez más estricta en un arte de la interpretación escénica y del mimo completamente naturalistas, no sometidos a ninguna ley de la plástica, que solo quieren el *efecto* y nada más... Lo *espressivo* a toda costa y la música al servicio, esclava de la pose — esto es el fin ... (OC IV 910).

La fe que deposita Nietzsche en Wagner como compositor de la música del futuro –o más bien la fe en su ideal de música– se va degradando hasta reconocer en su obra un signo cultural de enfermedad y decadencia. Como dijimos anteriormente, Nietzsche es seducido por el pensamiento musical de Wagner y su concepción del drama, más que por su mundo sonoro en concreto.

Durante el período de distanciamiento de Wagner y su ideal musical Nietzsche conoce la obra del compositor francés George Bizet, quien se convertiría en la "antítesis irónica" del compositor alemán (CO VI 356) y emblema de la crítica a la cultura y los valores de la modernidad de su pensamiento maduro.

6. *Carmen* y el superhombre

En 1876, aquejado por graves problemas de salud, Nietzsche emprende un viaje al sur de Italia en el que comenzaría a encausar sus ideas hacia un pensamiento propio, alejado de sus influencias de juventud, tanto la de Wagner como la de Schopenhauer. En los años siguientes, luego de renunciar a su cátedra en Basilea, Nietzsche comienza un largo viaje por Europa en busca del clima apropiado para sanar y aliviar los dolores que lo atormentan.

Este viaje lo llevaría desde el oscuro y húmedo norte de su etapa wagneriana al cálido sur, lugar de "los buenos europeos", en el que se le revela una nueva música, llena de belleza y seducción. Durante este viaje el filósofo tiene su primer encuentro con la obra Georges Bizet. Nietzsche presenció *Carmen* por primera vez el 27 de noviembre de 1881, en Génova, seis años después de su estreno en París. Luego asistirá muchas veces a representaciones de esta ópera de Bizet, la última en Turín, en la primavera de 1888.

Pocos días después de haber visto *Carmen* por primera vez Nietzsche escribe a su amigo Peter Gast: "Casi pienso que *Carmen* es la mejor ópera que existe; y mientras viva nuestra generación, estará en todos los repertorios europeos" (CO IV 172).

Esta ópera representa para Nietzsche todo lo opuesto al drama alemán, lejos de la pasión artificiosa y decadente wagneriana. En *El caso Wagner* alaba al autor de *Carmen* diciendo:

> Esta música me parece perfecta. Se va acercando ligera, elástica, sin perder la cortesía. Es amable, no *la empapa el sudor*. . . . Esta música es malvada, refinada, fatalista: con todo, continúa siendo popular — tiene el refinamiento de una raza, no el de un individuo. Es rica. Es precisa. Construye, organiza, consigue una disposición acabada: con lo cual se convierte en la antítesis del pólipo en la música, en la oposición a la «melodía infinita». ¿Se han escuchado nunca en escena acentos trágicos más dolorosos? ¡Y cómo se obtienen! ¡Sin muecas! ¡Sin falsificaciones! ¡Sin la *mentira* del gran estilo! —(OC IV 575, 576).

La cuestión de la melodía es sumamente relevante en la concepción estético-musical de Nietzsche, para quien la fórmula wagneriana de la «melodía infinita» –una línea melódica extensa que se sustenta en una tensión interminable–, simboliza la pérdida del sentido melódico de toda la música alemana, a la que Nietzsche juzga casi como a toda la filosofía alemana, y "expresa de la mejor manera el peligro y la corrupción del instinto" (CO V 162). En las obras de Wagner, escribe el filósofo:

> La parte domina sobre el todo, la frase sobre la melodía, el instante sobre el tiempo (también sobre el *tempo*), el pathos sobre el ethos (el carácter, el estilo, o como se le quiera llamar —), por último también el *esprit* sobre el «sentido» (Ibid.).

Los artificios retóricos de la música, las melodías infinitas y la ambigüedad rítmica de los dramas wagnerianos son un signo de disolución, un síntoma de la *décadence* no solo de la música de Wagner, sino que de todo un arte y, con ello, del *âme moderne*. Por el contrario, las ligeras y refinadas líneas melódicas de Bizet, la transparencia de la técnica instrumental francesa y el sonido orquestal de la ópera *Carmen* representan el "retorno de la música, del innatural histrionismo a la naturaleza de la música— ¡que a fin de cuentas es la forma más ideal de la probidad moderna!" (CO V 288).

Carmen posee la "lógica de la pasión" propia de la calidez del sur. En esta obra "habla una sensualidad diferente, una sensibilidad diferente, una serenidad diferente" (OC IV 577). Nietzsche vislumbra en *Carmen* una música perfecta capaz de sensualizar la razón y racionalizar la pasión, una síntesis de sueño y embriaguez, un breve instante de conciliación entre la mesura de Apolo y la exaltación de Dioniso.

Carmen era apreciada por Nietzsche no solo por la música de Bizet sino que también por la historia de la atractiva gitana. El texto de la ópera está inspirado en la novela *Carmen* del escritor francés Prosper Mérimée, estimada por el filósofo como una novela corta de primer rango, propia de un autor de alma apasionada y elegante (CO IV 171). Según Nietzsche los libretistas Meilhac y Halévy logran captar la esencia de la novela de Mérimée, "el esquema y la idea, así como la *coherencia trágica* que tiene en este artista, se hallan también en la ópera (el libreto es en efecto admirable)" (CO IV 173).

El realismo de la historia de *Carmen* contrasta con los temas históricos y míticos del romanticismo. En el estilo verista y el carácter vital de esta ópera Nietzsche encuentra la esencia de un arte verdaderamente trágico y una nueva visión estética del mundo en la que se impone la afirmación de la vida, la naturaleza, lo sensible y lo real.

Carmen simboliza la superación del idealismo y el romanticismo a favor del realismo. Como señala Curt Paul Janz en su exhaustiva biografía del filósofo alemán, "*Carmen* se convierte para Nietzsche en un objeto que puede poner como ejemplo de su concepción de la ópera, del teatro en general, de la función de la música y de su estética filosófica" (Janz 71).

La tragedia de *Carmen* y la música concebida por Bizet cristalizaron el rechazo a la estética wagneriana y la crítica a la cultura y el pensamiento moderno de la época madura de Nietzsche, para quien esta obra fue también una fuente de inspiración para la articulación de un pensamiento propio y, a la vez, una vía de autosuperación.

El entusiasmo que esta ópera provocó en Nietzsche no disminuyó con el paso del tiempo, por el contrario, en enero de 1888, seis años después de su primera audición de *Carmen*, Nietzsche le escribe a su amigo Peter Gast:

> La música me ofrece ahora sensaciones que, en realidad, nunca me ofreció antes. Me libra de mí mismo, me desengaña de mí mismo, como si yo me percibiera y me sintiera en panorámica totalmente desde la lejanía; la música me refuerza cuando la escucho y, cada vez, tras una noche de música (— he escuchado Carmen cuatro veces)

> viene una mañana de visiones y ocurrencias repletas de energía. Es algo muy singular. Es como si me hubiera bañado en un elemento más natural. La vida sin música es sencillamente un error, una labor ímproba, un exilio (CO VI 100).

En estas palabras Nietzsche da cuenta del hallazgo de una música de liberación, transfiguración y superación. El filósofo ve en esta tragedia una apertura de mundo, una revelación de energía vital, una vía para ser un hombre mejor, un superhombre. "¡Cómo perfecciona una obra así! Al escucharla uno mismo se convierte en una «obra maestra»" dice Nietzsche tras su vigésima audición de esta obra (OC IV 575).

¿Qué atributo posee *Carmen* que logra tal emoción estética en Nietzsche, tal sobreexcitación extrema?

Una anécdota vivida por el filósofo en un viaje a la ciudad alemana de Colonia en 1865, la que es narrada y analizada por Thomas Mann en el ensayo *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*, podría darnos algunas luces respecto del impacto que tuvo en Nietzsche la ópera *Carmen* que, como hemos visto, no sólo fue por la belleza, sensibilidad y sensualidad de su música, sino que también por su temática realista y, muy especialmente, por su fatídico final.

En una excursión a Colonia el joven Nietzsche, en ese momento de 21 años, contrata los servicios de un criado para que le enseñase la ciudad. Al finalizar la jornada el joven filósofo le pide a su criado que lo lleve a un buen restaurante, pero éste, en su lugar, lo lleva a una casa de prostitución en la que Nietzsche se ve rodeado de pronto, como él mismo cuenta, por una docena de mujeres vestidas de lentejuelas y gasas de las que solo logra huir gracias a la presencia en el salón del "único ser dotado de alma entre aquella gente", un piano, al que se dirige instintivamente para tocar algunos acordes que logran liberarlo de su estupor y salir del lujurioso lugar (Mann 94).

Inconsciente aún del profundo impacto de esta experiencia vital, Nietzsche no logra vislumbrar en ese momento el "trauma" y las huellas que dejaría esa velada en su psique. Como cuenta Mann, esas figuras vestidas de gasas y lentejuelas aparecerán una y otra vez en la vida del filósofo. Veinte años más tarde las "falditas de encajes, ondeantes como abanico" regresan en la figura de *Las hijas del desierto* de la cuarta parte de *Zaratustra*.

Este trauma retorna eternamente a la vida de Nietzsche, reaparece en sus amores no correspondidos, en esas grandes mujeres como Cosima Liszt y Lou Salomé; mujeres libres, empoderadas, sensuales, fascinantes e inalcanzables para el filósofo.

Carmen representa para Nietzsche un espejo transfigurador que le otorga la posibilidad de superación de una situación de vida, de un trauma profundo, no al reflejar su mundo interior sino que al transfigurarlo. *Carmen* lo transporta a ese estado de embriaguez dionisíaca, a ese dolor estimulante clave del sentimiento trágico; en el que no solo se transfigura lo que se ve y se escucha, sino que es el propio sujeto el objeto de la metamorfosis.

Para Nietzsche *Carmen*, "la última ópera trágica", contiene algo *cómico* y *absurdo*, cierto placer en la paradoja, por ejemplo en las palabras finales: "sí, yo la he matado, ay, Carmen, mi adorada Carmen!". (PF II 889, 15 [68]). La crueldad de la última escena, su carácter absurdo y tragicómico es la expresión sublime del amor trágico, la pasión, el deseo, el dolor, la vida y la muerte, en definitiva, de la vida real.

En el acto final de este drama, el asesinato de Carmen en manos de Don José, el primer femicidio de la historia de la ópera, Nietzsche ve la manera de liberarse a través de la música, del signo y del gesto; del trauma y la impotencia que lo atormenta. *Carmen* cumple la verdadera misión de la música: la de redimir al hombre.

Bibliografía

- Aristóteles. *Política.* Libro VIII. Madrid: Editorial Gredos, 1988
- Fubini, Enrico. *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX.* Madrid: Alianza Editorial, 2005
- Janz, C.P. *Friedrich Nietzsche 3. Los diez años del filósofo errante.* Madrid: Alianza universidad, 1985
- Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar.* Traducción Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Madrid: Alianza Editorial, 2000
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia.* Vol. I. Trad. Luis Enrique de Santiago. Madrid: Editorial Trotta, 2005
- —. *Correspondencia.* Vol. III. Trad. Andrés Rubio. Madrid: Editorial Trotta, 2009
- —. *Correspondencia.* Vol. IV. Trad. Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2010
- —. *Correspondencia.* Vol. V. Trad. Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Trotta, 2011
- —. *Correspondencia.* Vol. VI. Trad. Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Trotta, 2012
- —. *Fragmentos póstumos.* Vol. II Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos, 2008
- —. *Obras completas. Vol. I. Escritos de juventud.* Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos, 2011
- —. *Obras completas. Vol. IV. Escritos de madurez II.* Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos, 2016
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I.* Trad. Pilar López. Madrid: Trotta, 2016
- Schulkin, Claudio. "Nietzsche compositor", *A Parte Rei: revista de filosofía* 19 (2002): 1-10.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 14-26
Recibido: 19/04/2022 Aceptado: 20/10/2022

El devenir de lo trágico: Grecia y el espíritu de la música

The becoming of tragic: Greece and the spirit of music
O futuro do trágico: Grécia e o espírito da música

Fernando J. Barriga Ortega [*]
Universidad Alberto Hurtado, Chile

Resumen

El presente artículo propone una evaluación del carácter intempestivo (*unzeitgemäß*) de la filosofía de Friedrich Nietzsche, a partir de una comprensión filosófica del concepto de lo trágico. El tratamiento nietzscheano de lo trágico a partir del arte griego resulta central para una consideración crítica de la tradición filosófica, especialmente en el modo de concebir los estudios sobre la Antigüedad griega. Respecto a lo anterior, la hipótesis propuesta sostiene una continuidad temática entre la ideación de lo apolíneo-dionisíaco de 1872 y la crítica de la metafísica elaborada a mediados de 1880. La interpretación propuesta aquí se sigue de un análisis de la intuición filosófica de lo apolíneo y lo dionisíaco, en tanto que fenómeno originario del arte griego. Luego, se evalúa el sentido de dicha intuición filosófica considerando la idea de *sabiduría* de Zaratustra. Finalmente, será precisado un contrapunto en el sentido de lo trágico con la crítica del Socratismo, estableciendo su alcance filosófico en el estudio filológico moderno de la filosofía griega. Conforme a lo anterior, la presente investigación busca aportar algunas claves de lectura en torno al sentido intempestivo del concepto de lo trágico, es decir, propone una evaluación de dicho concepto a la luz de su actualidad en el campo de investigación acerca de la filosofía de Nietzsche, así como en la indagación filosófica del mundo griego antiguo.

Palabras clave: lo trágico, dionisíaco, apolíneo, intempestivo, socratismo

Abstract

This article proposes an evaluation of the untimely character (*unzeitgemäß*) of Friedrich Nietzsche's philosophy, based on a philosophical understanding of the concept of the tragic. The Nietzschean treatment of the tragic from Greek art is central to expose a critical consideration of the philosophical tradition, in the way of conceiving studies on Greek Antiquity. Regarding the above, the proposed hypothesis maintains a thematic continuity between the ideation of the Apollonian-Dionysian of 1872 and the critique of metaphysics elaborated in the mid-1880s. The interpretation proposed here follows from an analysis of the philosophical intuition of the Apollonian and the Dionysian, as an original phenomenon of Greek art. Then, the meaning of this philosophical intuition is evaluated considering Zarathustra's idea of wisdom. Finally, a counterpoint in the sense of the tragic with the criticism of Socratism will be specified, establishing its philosophical scope in the modern philological study of Greek philosophy. In accordance with the above, the present investigation seeks to provide some reading keys around the untimely sense of the concept of the tragic, that is, it proposes an evaluation of said concept in light of its relevance in the field of research on the philosophy of Nietzsche, as well as in the philosophical inquiry of the ancient Greek world.

Keywords: tragic, dionysian, apollonian, untimely, socratism

Resumo

Este artigo propõe uma avaliação do caráter intempestivo (*unzeitgemäß*) da filosofia de Friedrich Nietzsche, a partir de uma compreensão filosófica do conceito de trágico. O tratamento nietzschiano do trágico da arte grega é central para uma consideração crítica da tradição filosófica, especialmente no modo de conceber os estudos sobre a Antiguidade grega. Com relação ao exposto, a hipótese proposta mantém uma continuidade temática entre a ideação do apolíneo-dionisíaco de 1872 e a crítica da metafísica elaborada em meados da década de 1880. A interpretação aqui proposta decorre de uma análise da intuição filosófica do apolíneo e do dionisíaco, como fenômeno originário da arte grega. Em seguida, avalia-se o significado dessa intuição filosófica considerando a ideia de sabedoria de Zaratustra. Por fim, será especificado um contraponto no sentido do trágico com a crítica ao socratismo, estabelecendo seu escopo filosófico no estudo filológico moderno da filosofia grega. Em conformidade com o exposto, a presente investigação busca fornecer algumas chaves de leitura em torno do sentido intempestivo do conceito de trágico, ou seja, propõe uma avaliação do referido conceito à luz de sua relevância no campo da pesquisa sobre a filosofia da Nietzsche, bem como na investigação filosófica do mundo grego antigo.

Palavras chave: o trágico, dionisíaco, apolíneo, extemporâneo, socratismo
DOI: 10.5281/zenodo.7559268

[*] Contacto:fj.barr92@gmail.com Fernando J. Barriga Ortega es Licenciado y Magíster en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Alberto Hurtado. Durante el 2022 imparte cátedra de Filosofía antigua y de Filosofía contemporánea al Bachillerato en Humanidades (UAH).

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía (ISSN 0719-4773)
CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción. Sobre la actualidad de la visión filosófica de Nietzsche

> "[. . .] –Considerándolo con cierta neutralidad, el 'Nacimiento de la tragedia' luce muy intempestivo. . . "
>
> (Nietzsche, 2009a *EH GT* 1 15 – 16, traducción).

Hablar de la filosofía de Nietzsche supone un encuentro con diversos aspectos del entramado filosófico de su pensamiento. Es decir, requiere una lectura de las múltiples perspectivas que el filósofo presenta a modo de una interpretación de la propia tradición filosófica, no exenta de polémica[1]. Esta última será demarcada en dos tendencias intrínsecas al desarrollo de la idea de Filosofía, lo cual se presenta a modo de una interpolación filológica entre Antigüedad y Modernidad. El enfoque metodológico (y por lo tanto, interpretativo) de dicha polaridad es propuesto por Nietzsche a modo de una lectura crítica del *concepto* de *filología*, en tanto que *ciencia de la Antigüedad*, patente de manera germinal en la disertación inaugural que imparte en su cátedra de filología clásica de 1869, conocida con el título de *Homer und die klassische Philologie*, en donde el joven filólogo catedrático deja entrever una crítica basada en la afirmación de que el instinto griego es un fenómeno expresivo de una determinada visión apolínea del mundo. Dicha visión del mundo, que es característica de la cultura griega, es expuesta como equilibrio de dos tendencias arraigadas también en el espíritu de la moderna filología: arte y ciencia. Por lo tanto, la auténtica *Zukunftsphilologie*[2] consistirá en la aprehensión de ambas como aspectos integrados en una unidad conceptual llamada «Antigüedad», en tanto que intuición filosófica de la sabiduría griega: como expresión de su "mundo de la vida"[3] (*Lebenswelt*). Pero será puntualmente en 1872, con la publicación de *Die Geburt der Tragödie*[4] que el joven filólogo dará a conocer de una manera más detallada su intuición filosófica de la Antigüedad griega, basada en la *certeza* de la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisíaco en tanto que *instintos artísticos* de los griegos (*Cf.* Nietzsche 2012); lo cual define una visión filosófica del mundo fundada en una comprensión metafísica y estética de dicha intuición.

En el presente artículo se busca desarrollar una lectura del carácter *intempestivo* de la filosofía de Nietzsche a partir del concepto de *lo trágico*. Para comprender lo intempestivo, me centraré principalmente en el vínculo necesario entre los conceptos de *filosofía* y *sabiduría trágica*, cuya interpretación atiende principalmente a *GT*, como también, a algunos *Nachgelassene Fragmente* de la época de juventud[5]. Sin embargo, el enfoque propuesto en la presente investigación incorpora un contraste de dicha obra temprana con algunas consideraciones de su período de madurez en torno al concepto de *sabiduría trágica*. La hipótesis a este respecto sostiene una continuidad conceptual en el tratamiento nietzscheano de lo trágico de 1872 a 1888; dicha continuidad temática será central en el tratamiento de los conceptos antes indicados. El concepto de lo trágico, que remite esencialmente a la sabiduría expuesta en el *pathos* dionisíaco, condiciona la crítica de la tradición metafísica que Nietzsche desarrolla de manera decisiva en sus publicaciones del período tardío. Tomando en consideración lo que el propio Nietzsche declara en *Ecce Homo*[6], "*El nacimiento de la tragedia*" será considerada aquí como una obra "intempestiva"[7]. Por lo tanto, se

[1] Así describe Nietzsche (2009a) su proyecto filosófico en NF-1870, 7[156]: "Mi filosofía invierte el Platonismo. . . " (traducción).

[2] Invirtiendo el valor del término que empleó Wilamowitz-Möllendorff a modo de crítica de *Die Geburt der Tragödie*.

[3] Sobre el sentido fenomenológico de la noción *Lebenswelt* y su aplicación a la intuición de mundo de los griegos, *Cf.* Barriga, Fernando. (2021) "*De Nietzsche a Husserl*. Una consideración fenomenológica de la fantasía a la luz de la intuición trágica del mundo". *VOLUNTAS: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 12 (1), e.2.

[4] De ahora en adelante *GT*.

[5] Cf. Nietzsche, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke*, ed. Paolo D'Iorio. 2009a.

[6] De ahora en adelante: *EH*.

[7] Idea también sugerida en el estudio introductorio de Andrés Sánchez Pascual de las *Consideraciones intempestivas* de 1873; *Cf.* Nietzsche, F. (2009b) *Consideraciones intempestivas, 1*. Madrid: Alianza Editorial.

busca precisar un sentido de *lo intempestivo* a partir del valor filosófico de la publicación dedicada a la tragedia griega.

Finalmente, para realizar dicha lectura del pensamiento nietzscheano, tomaré en consideración la relevancia de la lectura crítica realizada a mediados del siglo XX por el filósofo italiano Giorgio Colli, quien junto a Mazzino Montinari publicaron en 1967 la edición crítica de la obra, fragmentos póstumos y correspondencias del filósofo alemán (*Cf.* Nietzsche 2009a). Como es habitual, resulta necesario destacar el valor de dicha edición crítica para los estudios actuales sobre el pensamiento nietzscheano, como también para comprender el trasfondo del concepto de filología propuesto por Colli.[8]

2. *Lo trágico* COMO INTUICIÓN FILOSÓFICA DEL FENÓMENO DE LA EXISTENCIA

> "[. . .] En este sentido tengo el derecho[,] de considerarme a mí mismo el primer filósofo trágico –es decir, la más elevada oposición y antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no se encuentra esta transposición de lo dionisíaco en un *pathos* filosófico: hace falta la sabiduría trágica. . . "
>
> (Nietzsche 2009a *EH GT* 3 12 – 17, traducción).

Tomando como punto de partida el pasaje citado de *EH*, me centraré en tematizar de manera preliminar el nexo entre *filosofía* y *sabiduría trágica*, según la exposición del *pathos* dionisíaco en la imagen del filósofo trágico. De esta lectura se sigue una comprensión del concepto de *lo trágico* desde dos aristas fundamentales: (a) en tanto que intuición filosófica (*philosophische Anschauung*), pero también (b) en tanto que fenómeno originario (*Ur-phänomene*). La relevancia de dicho concepto se evaluará a partir de algunos aportes recientes al estudio filológico de la antigüedad griega y el nacimiento de la filosofía.

Cuando Nietzsche afirma cierta *tragische Weisheit* en el pasaje de *EH*, alude a una visión de mundo que remite a la época trágica[9] de la filosofía griega, la cual se identifica con la tipología del *tragischen Philosophen*. Esta tipología trágica del filósofo es recurrente en el pensamiento nietzscheano y podría considerarse un criterio exegético fundamental al momento de tratar acerca de la *filosofía* de Nietzsche, ya que es una cuestión frecuentada en sus consideraciones filológicas sobre "la época trágica de la filosofía". Ahora bien, la naturaleza del *filósofo trágico* frecuentemente está vinculada a la figura del poeta y, por lo tanto, circunscribe la "época trágica" en el momento en que predomina una concepción *cosmológica* de la existencia en la cultura griega. Siguiendo esta línea de interpretación, se sigue que: (a) la forma discursiva de la primera filosofía posee cierta semejanza estilística con la poética, a la vez que (b) poseen cierta semejanza en el modo de describir la naturaleza de la realidad. Sin embargo, los estudios filológicos modernos de la antigüedad filosófica dan a entender el carácter auténtico de la primera filosofía, que la distingue del origen mítico y la interpreta en términos de una primera *filosofía de la naturaleza*.

En el contexto de *EH*, Nietzsche recurre a cierta noción de sabiduría trágica con el fin de justificar una distinción tipológica trágico-pesimista, según lo cual, en términos del propio autor,

[8] Como punto de referencia del concepto de filología en el pensamiento del filósofo italiano, así como su profundo vínculo con el proyecto filosófico nietzscheano, tomo en consideración los manuscritos de Colli (2020) conocidos con el título de *Apolíneo y Dionisíaco*, especialmente un estudio sobre el renacimiento de la filología, intitulado: "La filología ya no está muerta". Dicho estudio ha de considerarse como un argumento en favor del criterio estético nietzscheano de lo apolíneo-dionisíaco para una comprensión filológica exhaustiva de la Antigüedad griega.

[9] Para comprender el sentido de "época trágica", remito a su escrito de 1873 titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

el valor *intempestivo* de su publicación de 1872 radica en la *afirmación* de un conocimiento del *pathos* dionisíaco, en tanto que fuente originaria de la sabiduría griega. Según la *visión dionisíaca del mundo*, la intuición del individuo trágico no es en esencia la del "sujeto" *pesimista*, que sostiene una visión resignada ante la posibilidad del conocimiento y ante el sentido de la vida; más bien, el individuo *trágico* se distingue por afirmar todos los aspectos de la vida, es una afirmación enigmática de la vida en la alegría y el dolor. Mediante la creación del mundo artístico de los dioses es que el poeta trágico transfigura la exuberancia del fenómeno de la vida en un símbolo de dicha *sabiduría*. En definitiva: lo que distingue psicológicamente al trágico del pesimista, es que la afirmación del *sufrimiento* no conduce a una resignación, sino a una afirmación de la existencia. Por lo tanto, el filósofo trágico será el antípoda *par excellence* del pesimista. Dicha comprensión de la antítesis trágico-pesimista revelará el *pathos* dionisíaco de los griegos que, en tanto que "tipo", da a conocer la psicología del poeta trágico. Siguiendo la lectura de *EH*, Nietzsche llega a la convicción de que su publicación de 1872 fue un aporte crucial a la interpretación de la Antigüedad, que supone un giro en la propia perspectiva sobre el asunto filológico. En eso radica el valor filosófico *intempestivo* de *GT*: en el nuevo modo de exposición de la intuición de mundo de la antigüedad griega (*die Weltanschauung der griechischen Antike*).

Ahora bien, para una comprensión de dicho *fenómeno artístico* de *lo dionisíaco*, el cual posee cierto carácter originario respecto de la sabiduría griega, es necesario tornar nuevamente a los escritos de juventud. Puntualmente, *GT* ha de ser considerada como el resultado de un proyecto filosófico y filológico personal del propio autor,[10] al punto de parecer una revelación sobre el fenómeno dionisíaco. Sin embargo, le anteceden ciertos estudios preparatorios de 1870. En dichos ensayos –fundamentalmente *Sócrates y la tragedia*[11] y *La visión dionisíaca del mundo*– Nietzsche ya presenta de una manera más o menos sistemática su concepción sobre los fenómenos artísticos de lo dionisíaco y lo apolíneo,[12] así como también su valor intrínseco para una auténtica comprensión de la antigüedad griega a partir de la *sabiduría trágica*. Dos *NF* dan una clave para comprender la interpretación de lo trágico, que dan a conocer lo dionisíaco y lo apolíneo mediante una exposición estética.

Primero, en *NF*-1870 7[91] Nietzsche propone una metáfora de la polaridad entre dos fenómenos igual de necesarios; afirma la existencia recíproca de una "bella superficie" y una "terrible profundidad", lo cual alude de manera figurativa a los conceptos de "apariencia" (*Erscheinung*) y "uno originario" (*Ureine*), resueltos finalmente en la oposición de lo apolíneo y lo dionisíaco expuesta en *GT*, en tanto que intuición de un fenómeno originario de la existencia. Por lo anterior, dicha *metáfora* sugiere cierta intuición característica de la sabiduría trágica de los griegos, que es afín a dicha polaridad. En segundo lugar, la visión estética del mundo antiguo adquiere su fundamentación preliminar en *NF*-1870 7[154], fragmento en el cual Nietzsche expone una hipótesis sobre el origen del arte griego. Aquí no alude a metáforas, sino a ciertos *estados fisiológicos*, a saber: el "placer" (*Lust*) y el "dolor" (*Schmerz*). La presencia de ambos estados en la exposición de lo que llama "fenómeno" (*Erscheinung*) es lo que impulsa su consideración sobre la estética trágica. Ahora bien, es en la figura de *Dionysos* en donde Nietzsche encontrará la polaridad *en sí* de la alegría y el dolor; es decir, que *lo dionisíaco* se identifica con lo que llamará en *EH*: "la afirmación suprema" (*der höchsten Bejagung*) de la existencia. El concepto de *lo trágico* es evaluado en un primer momento conforme a la disposición de dicha polaridad estética de lo apolíneo y lo dionisíaco como esencia del arte griego.

Lo trágico, en tanto que intuición filosófica, remite a la visión expuesta al comienzo de *GT* acerca de la certeza de la duplicidad de los instintos artísticos (*Kunsttriebe*). Es decir, que el concepto de *lo trágico* ha de ser considerado según el aspecto metafísico y estético de la oposición apolíneo-dionisíaco.[13] Dicha polaridad es presentada como imagen originaria (*Urbild*) de la esencia

[10] Y en cuanto tal, bajo el influjo de cierta circunstancia específica marcada por el valor de la filosofía de Schopenhauer de la *Wille (Cf.* Colli 2020; Volpi 2005) y el valor del arte musical de Wagner como expresiones de su intuición filosófica sobre la tragedia griega.

[11] De ahora en adelante *ST*.

[12] En tanto que *fenómenos originarios de la existencia.*

[13] Es decir, como dos aspectos creativos integrados en la *Phantasie* griega, articulados en dos *instintos* en tanto que potencias creadoras: la producción de formas y modelos es propia de la tendencia apolínea, mientras que el sentimiento

del arte trágico, que es el "espejo transfigurado" (*Cf.* Nietzsche 2012) de la sabiduría dionisíaca del mundo. Para una comprensión filosófica del concepto de *lo trágico* resulta necesario indagar en la tipología que Nietzsche propone, a modo de hipótesis filológica, acerca del *filósofo trágico*. En NF-1869 3[84], propone ya una tipología de la imagen del "sabio" entre los griegos, que lleva por título "Los filósofos preplatónicos". Dicha tipología va desde Anaximandro al propio Platón. Lo que llama la atención inmediatamente es el valor atribuido a "Anaximandro", en tanto que su carácter revela cierta "Afinidad con la tragedia" (*Cf.* Nietzsche 2004), como también el valor atribuido a "Heráclito", cuyo carácter se identifica con la "Contemplación artística del mundo" (*Ibid.*). En síntesis, ambos representan aspectos afines a la visión trágica del mundo.

Esta hipótesis es reforzada con el *NF*-1872 19[89] en el cual Nietzsche vuelve a proponer una tipología filosófica, esta vez incorporando a Tales de Mileto como el primero de los filósofos. Tipificado como "Mitólogo y filósofo" (*Ibid.*), representará una antítesis entre dos instintos latentes en Grecia durante los siglos VI y V a.C., lo que desde un punto de vista filológico lo aproxima a la tradición poética.[14] "Anaximandro" es nuevamente identificado con la tragedia, pero en esta ocasión representa la "Visión trágica del mundo" (*Ibid.*) como tal, mientras que en el caso de "Heráclito" vuelve a aparecer el aspecto *artístico* de la visión filosófica del mundo, en tanto que representa la "Ilusión. Lo artístico en el filósofo" (*Ibid.*). En Anaximandro de Mileto, la visión trágica del mundo coincide con la observación de la naturaleza originaria en tanto que *tó ápeiron* (Cf. Bernabé 2019; Colli 2008b), vale decir, la intuición de una cierta unidad natural que desde sí produce una segregación de elementos dispuestos en contrarios, cuya interacción configura todo lo existente y que posee características divinas. La visión trágica del mundo remite a la conciencia de la "justicia" (*dikía*) que da origen y término a la existencia, según la necesidad del "Tiempo"[15] (*Chrónou*). En Heráclito de Éfeso, la visión trágica del mundo[16] coincide con una descripción de la naturaleza en tanto que *enigmática* y *diversa*, tal y como es descrita en el fragmento 14 [A 92]: *phýsis krýptesthai philéei*, vale decir, que "a la naturaleza le gusta pasar desapercibida" (Colli 2010a 88-89). Ahora bien, su impulso artístico se identifica con el estilo de su pensamiento, a saber: con la forma expresiva de su *lógos* filosófico. Su estilo remite al "aforismo", una forma expresiva sintética y figurativa, en la cual se expone un pensamiento complejo en una forma simple, sentenciosa. Dicho modo de expresión remite al estilo del discurso oracular, según el cual, la expresión del dios Apolo *oúte légei oúte krýptei*: "no dice ni oculta" (Colli 2010a 18-19), sino que su mensaje se manifiesta a modo de una señal, similar al elemento diferido de la distancia apolínea, el arco.

Respecto al elemento apolíneo del *lógos* heraclíteo, resulta necesario destacar la riqueza expresiva del término griego *bios*, que designa la palabra "arco", pero que también puede designar, conforme a su acentuación, la palabra "vida" (*Cf.* Colli 2010a 23). La semejanza es sugerida por el propio Heráclito en el fragmento 14 [A 8] y es una referencia indirecta a la naturaleza de la acción de Apolo, que hiere a la distancia (*Cf.* Colli 2010b), pero cuyo mensaje es el símbolo luminoso y resplandeciente de la sabiduría divina, la cual sólo se expresa en dicho*lógos*. En la contemplación artística del mundo, el efesio sugiere la intuición de una afinidad estrecha entre *lógos* y *phýsis*. En otras palabras, la forma expresiva de Heráclito manifiesta en un discurso enigmático la verdadera naturaleza trascendente de la unidad originaria.[17]

puro de unidad en el desgarramiento de la individuación es propia de la dionisíaca (*Cf.* Nietzsche 2012).

[14] No obstante, esta consideración no puede ser vista más que como una conjetura, ya que del sabio milesio no se conservan escritos directos, sino más bien testimonios referidos a su biografía, como también a sus ideas acerca de la *phýsis* (*naturaleza*). Respecto a su personalidad filosófica, sugiero la lectura de 10 [B 1] Diógenes Laercio, 1, 22-40, en: Colli 2008b 121 – 137.

[15] 11 [A 1] SIMPLICIO, *Comentario a la Física de Aristóteles* 24, 18; Cf. Colli 2008b 155.

[16] 14 [A 30], en: Colli 2010a 43. El fragmento adquiere relevancia conceptual en tanto que describe la cosmovisión filosófica de Heráclito.

[17] Respecto a una comprensión más detallada y una interpretación exhaustiva del sentido del concepto *phýsis* en Heráclito en tanto que *unidad originaria*, sugiero el concepto propuesto por G. Colli (2008c) de "Esencialidad interior fragmentada" y "Conjunciones desgarradas", en: *La naturaleza ama esconderse*. También sugiero a modo de complemento el concepto propuesto por A. Bernabé (2019) de "expresiones polares".

3. Las figuras de la sabiduría trágica: *Dionysos y Zarathustra*

> "[. . .] Pero esto es el concepto mismo de *Dionysos*. – Otra consideración conduce precisamente a lo mismo. El problema psicológico en el tipo de Zaratustra es: cómo alguien que dice No en grado sumo, que niega todo aquello hasta ahora afirmado pueda ser, no obstante, lo contrario a un espíritu de negación; [. . .] 'A todos los abismos he llevado yo mi bendición del decir Sí'. . . Pero esto es, nuevamente, el concepto de *Dionysos*"
>
> (Nietzsche 2009a *EH* Za 6 54 – 67, traducción).

En la sección dedicada a *Also Sprach Zarathustra*[18] en *EH*, Nietzsche traza una descripción del valor fundamental de la figura de Zaratustra para la exposición de su concepto de sabiduría trágica. Ahora bien, la figura del sabio es caracterizado en la visión de Nietzsche como el "maestro del eterno retorno"[19] sin embargo, sus características están emparentadas con "el concepto de *Dionysos*", ya precisado de manera preliminar en el apartado anterior. Desde la propia visión del autor, en una obra dedicada a evaluar desde una mirada madura la trayectoria de su obra y pensamiento, Zaratustra es un "tipo trágico", es decir, la culminación de su propio concepto de *lo trágico*.

De esta manera, una comprensión del *problema psicológico* remite necesariamente a la psicología trágica, vista desde la perspectiva del fenómeno del arte griego: el fenómeno de *lo dionisíaco*. Dicho fenómeno se expresa en dos aspectos simbólicos relativos a Zaratustra: la música y la danza. Ambos aspectos están relacionados a la imagen de *Dionysos*, tal y como nos permite confirmar ciertas fuentes relacionadas a la sabiduría griega.[20] Por lo tanto, para llegar a una aproximación más clara de la figura del "maestro del eterno retorno", resulta central desarrollar una breve descripción del culto griego a Apolo y *Dionysos*, que son los dioses en quienes se expresa de manera inequívoca la tendencia artística del griego.

La polaridad de lo apolíneo y lo dionisíaco es la intuición filosófica que motiva la publicación de *GT* y será una imagen que perdurará durante toda su obra; pero no será sino a mediados de la década de 1880, que la propia definición de la duplicidad experimentará en términos teóricos una reformulación decisiva. Dicha reformulación se explica, en principio, en la preponderancia que va adquiriendo el concepto de *lo dionisíaco* como esencia del arte trágico. En 1872, lo dionisíaco en tanto que fenómeno fisiológico es definido como "embriaguez" (*Rausch*), mientras que lo apolíneo corresponde al "sueño" (*Traum*). Ahora bien, en *Götzen-Dämmerung*,[21] obra de 1888, Nietzsche considera ambos fenómenos como distintos tipos de embriaguez, siendo lo apolíneo sólo una manifestación de dicho estado estético y fisiológico. En la décima de sus "Incursiones de un intempestivo", dice: "[. . .] la embriaguez apolínea mantiene excitado ante todo el ojo, de modo que éste adquiere la fuerza de ver visiones. El pintor, el escultor, el poeta épico son visionarios *par excellence*" (Nietzsche 2010 98). En esencia, el concepto de lo apolíneo mantiene sus determinaciones iniciales, sintetizadas en la visión plástica del arte representativo, propio de la "sabiduría de la apariencia"[22] (*Weisheit des „Scheines*") en sentido estético y metafísico. Lo que difiere es el modo de caracterizar dicho fenómeno artístico, pues en tanto que embriaguez,[23] se

[18] De ahora en adelante *Za.*
[19] NF-1884 25[7]; *Cf.* Nietzsche 2009a.
[20] 1 [A 6]; 1 [A 9]; 1 [A 10]. Eurípides, *Bacantes* 147 – 150, 160 – 169; 72 – 77; 306 – 307. Cf. Colli 2008a 63.
[21] De ahora en adelante *GD.*
[22] *Cf.* Nietzsche 2009a *GT,* 1.
[23] Es decir, que el "sueño" en tanto que estado apolíneo del arte se identifica con la "embriaguez". En definitiva: el

vuelve *condición de todo arte*. Lo principal de la potencia artística apolínea se identifica con una cierta "fuerza de ver visiones",[24] lo cual es correcto desde el punto de vista filológico al considerar el culto griego a Apolo.

Según la sabiduría griega, quienes profesan oráculos están en cierto estado de trance inspirado por el propio dios. La palabra del dios sólo se manifiesta de manera *diferida*, principalmente en la interpretación de sueños,[25] y en la interpretación de oráculos. El poder visionario apolíneo se observa en la capacidad del intérprete de trasmitir, en un mensaje figurativo, una experiencia originaria rica en imágenes; pero también en la *adivinación*, que es el arte consagrado a Apolo, pero también en algunos casos a *Dionysos*. Por otra parte, la embriaguez dionisíaca se traduce en *una excitación e intensificación de los afectos*, que se expresa en una descarga de todo el entramado afectivo a través del arte. El arte dionisíaco por excelencia es la música, y dicha determinación inicial permanece en la caracterización tardía de dicho concepto. Sin embargo, la música ya no es considerada como *manifestación directa de la voluntad* (*Cf.* Nietzsche 2012), al modo en que es descrita en 1872, sino que el arte musical es una forma de representación que emana de una tendencia dionisíaca más profunda, es: "un *residuum* del histrionismo dionisíaco" (Nietzsche 2010 98). Lo fundamental a este respecto, es que Nietzsche mantiene la idea de que el estado estético y fisiológico por excelencia del artista dionisíaco es el *estado musical*. La intensificación de los afectos sólo se manifiesta mediante dicho estado fisiológico. Desde el punto de vista filológico esta manera de caracterizar a *Dionysos* es correcta, si bien, tal y como se deja ver en *GT*, es una característica compartida con Apolo.

En la tradición mítica griega, ambos dioses están emparentados con elementos referidos al arte musical. Por una parte, *Dionysos* se identifica con el sonido del *aulós*, de los instrumentos de viento –puntualmente la flauta–, cuyo sonido incita al estado de *katharmós* o "purificación" y al "olvido de sí" (*Selbstvergessen*); mientras que Apolo se identifica con el dominio de las cuerdas, cuyo sonido mesurado armoniza, mediante "ritmo" (*rýthmos*) y "medida" (*métron*), el discurso del oráculo que *interpreta* la palabra del dios. El elemento musical se aprecia de manera decisiva en lo dionisíaco, ya que el culto griego a dicho dios está necesariamente vinculado a la creencia de que el estado de *katharmós* es una condición del conocimiento de los misterios, es decir, del oráculo dionisíaco.[26]

De lo anterior es posible delimitar una breve exposición del concepto de *lo trágico* según sus principales determinaciones extraídas del arte griego. La tipología de Zaratustra *supone* un conocimiento de dicha intuición filosófica, especialmente considerando el concepto nietzscheano de *lo dionisíaco*. El "maestro del eterno retorno" enseña un tipo de conocimiento que se opone a la visión pesimista; es el conocimiento en sentido trágico, que en Zaratustra se identifica con una *afirmación suprema* del existir; vale decir, en donde el aspecto sombrío de la existencia no es un reproche o un reparo contra ésta, sino que, por el contrario, es un estimulante que incita a su constante afirmación. El *eterno retorno* es símbolo de la afirmación del *devenir*, según el cual la recurrencia es justificada como motor del tiempo y como destino inexorable de la existencia. Todo esto, según la visión de Nietzsche, remite al concepto de *Dionysos*, piedra angular de la sabiduría trágica. Pero en Zaratustra se manifiesta el sentimiento propio del elemento transfigurativo y la potencia creativa; en él se encarna lo "sobrehumano"[27] (*Übermensch*) en tanto que: "[. . .] él es *la*

sueño es un tipo de embriaguez desde el punto de vista estético.

[24] Una definición semejante ofrece Nietzsche en su período de juventud para describir la *fantasía (Phantasie)* de los griegos (*Cf.* Barriga 2021).

[25] En *GT*, 2 Nietzsche presenta este aspecto de *lo apolíneo* en su concepto de "imagen onírica" (*Traumbild*), en tanto que es, tal y como indica en *GT*, 4: "apariencia de la apariencia" (*der Schein des Scheins*). *Cf.* Nietzsche 2009a.

[26] 1 [B 1, 3]; FILÓN, *Sobre la vida contemplativa* 12, PAUSANIAS, 10, 33, 11. Cf. Colli 2008a 77.

[27] He optado por traducir *Übermensch* como "Sobrehumano", si bien el concepto es habitualmente traducido por "superhombre" y, en algunos casos, por "ultra-hombre". Respecto al sentido aquí afirmado, lo "sobrehumano" describe en primer lugar una tendencia a trascender lo humano en una proyección más elevada del existir. El sentido de lo "sobrehumano" en Nietzsche es entendido ante todo como un proyecto, es decir, en tanto que *posibilidad de lo humano de trascender-se*, al modo en que el "maestro del eterno retorno" quiere revelar en el "Prólogo" de *Za*: el ser humano (*Mensch*) es sólo un "puente", es decir, deja de ser un fin en sí mimo y deviene un llegar a ser en lo sobrehumano (*Übermensch*). Junto a esto, el concepto de "Sobrehumano" es aplicado aquí al modo en que Giorgio Colli lo emplea para definir la naturaleza "sobrehumana" de los filósofos griegos (*Cf.* Colli 2011).

especie más alta de todo lo existente. . . " (Nietzsche 2008 112). Todos los aspectos de la existencia, incluso los más ínfimos, encuentran una expresión plena en él y su gestualidad absoluta. En principio, Zaratustra es la expresión viva de aquella "transformación del espíritu" que da inicio a la obra de 1883-1885, en donde las transformaciones corresponden al tránsito que culminará en el nacimiento del *espíritu libre (Freigeist)*. La última transformación ha de ser entendida como la *transvaloración* de los valores precedentes, representados en las figuras anteriores del espíritu, a saber: el espíritu de carga del camello y la voluntad libre del león. Dicha transvaloración[28] se expresa en el espíritu libre del niño. En dicho discurso de *Za*, el niño representa el cumplimiento del querer más íntimo del león: su libertad. Sólo en él se refleja de manera plena la liberación del espíritu de carga y la realización plena de la voluntad libre. De esta manera, el cierre del primer discurso titulado "De las tres transformaciones" presenta de manera inicial los conceptos esenciales que Zaratustra quiere revelar *a la humanidad*, a modo de un nuevo comienzo marcado por un camino de trascendencia arraigada en la existencia:

> Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?
> Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.
> Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo (Nietzsche 2011 67).

El espíritu del niño no sólo expresa una metáfora, sino que es necesario indagar su valor como concepto filosófico, ya que en los discursos de Zaratustra adquiere un carácter decisivo, al punto de que el mismo sabio se identifica con la figura del espíritu libre. Sin embargo, dicha figura es recurrente en el pensamiento y obra de Nietzsche, y remite tanto al mito griego de *Dionysos* niño[29] como también a la figura del "niño-dios" presente en la "vida" o aiōn del fragmento 14 [A 18] de Heráclito (Cf. Colli 2010a). El NF-1883 17[40], fragmento de la misma época de la aparición del primero libro de *Za*, ofrece una descripción más detallada de su significado, del cual me limito a citar los últimos cuatro versos que complementan de manera prolija con el pasaje anterior: "[. . .] el que es, el que se arroja al *devenir*/ el que tiene, el que *quiere*/ siempre acercarse y siempre huir/ el alma, **para la que todo es juego**" (Nietzsche 2004 104).

4. Crítica del Socratismo. *De Nietzsche a Colli*

> "Las dos innovaciones determinantes del libro son, en primer lugar, la comprensión del fenómeno dionisíaco en los griegos: ahí yace su primera psicología, se observa en dicho fenómeno la raíz de todo el arte griego. La otra [innovación] es la comprensión del socratismo: Sócrates como el instrumento de la disolución griega, reconocido por vez primera como *décadent* típico"
>
> (Nietzsche 2009a *EH GT* 1 31 – 36, traducción).

A continuación se bosquejarán algunas consideraciones en torno a lo que Nietzsche llama "Socratismo" (*Sokratismus*), concepto con el cual "Sócrates" es tipificado como un *pesimista*, vale

[28] En tanto que *transiciones del espíritu musical* dionisíaco.
[29] *NF*-1888 14[89]; *Cf.* Nietzsche 2004 208.

decir, como un *décadent* típico. Esta tipología ya es anunciada en *ST*, escrito preparatorio del año 1870; así como también la figura de Sócrates –y su vínculo con la estética de Eurípides–, es un tema trabajado en la obra de 1872, siendo un asunto central para comprender el desenvolvimiento de la tragedia griega. Esta caracterización de la filosofía de Sócrates evaluada desde un punto de vista fisiológico –en tanto que tipificada como *décadent*–, es entendida por Nietzsche en *EH* como una de las dos innovaciones de su primera publicación, vale decir, corresponde a uno de los elementos *intempestivos* de *GT*. La presencia de esta tipología socrática reluce de manera decisiva en sus obras tardías, tal y como se aprecia de manera inequívoca en *GD*, fundamentalmente en los apartados que llevan por título "El problema de Sócrates" y "La 'razón' en la filosofía". En el primer apartado, ofrece una definición concisa de su interpretación del así llamado "Socratismo", a saber: "la superfetación de lo lógico. . . " (Nietzsche 2010 45), que se identifica con el problema del origen de su "idiosincrasia" (*Ibid.*), expresada en la formulación "razón = virtud = felicidad" (*Ibid.*). La interpretación acerca de Sócrates como un fenómeno de decadencia delimita una crítica del *Socratismo*, en tanto que antípoda de la *sabiduría trágica*. En términos más precisos, dicha crítica remite a la confrontación entre "Razón" (*Vernunft*) e "Instinto" (*Trieb*) que se expresa de manera específica en Sócrates, tal y como es descrita en la época de *GT*. Una de las explicaciones propuesta por Nietzsche sostiene que la *tendencia racionalista*, que es un reflejo de la naturaleza lógica y moral de Sócrates, es el resultado de una *deformación* del instinto apolíneo de los griegos. Desde dicha posición, el socratismo viene a cimentar una idea de *razón* que termina por aplacar todos los afectos y aspectos aparentes de la vida, al reducir la existencia en una *visión moral* absoluta que renuncia a los elementos vitales y el aspecto fenoménico de la realidad afirmados por la sabiduría trágica. Ampliando esta crítica, resulta sugestivo contrastar la tipología socrática con la hipótesis filológica de que el nacimiento de la filosofía se explica como un "fenómeno de decadencia" (*Cf.* Colli 2010b) de la antigua sabiduría griega. El argumento de dicha hipótesis sostiene que el nacimiento de la Filosofía remite en principio al siglo IV a.C., puntualmente al proyecto filosófico de Platón; y en cuanto tal, éste es descrito como un fenómeno de decadencia, puesto que por definición "la *filosofía* es inferior a la *sabiduría*" (*Ibid.*). Ahora bien, la visión filosófica de Sócrates es descrita como decadente en la medida de que aniquila el mundo aparente en un mundo inteligible, cimentado por la propia naturaleza racional del ser humano. Desde el punto de vista psicológico, habría que describir aquí dicha forma de *racionalidad* como un elemento *patológico* de la personalidad de Sócrates: su así llamado *daímōn*[30] es un *freno* absoluto del instinto.

En virtud de este análisis de la personalidad de Sócrates como antípoda del filósofo trágico, resulta inevitable mencionar el nombre de Heráclito y la afinidad que Nietzsche encuentra en su *sabiduría*. En el efesio reluce la *sabiduría de la apariencia*, en la medida de que atribuye *realidad* al testimonio de los sentidos.[31] Desde dicha perspectiva, el conocimiento no es el resultado de una aniquilación del mundo aparente, sino una afirmación de éste como aspecto *necesario* en la conformación del conocimiento acerca de la *naturaleza*. La *sabiduría* afirmada por Heráclito dice: *sophón estin én pánta eidénai*, es decir: "todas las cosas son, en realidad, una sola" (*Cf.* Colli 2010a 18-19). Dicha unidad radica en una disposición discordante de la naturaleza (*phýsis*), en tanto que polaridad de lo Uno y lo que se dispone como Multiplicidad. El mundo aparente es el reflejo de la intuición de dicha multiplicidad pura, según lo cual, de lo múltiple es posible intuir una abstracción pura expresada en la *conjunción (synápsies)*: la aprehensión de los elementos heterogéneos dispuestos en *polaridad*. Ahora bien, a esta multiplicidad impone un *lógos* en el cual *todo y cada uno llega a ser*, según lo cual, la unidad de lo real se identifica con la coordinación de los elementos discordantes, dispuestos conforme a una armonía natural.

Lo intrigante del contraste entre ambas personalidades griegas sale a la vista en la referencia a la sabiduría del dios de Delfos. Por una parte, Heráclito en los fragmentos 14 [A 1, 2, 4, 8] (*Cf.* Colli 2010a) hace alusión al dios y a sus elementos característicos, tales como el dominio del arco y la lira, la similitud figurativa entre "arco" y "vida", como también la semejanza entre su propio discurso y la forma discursiva de los oráculos consagrados a Apolo. Por otra parte, Sócrates

[30] "daimon" o "demón", el cual refiere a la "Apología de Sócrates" de Platón. Nietzsche (2010) describe el *demón* de Sócrates como una "alucinación auditiva", es decir, un determinado estado fisiológico.

[31] Tal y como sugieren los fragmentos 14 [A 15, 23]. *Cf.* Colli 2010a 31, 37.

en *Apología* hace comparecer en su juicio al propio dios y define su actividad filosófica como la búsqueda del sentido del *enigma* oracular, según el cual: *no hay nadie más sabio que Sócrates* (*Cf.* Platón 20e – 28c). La búsqueda de aquella sabiduría (*phrónēsis*) es lo que identifica con la sentencia oracular que dice: *gnōthi seautón*, un conocimiento de sí mismo que también admite el efesio en el fragmento 14 [A 37]. Lo que distingue a Sócrates es que dicho conocimiento de sí lo lleva a la afirmación de un modo de vida conforme a un principio de razón que determina el límite del individuo, pero que en esencia define el aspecto puramente racional como fundamento de la existencia, al sostener el valor supremo de lo que es inteligible: ante todo, su *ideal* del Bien en sí y el sentido de su *phrónēsis*. Conforme a lo anterior, en ambos se manifiesta una determinada concepción del *conocimiento de sí* necesario para alcanzar la verdadera sabiduría: por una parte, el componente trágico de la sabiduría de Heráclito se deja ver en aquella *intensificación de los afectos* como condición del conocimiento verdadero (*Cf.* Nietzsche 2008), mientras que en Sócrates la sabiduría conduce a la afirmación absoluta de un modo de vida racional, motivado por una valoración moral de la existencia que niega que el testimonio de los sentidos participe del conocimiento verdadero (*Cf.* Nietzsche 2010). En ambos se manifiestan distintos tipos del *conocimiento del alma,* en tanto que establecen una transición desde el *conocimiento de sí* mismo a lo que es *kath'autó: en sí y por sí* mismo.

Ahora bien, la tipología propuesta por Nietzsche ha de ser evaluada a la luz de una interpretación de la *crítica del Socratismo*, considerando las principales determinaciones vinculadas a dicho concepto. Según lo descrito anteriormente, la tipología trágico-pesimista configura un modo de evaluar la figura típica de Sócrates a la luz de la visión trágica del mundo, que remite a la sabiduría de la antigüedad griega precedente a la época de Sócrates y Platón. Un aporte al estudio de este problema filológico acerca de la figura de Sócrates –y de su relevancia teórica en la comprensión de los inicios de la teoría de las Ideas de Platón–, son los manuscritos que G. Colli dedicó a describir en detalle el *carácter socrático.* Remito principalmente a *Filósofos Sobrehumanos*, que corresponde a una parte de su "*tesi di laurea*" (*Cf.* Colli 2011). En cierto sentido, el punto interpretativo del análisis filológico acerca de Sócrates converge en la comprensión inicial del fenómeno dionisíaco. El proyecto filosófico de Sócrates es representado como la consumación de un ideal reformado de la antigua *areté* conocida como *sōphrosýnē (Ibid.*), es decir: el modo de actuar conforme a un comportamiento moral mesurado, que se traduce en un dominio de los afectos. La *sōphrosýnē* socrática consiste en el modo de vida que aspira a la virtud, lo cual radica en un conocimiento de sí que busca alcanzar la excelencia moral. Sin embargo, en Sócrates hay vestigios de una cierta naturaleza dionisíaca. Su *daímōn* es el freno de una tendencia trágica inherente a su carácter. En él hay una tendencia dionisíaca que es frenada por una exaltación del aspecto apolíneo de su carácter.

Desde el punto de vista propuesto por Colli, dicha exaltación se identifica con el modo de ser mesurado característico de un Sócrates que domina racionalmente su embriaguez, es decir, corresponde a la "moderación" de Sócrates descrita en *Simposio (Ibid.).* En cierto sentido, en el filósofo ateniense permanece cierta disposición inspirada en la sabiduría trágica, tal y como se trasluce en *Fedón*: en su concepción de *katharmós* (Platón 67a-d) y su remisión a los misterios de Eleusis, culto consagrado a *Dionysos*. No obstante, el sentido de la *purificación* adquiere en el discurso socrático una característica que le distingue esencialmente de la antigua concepción eleusina de la *purificación.* La elevación del alma al dominio de lo que es en sí mismo, sólo es formulada de manera hipotética a la luz de una renuncia al dominio fenoménico, esto quiere decir: la condición del conocimiento verdadero exige del filósofo un distanciamiento de los afectos en virtud de un recogimiento del alma volcada hacia sí misma (Platón 65b). Dicha concepción de la purificación modifica de manera radical el sentido de la *afirmación del mundo* y de la *exaltación de los afectos* en tanto que condicionantes vitales del conocimiento verdadero. Para justificar esta interpretación, me remito a la tipificación que distingue el instinto griego en dos determinaciones fundamentales: "mística" y "política", conceptos que Colli (2011) propone a modo de una re-evaluación de lo dionisíaco y lo apolíneo.

Finalmente, la tipología del "socratismo" como "tipo de la decadencia" se corresponde con la tipología "pesimista" propuesta por Nietzsche en *GD*. En este punto, dicha tendencia filosófica se

identifica con cierto "ideal de Razón" que es característico de la filosofía platónico-socrática, un tipo de racionalidad que concluye en un debilitamiento de la vida. La descripción tipológica de "lo trágico" se anuncia en la indicación del *devenir* de Heráclito, idea que Nietzsche identifica con la tesis de que: "el ser es una ficción vacía" (*Cf.* Nietzsche 2010). El contraste entre ambos tipos filosóficos se hace notar en la *Umwertung*: la "transvaloración" de los valores supremos, es decir, en la nueva perspectiva que nace de la afirmación de la apariencia, a partir de una desvalorización del antiguo ideal de "verdad" característico del "platonismo-nihilismo" (*Cf.* Volpi 2005), conforme a la crítica de la metafísica de Nietzsche.

5. Consideraciones finales. Sobre lo intempestivo como devenir en la filosofía de Nietzsche

> "—Pero aún mejor: ¡cántame, canta, oh alma mía! ¡Y déjame agradecerte!
>
> –*Así habló Zaratustra*" (Nietzsche 2009a *Za*-III-1884 1, traducción).

> "Cántame una nueva canción: el mundo es transfigurado y todos los cielos se alegran"
>
> (Nietzsche 2009a *BVN*-1889 1247, traducción).

A modo de cierre, quisiera presentar algunas breves consideraciones en torno al concepto de *lo intempestivo* (*unzeitgemäß*) en la lectura propuesta aquí de la filosofía de Nietzsche, tomando en consideración las tres temáticas desarrolladas en el presente artículo, pero que en esencia remiten al asunto inicial en torno a la intuición filosófica relativa al fenómeno artístico de lo dionisíaco. Respecto a esto último, surgen al menos dos interrogantes: ¿De qué manera la visión dionisíaca del mundo es intempestiva? ¿En qué se diferencia radicalmente del pesimismo y revela un tipo antitético de aquél?

Tal y como se ha tratado en la sección 3, la tipología filosófica propuesta por Nietzsche entre "lo trágico" y "lo pesimista" expresa una polaridad entre dos tipos filosóficos, de tal manera que lo dionisíaco se diferencia radicalmente del socratismo, tipificado fundamentalmente como "moral", "racionalista", "decadente". Dicho análisis del socratismo está estrechamente vinculado a la crítica de la metafísica. En otras palabras, la moral socrática entendida como la perspectiva de vida del socratismo, fija una determinada forma de valorar la existencia que desemboca en la concepción metafísica de una realidad puramente inteligible, "verdadera", "eterna" e "incondicionada", que se distingue sustancialmente de un dominio puramente aparente, "falso", "perecedero" y "condicionado". La "antítesis de los valores" es la creencia fundamental, a saber: el "prejuicio de los filósofos" (*Cf.* Nietzsche 2009c) típico del modo de valorar la realidad conforme a la visión metafísica-moral de la existencia. El valor moral del socratismo es el signo del pesimismo, al cual Nietzsche antepone –considerando ante todo la figura de Heráclito–, el signo de la sabiduría trágica. En conformidad a la comprensión filológica de la Antigüedad desarrollada por Nietzsche en su período de juventud, la interpretación del fenómeno de lo dionisíaco implica una nueva valoración de la cultura griega; en otras palabras, atendiendo al fenómeno originario del arte griego, se llega a una comprensión de la *Weltanschauung* característica de la sabiduría trágica y la primera filosofía. En este sentido, el carácter significativo del aporte de Nietzsche a una comprensión profunda del fenómeno dionisíaco como *espíritu musical* de la cultura griega y como "fenómeno originario" del arte griego define el carácter intempestivo de *Die Geburt der Tragödie*, sintetizado en el concepto filosófico de "*pathos* dionisíaco" propuesto en *EH.*

Siguiendo lo anterior, el valor intempestivo de la "intuición de mundo" propuesta en GT, en tanto que *preludio*de una crítica de la metafísica, llega a una nueva expresión del proyecto filosófico nietzscheano en su obra de 1883-1885, en donde la tipología trágica sólo es un *precedente* de la sabiduría que encarna el "maestro del eterno retorno", es decir: Zaratustra. En dicho período Nietzsche se ocupará de manera decisiva en desarrollar su propia concepción de la filosofía, marcada fundamentalmente por los conceptos de: "eterno retorno", "voluntad de poder", "transvaloración", "nihilismo", "espíritu libre" y "sobrehumano". En la sección 2 se ha propuesto que el fenómeno del "histrionismo dionisíaco" es la expresión de lo "sobrehumano". Dicha idea se inscribe a modo de preludio en *Za*, ante todo entendido como proyección de lo humano en una nueva forma de existencia. El maestro del eterno retorno anuncia el advenimiento del nihilismo tras la muerte de Dios. La tesis filosófica "Dios ha muerto" conlleva la proyección del *Übermensch*, un nuevo tipo de existencia como culminación de la "transvaloración de los valores supremos". Dicha afirmación es la tesis filosófica que marca el *incipit Zarathustra*,[32] en tanto que consumación del filósofo-dios que es *Dionysos*. Pero la potencia creadora de lo sobrehumano es lo que Nietzsche llamará en sentido propio "voluntad de poder", en tanto que: (a) fuerza determinante del "espíritu libre" y (b) esencia del "conocimiento". Es decir, se entiende fundamentalmente como una fuerza creadora de nuevos valores. En el sentido intempestivo de la filosofía trágica, la *Umwertung* corresponde a la creación de valores diferentes respecto de la tradición del "platonismo-nihilismo" (*Cf.* Volpi 2005), que no obstante también es una forma de la: "[. . .] más espiritual voluntad de poder" (Nietzsche 2009c 31). Dicha "voluntad de poder", considerada desde el punto de vista de *Más allá del bien y del mal* (1886), describe la fuerza creadora de la cual emana la visión de mundo de la filosofía. Sin embargo, en lo que respecta a la crítica de la metafísica, aquella "voluntad de poder" o "instinto" de "crear el mundo" (*Ibid.*) corresponde a una determinada expresión fisiológica que se identifica con la metafísica-moral del así llamado "socratismo", en tanto que: *decadencia* de la propia fuerza originaria en una "perspectiva" del desprecio moral-metafísico de la vida. La raíz moral del discurso metafísico socrático-platónico deviene un "debilitamiento" del propio impulso del conocimiento.[33] De lo anterior se sigue que la transvaloración de los valores supremos es el elemento determinante de la crítica de la metafísica. Ahora bien, dicha crítica de la metafísica de 1883-1888, se inscribe en una crítica de la cultura de su época, tanto en el modo de concebir el concepto de lo clásico referido a la Antigüedad griega, como al espíritu de las ciencias de su época.

La mencionada intuición dionisíaca del mundo culmina en la creación filosófica de una magnífica obra musical que da vida a un tipo de existencia que porta en sí el signo de dicha sabiduría trágica: *comienza la tragedia* de Zaratustra, en quien la *verdad* del conocimiento trágico reluce en su profunda *alegría* y en su *santo decir sí* a la existencia. La alegría es el *sentimiento dionisíaco* de su espíritu musical, que se expresa en su canto y danza consagrados a la vida redimida en el eterno juego del crear y destruir. Un *Selbstvergessen* en la fuente originaria del mundo, pero también un crear nuevos valores que reflejen una elevación de la vida en un nuevo tipo, en donde los valores morales sean evaluados conforme a juicios estéticos[34] y la vida misma sea contemplada como obra de arte: en eso consiste la *afirmación suprema* de la existencia en la musicalidad de Zaratustra. Su sabiduría es el poder creativo (voluntad de apariencia)[35] en sentido pleno, es decir, apolíneo y dionisíaco a la vez, que *transfigura* la realidad en una nueva intuición del mundo. La *eterna recurrencia* de lo idéntico *en* lo diferente, en tanto que transición de un espíritu musical dionisíaco hacia una nueva figura de la voluntad de poder en Zaratustra, marcará el carácter *intempestivo* de la visión filosófica del mundo de Nietzsche. Un canto en el cual resuenan antiguos coros satíricos, que dan señales de una *sabiduría* de la apariencia arraigada en la *esencia* de la tragedia, es decir, en la intuición de la vida como fuente del verdadero conocimiento.

Finalmente, de dicha transfiguración emerge una filosofía inspirada por la proyección sobrehumana en un nuevo tipo de existencia, expresa en una transvaloración definitiva de los valores

[32]En cierto sentido, Zaratustra es la expresión viva del "filosofo-dios", que en sentido nietzscheano remite a *Dionysos*.

[33]Tal y como Nietzsche (2009c) sostiene en *Más allá del bien y del mal* (1886), la "conciencia" (*Bewusstsein*) o "fuente del conocimiento inteligible" no es antitética del "instinto", modificando la hipótesis de 1872 según la cual con la filosofía de Sócrates surge una antítesis entre "Razón" e "Instinto".

[34]NF-1881 11[79]; *Cf.* Nietzsche 2004 82.

[35]NF-1888 14[61]: "La voluntad de poder como arte"; *Cf.* Nietzsche 2004 206.

metafísicos precedentes, que imponen a la vida una ilusión demasiado distante e irreal. La visión del mundo es el *símbolo* de un niño-dios que juega, mueve piezas y destruye tableros, para comenzar nuevamente a crear en la eterna recurrencia del juego cósmico de la naturaleza. De esta transfiguración de la filosofía surge una interpretación de la sabiduría griega conforme a una nueva visión filosófica del mundo.

Referencias bibliográficas

- Barriga, Fernando. "*De Nietzsche a Husserl.* Una consideración fenomenológica de la fantasía a la luz de la intuición trágica del mundo". En: *VOLUNTAS: Revista Internacional de Filosofía* (2021) Vol. 12 (1), e.2.
- Bernabé, Alberto. "Estilo de Heráclito". *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Abada Editores, 2019. 167-169.
- Colli, Giorgio. "¡La filología ya no está muerta¿: ¡El filólogo¿, ¡Nietzsche y la *Geburt¿"*. *Apolíneo y dionisíaco*, ed. Enrico Colli. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2020. 29-50, 51-65.
- ———. "La formación juvenil de Platón: I. Sócrates, II. El nacimiento del mundo de las ideas". *Filósofos sobrehumanos,* ed. Enrico Colli. Madrid: Ediciones Siruela, 2011. 132-143, 144-165.
- ———. *La sabiduría griega III*, trad. Dionisio Mínguez Fernández. Madrid: Editorial Trotta, 2010a.
- ———. "La locura es la fuente de la sabiduría", "El dios de la adivinación". *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano. Buenos Aires: Editorial Tusquets, 2010b. 11-22, 39-49.
- ———. *La sabiduría griega I,* trad. Dionisio Mínguez Fernández. Madrid: Editorial Trotta, 2008a.
- ———. *La sabiduría griega II*, trad. Dionisio Mínguez Fernández. Madrid: Editorial Trotta, 2008b.
- ———. "VI. Heráclito". *La naturaleza ama esconderse*, ed. Enrico Colli. Madrid: Ediciones Siruela, 2008c. 169-190.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia,* trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- ————————. "De las tres transformaciones". En: *Así habló Zaratustra,* trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2011. 65-68.
- ————————. "El problema de Sócrates", "La 'razón' en la filosofía", "Incursiones de un intempestivo". En: *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2010. 43-50, 51-58, 91-136.
- ————————. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe,* ed. Paolo D'Iorio. 2009a. Basado en la edición crítica de Colli, G. y Montinari, M.; Berlin/New York: de Gruyter, 1967.
- ————————. "Introducción". *Consideraciones intempestivas, 1*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009b. 7-23.
- ————————. "De los prejuicios de los filósofos". *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009c. 22-49.
- ————————. "El nacimiento de la tragedia", "Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie". *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es,* trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008. 75-81, 103-117.
- ————————. *Fragmentos póstumos. Una selección*, ed. Günter Wohlfart. Madrid: Abada Editores, 2004.
- Platón. "Apología de Sócrates", "Fedón". En: *Diálogos I*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- Volpi, Franco. "Capítulo séptimo. Nihilismo y decadencia en Nietzsche". *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005. 47-66.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 27-38
Recibido: 19/04/2022 Aceptado: 20/10/2022

Platonic Musical Education in *Richard Wagner in Bayreuth*

La educación musical platónica de *Richard Wagner en Bayreuth*
Educação musical platônica em *Richard Wagner em Bayreuth*

Jozef Majerník [*]
Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences, Slovakia

Resumen

En este artículo se propone una nueva interpretación de *Richard Wagner en Bayreuth (WB)*: lejos de ser un artefacto de devoción juvenil de parte de Nietzsche por Wagner, el texto está más allá de cualquier idolatría y utiliza el arte de Wagner como vehículo para una renovación de la educación musical del tipo propuesto por Platón en la *República* y las *Leyes*. Después de documentar la independencia intelectual que tenía Nietzsche de Wagner ya en el período de *WB*, se discuten las nociones de 'sentimiento correcto' y 'sentimiento incorrecto', aparentemente tomadas de Wagner, pero utilizadas por Nietzsche de una manera muy diferente. La noción de 'sentimiento correcto' sirve entonces de puente para una lectura de la educación musical de Platón y para demostrar la presencia de una concepción muy análoga en *WB*. Luego se muestra cómo los efectos de esta imaginada educación musical son parte integral de una humanidad verdaderamente liberada, tal y como es descrita por Nietzsche en el capítulo final de *WB*. Se concluye destacando varios momentos de la educación musical desarrollada más tarde por Nietzsche bajo los auspicios de su inmoralismo, y sugiriendo posibles vías para futuras investigaciones.

Palabras clave: Nietzsche, Platón, sentir y pensar, educación musical, *Richard Wagner en Bayreuth*.

Abstract

In this article a new interpretation of *Richard Wagner in Bayreuth* is proposed: far from being an artifact of Nietzsche's youthful devotion to Wagner, it stands beyond any idolization of Wagner and uses his art as a vehicle for a renewal of musical education of the kind proposed by Plato in the *Republic* and in the *Laws*. After documenting Nietzsche's intellectual independence from Wagner already in the period of *WB*, the notions of 'correct feeling' and 'incorrect feeling' are discussed, ostensibly taken from Wagner but used by Nietzsche in a very different manner. The notion of correct feeling then serves as a bridge to an account of Plato's musical education, and to demonstrating the presence of a highly analogous conception in *WB*. It is then showed how the effects of this envisioned musical education are integral to a truly liberated humanity, as Nietzsche describes it in the final chapter of *WB*. The text concludes by highlighting several moments of this musical education that were later developed by Nietzsche at greater length under the auspices of his immoralism, and by suggesting possible avenues for further research.

Keywords: Nietzsche, Plato, feeling and thinking, musical education, *Richard Wagner in Bayreuth*.

Resumo

Neste artigo proponho uma nova interpretação de *Richard Wagner em Bayreuth (WB)*: longe de ser apenas artefato de uma devoção juvenil de Nietzsche a Wagner, o texto paira acima de qualquer idealização de Wagner e encara sua arte como veículo de renovação da educação musical proposta por Platão na *República* e nas *Leis*. Após documentar a independência intelectual de Nietzsche ainda no período da *WB*, discuto conceitos de "correção" e "incorreção de sentimento", aparentemente emprestados de Wagner, mas utilizados por Nietzsche de modo inovador. A noção de correção de sentimento, então, serve de ponte para uma descrição da educação musical platônica e para a existência de um conceito análogo em *WB*. Mostro, então, que, ao final de *WB*, os efeitos dessa educação musical são, para Nietzsche, integrais a uma humanidade verdadeiramente livre. O texto conclui ao enfatizar vários episódios dessa educação musical que foram, tempos depois, desenvolvidos por Nietzsche sob os auspícios do imoralismo, e sugere possíveis extensões para a análise aqui delineada.

Palavras chave: Nietzsche, Platão, sentimento e pensamento, educação musical, *Richard Wagner em Bayreuth*.
DOI: 10.5281/zenodo.7559316

[*]Contacto:jmajernik@uchicago.edu Ph.D. from the John U. Nef Committee on Social Thought at the University of Chicago. His dissertation is an interpretation of Nietzsche's *Untimely Considerations* as a single, coherent whole, with particular focus on the understanding of the human soul articulated therein. Some of the dissertation's findings have been published as "The Psychological Theory of *On the Utility and Liability of History for Life*" in the 2020 edition of *Nietzsche-Studien.* Besides Nietzsche, he is interested in Plato, phenomenology (especially Jan Patočka and Leo Strauss), and modern returns to ancient thought.This work was produced at the Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences.

CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

Richard Wagner in Bayreuth (WB), the fourth and last of the *Untimely Considerations (UC)*, published on the occasion of the inaugural Bayreuth festival in August 1876, is one of Nietzsche's most neglected and worst-understood texts. Many readers consider it to be a very "timely" piece: a rather uninteresting, fawning hagiography of Wagner, a testament of Nietzsche's youthful devotion to the maestro. Consequently, it is "often merely read as a curiosity" (Gray 408) – even by those few scholars who have devoted some attention to this essay. Gray believes that WB expresses an "uninhibited idolatry" of Wagner (405), Large complains that "the text strikes us now as positively cringeworthy on account of the depth of its hero-worship" (2012 100), and Brooks characterizes its tone as "cringingly reverential" (188).

This article aims to challenge this view, focusing on the notion of "correct feeling" in WB 5 (KSA 1, 456/ 282).[1] It shall argue that although this term is taken from Wagner, Nietzsche uses it in a thoroughly un-Wagnerian way: namely as a reference to the Platonic conception of musical education, as it is presented in the *Laws* (Books II and VII) and in the *Republic* (376e–403e). There is direct evidence in favor of this reading in the *Nachlass*: Nietzsche has noted down some of the relevant passages from the *Laws* in the period of working on the UC (KSA 7, 95–6). The Platonic context transforms how the relation between "correct feeling" and "correct thinking" in *WB* is to be understood: following the Platonic model, they do not stand in an exclusive opposition, but the former is rather to serve as a preparation for the latter, as a way to habituate the young to a life of thinking before their cognitive capacities are fully developed. Wagner's musical dramas are envisioned as works of art that would be suitable as means for such a musical education ("musical" in the wider, Greek sense that encompasses everything "of the Muses": i.e., cultural education in contemporary parlance). Ultimately, this shows not only that *WB* isn't just a timely piece of Wagner worship, but that it is so untimely as to go back to the very origins of Western political philosophy – to Plato.

1. The structure of WB

First of all, it has to be pointed out that, at the time of writing *WB*, Nietzsche was no devout Wagnerian. As Prange (21–51) documents, Nietzsche's private misgivings about Wagner and his project started as early as February 1870 – less than a year after the two men had first met each other. Furthermore, Nietzsche developed his honest assessment of Wagner at some length in his notebooks in early 1874 (KSA 7, 756–75; he also reports about it in the letter to Erwin Rohde from 15 February 1874 – cf. KGB II.3, 202). The critiques in these notes have three focal points: the shortcomings of Wagner as an artist; his political naivety, i.e. his failure to find suitable allies and supporters for his art (the Bayreuth project was funded to a large extent by Ludwig II of Bavaria, and it couldn't have been completed without him);[2] and the shortcomings of Wagner's project of cultural reform that his art, and the institution of Bayreuth, was supposed to spearhead. The most significant, and the most damning, of these critiques is in the note 32 [44] (KSA 7, 767–8): here, Nietzsche finds in Wagner's art "something like an escape from this world, it negates the world, it doesn't transfigure this world" – a tendency which is the very opposite of what tragedy should do according to Nietzsche. Lampert (106) judges this note to be "an early installment in Nietzsche's condemnation of romantic pessimism" (cf. *The Gay Science* § 370, KSA 3, 619 ff.). He goes on to say that "Wagnerism, to the degree that it had a core, harbored an antilife, romantic tendency, part of the reason it so naturally tended toward Christianity" (*Ibid.*, 107) – and Nietzsche was aware of this fundamental problem of Wagnerism to a large degree already in 1874.

WB thus doesn't speak about Wagner as he actually was in Nietzsche's view, but about what he *could* and *should* have been, and what he *could* and *should* have accomplished for the cause of

[1] References to the *UC* are first to the German original in the *Kritische Studienausgabe* (KSA) Bd. 1, and then to the English translation by Richard T. Gray (Nietzsche 1995).

[2] Large (1978 164) reports that "Wagner's scandalous affair with Cosima von Bülow, his luxurious living at public expense, and his repeated interference in local politics soon alienated the people of Munich" and adds that Wagner's stay at Tribschen was also financed "at Ludwig's personal expense" (*Ibid.*). As a consequence, Wagner came to be seen as the cause of Ludwig's excesses.

genuine culture: the Wagner of *WB* is a "monumental ideal" (Lampert 124). This was determined by the occasional character of *WB*: given that it was rushed into print so that it could be sold at the inaugural Bayreuth festival (Schaberg 48–9), it had no room for overt criticisms of the triumphant Wagner. Insofar as Nietzsche still had any hopes for the fruitfulness of Wagner's project at this point, this article agrees with Montinari (46) that *WB* should be read as "a challenge to Wagner, whom Nietzsche proposes a certain interpretation of his life and work. [. . .] will Wagner remain faithful to himself?"[3] It was one last attempt to guide Wagner toward the genuine heights that his project could potentially attain, were it oriented in the right direction. WB is Nietzsche's appeal to Wagner's professed artistic and cultural ideals, and a plea for Wagner to uphold them in the hour of his great triumph. For this reason, whenever this article speaks of "Wagner" below, it does not mean the actual Wagner, but rather Nietzsche's idealized version of him.

Having cleared up the most common prejudice about *WB*, let us take a fresh look at the structure of this work. In this regard, close attention shoud be paid to the final paragraph of *WB* 1. Here, Nietzsche tells us about a peculiar look Wagner had after the laying of the cornerstone at Bayreuth: "he was silent and for a long time turned his gaze inward with a look that would be impossible to describe in words" (KSA 1, 434/ 262). Not one word, not even a few words suffice to explain this moment or look (*Augenblick*, as it is called a few lines later): in fact, the remainder of *WB* is an interpretation of this singular moment. This structure of *WB* can be clearly seen also in the note 11 [47] (KSA 8, 239–40). In this *Augenblick*, the whole of his life in its unity – his past, present, and future, or "how he had become what he is, and what he will be" (*Ibid.*) – became manifest to Wagner.[4] That this *Augenblick* of Wagner is not just a throwaway rhetorical device for Nietzsche, but a crucial phenomenon, is made clear by Nietzsche's later comment on this passage in *Ecce Homo*, Birth of Tragedy 4: "the *look* spoken of on the seventh page [of *WB*; i.e. at KSA 1, 434/ 262] is Zarathustra's distinctive look; Wagner, Bayreuth, the whole wretched German pettiness are a cloud in which an infinite *fata morgana* of the future is reflected". And insofar *WB* is an interpretation of a single, particular *Augenblick,* Nietzsche goes beyond Heidegger's account of this phenomenon by not just indicating its formal structure, but by showing us also the content which fleshed it out in this unique instance. To summarize, this *Augenblick*, this insight into the unity and direction of one's life, is something that can be experienced only by a genuinely great human being, by one who has become what he is. And it is not just Wagner's life that becomes comprehensible from this *Augenblick*, but "only from this Wagnerian look will we ourselves be able to understand the greatness of his deed" (KSA 1, 434/ 262). Nietzsche tells us that Wagner's art must be understood from the artist himself (cf. Heidegger 1996 66–74).

Wagner's *Augenblick* at the founding of the Bayreuth festival is then the central structuring moment of *WB* (as Church 200 has also noticed). Wagner's 'past' – the story of his becoming-himself – is discussed by Nietzsche in chapters 2–3 of *WB*. His 'present' is his current stature as a mature artist, who has finally managed to found the Bayreuth festival – the institution which is to assure a continuing legacy for his art – and the effect his art has on the present-day Germans (*WB* chapters 4 and 7–10). However, the 'future' of Wagner and his art is a subject that defies easy summarization.

2. Correct and Incorrect Feeling

Looking forward into Wagner's future, Nietzsche sees another way in which his music would be particularly beneficial for modern humans (besides its utility to the present-day Germans, to whom Wagner's art presents ennobling mythic fictions): it could serve as a basis of a *musical education*. That is to say, it could serve as a means by which one could "found the state on music",

[3] A similar evaluation can be found also in Janz (1.706). Wagner himself wrote to Nietzsche on 21 September 1873: "I swear to you by God that I hold you to be the only one who knows what I want!" (KGB II.4, 295)

[4] This kind of *Augenblick* is very similar to that described by Heidegger in *Being and Time* (§ 68a; § 68c). This parallel leads one to suspect that Heidegger was inspired by the *UC* in more than just the three useful kinds of history from *On the Utility and Liability of History for Life*, which he discusses in § 76 – on which occasion he remarks that Nietzsche "understood more than he has made known to us".

and thereby follow the example of the ancient Greeks (KSA 1, 458/ 284), who demanded this of themselves according to Nietzsche. To see what precisely is entailed by this proposal, we need to carefully follow the argument of *WB* 5–6.

Wagner understands the crisis of modernity through one of its most visible symptoms – the alienation of language. In the modern world, "language always had to climb up to the very last rungs it could reach" (KSA 1, 455/ 281), so as to provide an adequate conceptual apparatus for the rapidly expanding edifice of science. It thus becomes ever more adapted to the needs of modern science, and its registers become oriented ever more on thought rather than on feeling (*Ibid.*). But there is a major unforeseen consequence to this 'theoreticization' of language: through this process it also becomes ever less capable of fulfilling its primary task, namely "to enable suffering human beings to communicate with one another about their most basic necessities of life" (*Ibid.*) – these needs being *felt* and thus requiring language likewise oriented on feeling. Thus, thanks to this alienation of language from its proper purpose, modern men have become alienated from their true needs. They are unable to communicate them, and even to express them for themselves. Simply said, they no longer have words for them – this is what Nietzsche means when he says that we moderns have to suffer also "under *convention*" (*Ibid.*) in addition to our other, more universal sufferings. And, Nietzsche tells us, this is a major problem, as feeling is more primary for humans than thinking and concepts, and man can hardly be "a being who thinks and reasons correctly" if he isn't first "someone who feels correctly" (KSA 1, 456/ 282).

Nietzsche's expression in *WB* for this human self-alienation is "incorrect feeling" – a term loosely based on an argument from Wagner's *Opera and Drama* (cf. Wagner 7.225). He then proceeds to analyze the influence of the "incorrect feeling" on modern life in terms that are consistent with the critique of the philistine pseudo-culture he made in *David Strauss the Confessor and the Writer* (chapters 1–3). The two principal instances of "incorrect feeling" in the modern world, discussed at KSA 1, 462/ 287, are the valuation of moneymaking over the higher human pursuits, and the valuation of the timely affairs over "concern for the matters of eternity". In short, "incorrect feeling" means the instinctive attitudes of the sick modern soul that doesn't know its genuine good and seeks its good instead in pursuing the satisfaction of various insatiable – in fact, unsatisfiable – desires that are mere extensions of our animality (cf. KSA 1, 378/ 209–10). Nietzsche emphasizes the latter feature of "incorrect feeling" with phrases like "here there is no hunger and no satiety" (KSA 1, 460/ 286) or "the omnipresence of a filthy, insatiable greed" (KSA 1, 462/ 287). In short, the incorrectly feeling moderns "call their unhappiness 'happiness' and willfully collaborate in their own misfortune" (KSA 1, 461/ 287).

This alienation can go so far as to make them into "will-less slaves of incorrect feeling" (*Ibid.*), into automata whose lives are completely governed by external structures such as work, journalism, and public opinion, and whose decisions and plans are mere choices from pre-given options provided by these conventional structures; as Hutter (2006 31) puts it, "in such conditions, human beings do not live, they are being lived". In *Schopenhauer as Educator*, Nietzsche spoke of "the tortured slaves of the three M's, Moment, Majority Opinion, and Modishness" (KSA 1, 392/ 222–3). The only power within them that objects to the barbaric life they lead is their conscience, and therefore they strive hard to silence it. Their learning has a "*preparatory apologetic* character" (KSA 1, 463/ 288) against the accusations of their conscience, against the voice that tells them – if only ever so quietly – "be yourself! You are none of those things that you now do, think, and desire" (KSA 1, 338/ 172). And their consumption of art is to provide them with "either a nothing or an evil something" (KSA 1, 461/ 286), its task is "to stupefy or intoxicate" them (KSA 1, 463/ 288): it is *divertissement*, to use Pascal's word, a way of temporarily silencing the incorruptible critic within their souls.[5] This is why under these circumstances "we must even consider the *avowed enemy of art* to be a true and useful ally" (KSA 1, 460/ 285): his hostility against the arts is hostility against their contemporary debased form, against art as *divertissement.* In short, the alienated modern men have no way of facing their conscience squarely and of carrying out what

[5] Cf. Pascal, *Pensées* §§ 165–71 (Pascal 1995 44–9). Nietzsche directly referenced Pascal's idea of *divertissement* – entertaining activities whose purpose is to prevent us from confronting the question of the meaning of our existence, or (more precisely) of lack thereof – already in *David Strauss* (KSA 1, 203/ 47).

it asks of them (cf. KSA 1, 338/ 172) – that much is said by the word "incorrect feeling" – and thus they "they prefer to be hunted, wounded, and torn to pieces rather than to have to live with themselves in solitude" (KSA 1, 461/ 286).

Such is Wagner's diagnosis of the alienation of modern humanity. Moreover, he sees music as a necessary corrective against this alienation. He sees evidence of the *necessity* of this relationship in the fact that it is precisely now, in the modern times, that music achieved an unheard-of prominence above the other forms of art, and in the emergence of a "a series of great artists" (KSA 1, 454/ 280), from Bach through Beethoven to Wagner himself, in the recent past. But how can music help us, insofar as we are an "existence that fights for *conscious freedom* and *independence of thought*" (*Ibid.*), to overcome the affliction of "incorrect feeling"? How is music, in Wagner's – or rather Nietzsche's – view, capable of teaching us "*correct feeling*" (KSA 1, 456/ 282)? What is the relation between music and life – genuinely *human life* – that they saw?

3. Platonic Musical Education

The answer to this question has to do with the ethical 'content' of Wagner's music, with what it represents to its audience. As Nietzsche summarizes the plots of Wagner's musical dramas (KSA 1, 507–9/ 328–30), the single overarching theme in them is the self-sacrifice of the tragic hero. The cause for the sake of which the hero sacrifices him- or herself varies; the one constant is the hero's recognition that there are things worth dying for. This recognition is the core of the teaching of tragedy as such, of "tragic sensibility", as Nietzsche calls it earlier in *WB* (KSA 1, 453/ 279). But at the same time, this principle is also essential to the philosophic life: Plato's Socrates had famously said that "the unexamined life is not worth living" (*Apology* 38a) and that "the most important thing is not life, but the good life" (*Crito* 48b).

Thus, what we find in Wagner's dramas is a very intense and clear articulation of the noble (as well as philosophic) attitude to live well rather than merely to live. Moreover, this articulation doesn't use just speech as its medium, but also music (and, being or at least aspiring to be a *Gesamtkunstwerk*, the plastic arts as well). And it is the medium of music and its capacities that is especially interesting to Nietzsche. One need not believe with Schopenhauer that music is "an immediate copy of the Will itself" (Schopenhauer I.366) to know from personal experience that it has an extraordinary power of appealing to our passions, whether by rousing or soothing them, whether by putting them into a tension or by harmonizing them. In a word, music has a unique way of speaking to our feelings. If we keep this in mind, it is no longer that surprising to claim that music may be able to play an important role in the cultivation of our passions or feelings, in the sentimental education of modern man. And it becomes even less surprising when we remember that there is another thinker, central not just to Nietzsche's thought, but to all of Western philosophy, who stressed the power of music to affect the irrational parts of our soul – our 'feelings' in contemporary parlance – and the educative uses of this power of music: namely the divine Plato, who gave a prominent place to musical education both in the *Republic* (376e–403e) and in the *Laws* (Books II and VII).

For Plato, the purpose of education in general is properly to order the irrational passions of the human soul even before reason becomes capable of doing such ordering, so that reason faces less resistance from the irrational parts of the soul when the time comes for it to assert itself as the soul's proper ruling faculty. As the Athenian Stranger explains in the *Laws* (653b), "pleasure and liking, pain and hatred, become correctly arranged in the souls of those who are not yet able to reason, and then, when the souls do become capable of reasoning, these passions can in consonance [*symphonia*] with reason affirm that they have been correctly habituated in the appropriate habits." Education, then, aims at children and young people, at those whose reason is not yet fully developed. Their passions nevertheless need to be ordered in a way that is in accord with the future order in which reason is the rightful ruler of one's soul. However, since reason cannot do this work yet, we need non-rational means for this ordering. And these means are the

various musical arts, as the Stranger goes on to explain: he says that (*Laws* 653d) "the gods have ordained the change of holidays as times of rest from labor. They have given as fellow celebrants the Muses, with their leader Apollo, and Dionysus – in order that these divinities may set humans right again." He then adds that the gods have also given us "the pleasant perception of rhythm and harmony" (*Laws* 654a), perceptions which allow us to enjoy songs and dances, and finally suggests that choruses – a chorus being "the combination of dance and song taken together as a whole" (*Laws* 654b) – divided by age and sex groups, with a content suited for each particular group, would be the best way of habituating the souls of the citizens of Magnesia to virtue.[6]

Musical education for Plato entails not just dancing, but also gymnastics in a wider sense: gymnastics arises from and cultivates the natural human tendency to move and jump around that we exhibit as soon as we can (*Laws* 673a). Music, its counterpart, cultivates our natural tendency to make noises of all sorts: "these motions and cries were the source of music and gymnastic" (*Laws* 672c). Nietzsche was familiar with this Platonic conception, as can be seen from the note 5 [14] (KSA 7, 95–6), in which he made notes on some of the same passages that are discussed in this and the preceding paragraph. We may, then, safely assume that he was aware also of the basic principle underlying the Platonic musical education: as the Athenian Stranger puts it (*Laws* 659d), "education is the drawing and pulling of children toward the argument that is said to be correct by the law and is also believed, on account of experience, to be really correct by those who are most decent and oldest" (cf. also the forceful formulation of the same principle in *Republic* 401d–2a). It thus follows that "the things we call songs" are in fact "incantations for souls" that lead them toward feeling correctly about each and every matter relevant to virtue, but "since the souls of the young cannot sustain seriousness, these incantations are called 'games' and 'songs', and are treated as such" (*Laws* 659e). In short, the purpose of Platonic musical education, both in the *Laws* and in the *Republic*, is to "make the irrational realm [of the soul] that which it is capable of being without knowing it, namely *a realm of unconscious rationality*", in Jan Patočka's (70–1) words.[7]

Such a conception of musical education is, roughly, what Nietzsche had in mind when he says that the Greeks demanded of themselves to "found the state on music" (KSA 1, 458/ 284). This is also why he considers music to be a great "educational force" (*Ibid.*) that has (re)appeared in modern times. The idea of music and tragedy as means of education appears very early on in Nietzsche's thinking: see notes such as 5 [9] (KSA 7, 94), 7 [139] (KSA 7, 195), or 19 [274] (KSA 7, 505). If we look at Wagner's music from this perspective, we'll see that it produces in its audience a sensitivity to their genuine needs (cf. KSA 1, 333/ 166) – to what is necessary for their spiritual growth and/ or for the cultivation of their tragic sensibility. In other words, it *attunes* them to these needs, and conversely, it tunes them out of caring for the pseudo-needs that are propagated by the empty modern conventions and by the alienated modern language.

Furthermore, by instilling this "correct feeling" in the souls of its future listeners, Wagner's music also "expresses the longing for its natural sister, *gymnastics*" (KSA 1, 458/ 283): it demands that appropriate outward motions accompany the inner motions – the feelings – it has awakened within the soul.[8] That is to say, it fosters within us "the true concept of form as a necessary

[6] Valiquette Moreau offers a valuable account of why the *musical* part of "musical education" is essential to its efficacy, which served as an inspiration for the argument of this section. She shows that in the *Republic*, Socrates argues that "the soul has a musical structure" and that it "requires tuning in order to achieve harmony" (Valiquette Moreau 203) – i.e. tuning by the means of suitable music. That is why in the *Republic*, "music is the means by which [the guardians] are to preserve the system of education upon which the harmony of the city depends" (*Ibid.*, 201).

[7] Gabriel Richardson Lear (197) argues along similar lines that "Plato believes that, with sufficient repetition, the practice of mimesis will train us to take some sort of non-rational pleasure in the outward manifestation – in the appearance – of the character-type imitated". If she is correct in her contention that, for Plato, the real danger of dramatic poetry is about "the *multifariousness* of mimesis" – i.e. about the variety of characters being imitated (and especially bad characters) rather than about *mimesis* as such (*Ibid.*, 198), this would make Nietzsche's Wagnerian-Platonic musical education especially conducive not just to the cultivation of one's soul, but to an external culture defined as unity of artistic style (KSA 1, 163/ 9) as well.

[8] Wagner offers a somewhat similar conception of the relation of music and gymnastics in his essay *On Musical Criticism* (Wagner 6.385, 6.389), a conception that also harks back to the ancient Greeks (in particular to the Athenians). Nietzsche takes up Wagner's words and uses them in his much more ambitious conception. Nietzsche thus makes his conception of musical education appear much closer to Wagner's conception than it actually is: he uses the same words as Wagner, and

formation" (KSA 1, 457/ 283), as opposed to the modern conception of form as an arbitrary convention that bears no relation to the 'content' it presents (cf. KSA 1, 275/ 112). Thus it promotes not just the unity of style that is a sign of genuine culture, but also the unity of one's thinking and actions, and works contrary to the modern tendency toward the 'weak' or 'split' personality that consists precisely in the lack of connection between thinking and action (Nietzsche discusses it in *On the Utility and Liability of History for Life*, chapters 4–5). It also works against the related phenomena of philistine pseudo-culture, which is the "the chaotic hodgepodge of all styles" as opposed to the unity of style (KSA 1, 163/ 9), and of the use of culture as a "'*beautiful form*'", a mere decoration, by those who "are conscious of an *ugly or boring content*" (KSA 1, 389/ 220).

Such a 'spiritual' understanding of gymnastics again has its precedent in Plato, who has Socrates argue in the *Republic* that although gymnastics is apparently done for the sake of the body, its chief importance is for maintaining proper harmony within the soul: souls that lack gymnastic training become cowardly and easily excitable, while souls that lack musical education become savage and misologistic (*Republic* 410c–11e). Nietzsche's reasoning here is analogical: while the term 'gymnastics' refers primarily to exercise of the body, its true importance lies in its promoting of the "plastic power" of one's soul, i.e. of the robustness of the order within one's soul.

The practical form gymnastics thus understood would assume would likely be various kinds of "dancing" – rhythmic motions with emphasis on breathing and on becoming aware of the organic rhythms of one's *Leib* [living body]; yoga and martial arts (Hutter 2006 195), or the dancing of Xenophon's Socrates (Hutter 2006 71; cf. Xenophon, *Symposium* II.15–19), can be considered as kindred practices. This "gymnastics in the Greek and Wagnerian sense" (KSA 1, 459/ 284) is, then, in an important sense a spiritual exercise, a "gymnastics of willing" (cf. Hutter 2013 on this term and its potential practical applications) that teaches us to take control of our outward lives and to shape them according to our innermost needs. This is another way in which Wagner's music is capable of re-naturalizing its audiences and their spiritual development.[9]

The structure and purpose of this Wagnerian musical education are, then, fully analogous to its Platonic forerunner. Music in concert with gymnastics is to train or harmonize the various feelings or passions which coexist within our soul in the correct way before we are able to do this consciously. It is a pre-rational or pre-conscious preparation of the internal order the soul requires for its proper functioning, which functioning can only begin at a later stage of spiritual maturity (and which would be significantly more difficult if the lower elements of the soul were striving in a direction that is contrary to this functioning). The main difference between the Platonic and the Wagnerian musical education lies in the particular order that it is supposed to prepare in the soul: for Plato this means a soul that is harmonized under the rule of the *logistikon*, the 'rational part' of the soul, while for Nietzsche the goal is a soul which knows itself in the sense of knowing the "the fundamental law of [its] authentic self" (KSA 1, 340/ 174), and which is willing and able to follow this innermost tendency wherever it leads. For Nietzsche, the "correct feeling" that Wagner's music should instill in the young is feeling in a way that is consistent with the imperative *be yourself*, it is this imperative itself in the form of affective preference rather than of conscious understanding. It is a sub-conscious preparation for the later conscious choice of the life of culture.

thereby masks the difference of *concepts* underlying those words. More generally, WB contains a wealth of borrowings from and allusions to various writings of Wagner, which are documented by Mazzino Montinari in KGW IV.4, 119–60.

[9]Alternatively, Hutter (2006 187) suggests that Plato's (and hence also Nietzsche's) conception of musical education "would seem to follow a social practice known from many traditional cultures in which communal orgiastic abandonment to chaotic forces of the soul periodically interrupt the normal performances of social labor." On this account, this "gymnastics" would also be a way of discharging various normally repressed passions in a controlled manner, thus preventing their festering in the sub-conscious part of the soul and occasional uncontrolled, chaotic outbreaks of such passions. This would be yet another way in which gymnastics contributes to a healthy balance of forces within the soul.

4. The Free Men [Menschen] of the Future

If the argument outlined above is to be persuasive, it cannot be left at the claim that in WB, Nietzsche imagines a 'Wagnerian' musical education (or rather Platonic musical education, for which Wagner's art is just the material). It must also be shown that Nietzsche has a conception of how this musical education is to transform those who undergo its regimen. And this is precisely what Nietzsche does in the final chapter of *WB*. So how are we to imagine the effects of this proposed musical education?

Nietzsche describes the character of these men of the future in the first two paragraphs of *WB* 11. He first insists that Wagner – and by extension also Nietzsche himself – is no utopian: his goal isn't remaking human beings according to some fanciful notion that has no foundation in experience, such as that all men and women should be brothers and sisters and live in perfect harmony. Nietzsche and Wagner rather strive to change the changeable in man in accord with the unchangeable necessity (cf. KSA 1, 445/ 272), with human nature and its true height as they came to know it from their own experience, from their own struggle to become what they are. Their legislation of human greatness is original justice based on their knowledge of that which is. Their teaching is meant to help others cultivate themselves in a similar manner, to help them become as free and healthy as Nietzsche and Wagner are.

These "men of the future" may not look very appealing to us on the first sight: Nietzsche says they might "seem on the whole even more evil" than the men of today, and it is possible that the sight of them "would shake up and terrify our soul" (KSA 1, 506/ 327). This is because these men will be characterized above all by openness, for good as well as for evil. However, this doesn't mean they will not have any standards; they won't be spiritual anarchists for whom 'anything goes'. It is rather that the current (post-)Christian moral conventions of good and evil (*Böse*) will hold little importance to them. *Their* standard will be human nature and the process of growth inherent in it; and in terms of this standard, they will be good rather than bad (*schlecht*) human beings.[10] Nietzsche sums up the attitudes of these free men as follows (KSA 1, 506–7/ 327–8):

> Or how do these statements sound to our ears: that passion is better than stoicism and hypocrisy; that being honest, even where evil is concerned, is better than losing oneself in traditional morality; that the free human being can be both good and evil, but that the unfree human being is a disgrace to nature and shares neither in any heavenly nor in any earthly consolation; finally, that any person who wants to become free must accomplish this through himself, and that freedom does not fall like a surprise gift into anyone's lap.

This is what Wagner's music can teach its present-day listeners to think – but, as a basis of a musical education, it could make future generations *feel* this, ingrain these attitudes so deeply in them that they will become effectively instinctual to them – a 'second nature', if not nature simply; or a "new and improved *physis*" in the language of *On the Utility and Liability of History for Life* (KSA 1, 334/ 167). And these attitudes of spiritual nobility and cultivating one's passions – are "*precisely* what I earlier called correct feeling" (KSA 1, 507/ 328; emphasis added), as Nietzsche expressly says here.

The key distinction in the ethical thinking of these future generations will be between the *Natur* of themselves and their striving to further growth, and the *Unnatur* of the spiritually crippled modern society. Their naturalness will be the source of their freedom: the freedom from the degrading influence of modern society, the freedom to pursue their own genuine self that is immeasurably high above them (cf. KSA 1, 340/ 174), and to genuinely act as a consequence of this pursuit. They will know that the modern unfree man doesn't live, but is "being lived" (Hutter 2006 31); that he's not capable of any greatness whatsoever (cf. *Republic* 495b); that he is "a

[10] Nietzsche's argument here recalls the ancient conception of ('virtue') as the excellence that is proper to a particular kind of being, and prefigures the *Gut – Schlecht vs. Gut – Böse* distinction of *On the Genealogy of Morality I.*

disgrace to nature and shares neither in any heavenly nor in any earthly consolation" (KSA 1, 506–7/ 328). Nietzsche quotes and affirms these sentences at the end of *The Gay Science* § 99. Ultimately, they will see *the* fundamental choice we have to make as between genuinely *leading* one's life, i.e. a life that seeks to grow and that finds meaning in the further unfolding of itself, and 'leading' a comfortable life that can find no such meaning, that amounts to senseless suffering – and knows this if it doesn't anaesthetize itself with *divertissements*. Nietzsche concludes with the sharpest possible formulation of this distinction which marks the free men of the future as life-affirming, and their unfree counterparts as life-denying because lacking any genuine way of coming to terms with the suffering life inevitably entails: "the [unnatural] does not want to be; the [natural] wants to be *different*"[11] (KSA 1, 507/ 328). He speaks similarly in the Epilogue to *The Case of Wagner*: "the Christian wants to *escape* from himself. [. . .] – On the other hand, noble morality, master morality, is rooted in a triumphant *self*-directed Yes, – it is self-affirmation, self-glorification of life".

These free men will use Wagner's art as it is meant to be used – as art *as such* ought to be used: it will provide them with salutary mythic images of their own life and striving, and it will strengthen them for the trials and sufferings they have to undergo. They will furthermore strive to make a "people" of their kind, a free people, a genuine community based on a shared highest need and a shared satisfaction thereof, i.e. on a shared highest goal (KSA 1, 506/ 327; cf. KSA 1, 278/ 115, and Lampert 121). Their shared highest need or ruling passion is visible in the satisfaction they derive from Wagner's art, in the myths it provides them with: it is the need to become their true selves, wherever it may lead them and whatever it may cost them. Wagner will thus be for them "the interpreter and transfigurer of the past" (KSA 1, 510/ 331), but this will be a mythical-symbolic account of their own past strivings, not an interpretation of the historical past (cf. KSA 1, 262/ 100; contra Brooks 204).

However, it should be emphasized that the musical education (and its potential results) described above is just Nietzsche's vision or speculation. If it is at all possible that Wagner's music could accomplish these effects, it would be a matter of quite distant future. This education would first have to be elaborated in detail, institutionalized, and given its solid place in the structure of German culture. And even then, its efficacy in shaping the souls of the young would depend on how early in their life it begins and with what precision and regularity it is practiced. As Plato's Socrates says (*Republic* 377a–b), "don't you know that the beginning is the most important part of every work and that this is especially so with anything young and tender? For at that stage it's most plastic, and each thing assimilates itself to the model whose stamp anyone wishes to give to it." The earlier the age at which the education starts, the better the eventual results (cf. *Republic* 429d–30b). And, being based on the same principles, the same holds for the possible Wagnerian musical education of the future. Its effects on the present-day people should be sought rather in the effect of alienation from the alleged certainties and necessities of one's unreflective existence so far, which Nietzsche describes at KSA 1, 464/ 289 and in the rhapsodic single-paragraph *WB* 7 as a whole.

5. Conclusion

The argument developed above shows that WB isn't a timely hagiography of Wagner, but rather an 'untimeliness' so profound as to go back to the very origins of Western political philosophy (cf. Plutarch, *Nicias* 23). Nietzsche's project of cultural renewal through the restoration of Platonic musical education goes far beyond anything that can be found in Wagner, and so shows Nietzsche's political-philosophical affinity with Plato – pointed out, among others, by Strauss (174–91), Lampert (85), and Drochon (38) – in a new and clearer light. Wagner is not an object of Nietzsche's worship in *WB*, but just a means to Nietzsche's own project of musical education toward the philosophic life. It could furthermore be shown that the project of *WB* as outlined here is a part of the overall project of the *UC*, but that argument is beyond the scope of this paper.

[11] "Different" in the sense of being ever higher and higher than it currently is.

The musical education envisioned by Nietzsche in *WB* is based on the Platonic pattern and uses Wagner's art as a new means to the same (or a very similar) end: habituating young people to 'correct feeling', i.e. to instinctively value the good life more than mere life. This is to be accomplished through the capacity of the arts, above all of music, to 'speak' to our passions and feelings – and, especially in the case of young people, also to form them in a suitable way. Nietzsche's 'Wagnerian' musical education could thus be a way of preventing the physiological corruption of our sensibility, preventing the plague of 'incorrect feeling', in the future generations that receive this education, and replacing it with the 'correct feeling' that is characteristic of both spiritual nobility and the philosophic life. In this manner, even the *prima facie* quite ridiculous Wagnerian claim that a reformation of the theatre would lead to the change and reformation of modern humanity as such (KSA 1, 448/ 275) becomes worthy of more serious thought.

However, appreciating the potential for a renewed musical education that Nietzsche sees in Wagner's art should not make it possible to overlook the great practical difficulties any attempt to realize such an education would have to face. The two most important ones will now be briefly discussed, both of which have to do with the vast difference of scale between an Ancient Greek *polis* and the modern state. First of these is the idea that Wagner's reform of theater will recreate "the onetime reality of the Greek theater" (KSA 1, 449/ 276), that theater can have the same effect today as it did for the Greeks. Church (212) points out this hope, but he doesn't see anything problematic about it. It is true that theater can be deeply meaningful for individuals, and in this sense it may well be the opposite of the modern art-as-*divertissement*. But it can hardly have the same effect on the community of citizens. Modern theatrical performances are always played for a relatively small audience, as opposed to the performances of tragedies at the Athenian Dionysia, which were observed by a large part of the citizen body. In the modern world, theater is a medium for small, elite groups, and not the communal (in the sense of relating to the entire community) affair it was in the ancient city.[12]

The second is the fact that even if a 'Wagnerian' musical education were established and institutionalized, it would hardly be more than a niche alternative to the traditional educational system. It would presuppose a total reform of German educational system for it to become more than that, and Nietzsche does not propose any plan along these lines. It is true that Nietzsche hoped a small group – some hundred people (KSA 1, 260, 295, 325/ 98, 131, 159) – would be sufficient to *initiate* a large-scale cultural reform; but even so, until that great reform takes place, this new musical education would be a niche affair, unlike its Ancient Greek counterpart, in which the works of Homer and Hesiod were the unquestioned foundations of all education and higher culture. Plato's proposal for a musical education amounted to a reform of an existing educational system, while Nietzsche's proposal would effectively be the founding of a completely new one.

That being said, this study concludes by highlighting the importance of *WB* for Nietzsche's later thought. The 'correct feeling' to which the envisioned musical education should educate shows significant prefigurations of some of the mature Nietzsche's ideas. These prefigurations are, first, the early form of the good – bad vs. good – evil distinction (cf. KSA 1, 506–7/ 327–8); second, the connection between the noble person and the philosopher in valuing the good life over mere life, as well as the unspoken disconnection in their respective understandings of what the good life consists in (cf. KSA 1, 451–3/ 278–80); and third, the Platonic rather than Wagnerian orientation of Nietzsche's thinking about the political role of art in *WB*, and of the project of the *Untimely Considerations* as a whole. This final point was announced in *Schopenhauer as Educator* (KSA 1, 413/ 242), where Nietzsche says that understanding philosophy Platonically means to work toward the production of new Platos, of genuine philosophers; and it would be developed more clearly in later passages such as *Beyond Good and Evil* § 211 or *The Antichrist* § 56.[13] This study thus considers it an especially promising avenue for further research.

[12] It is an interesting but tangential question whether modern mass media – especially television and cinema, these heirs of the Wagnerian *Gesamtkunstwerk* in their artistic means – could produce a similar effect in modern societies. They have long overcome the technical limitations of Wagner's time. And the problem of scale no longer exists in them: thousands and even millions of human beings can be the audience of a single event or artwork simultaneously.

[13] On this point cf. Meier (277–90).

Bibliographical References

- Brooks, Shilo. *Nietzsche's Culture War: The Unity of the Untimely Meditations.* Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Church, Jeffrey. *Nietzsche's Unfashionable Observations: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Drochon, Hugo. *Nietzsche's Great Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Gray, Richard T. "Translator's Afterword". *Unfashionable Observations*, translated by Richard T. Gray, Stanford University Press, 1995, pp. 395–413.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- —. *Gesamtausgabe Bd. 6.1: Nietzsche, Erster Band*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- Hutter, Horst. *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices.* Lanham: Lexington Books, 2006.
- —. "The Nietzsche Cure: New Kinds of 'Gymnastics of Willing'." *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*, edited by Horst Hutter Eli Friedland. London: Bloomsbury, 2013. 3–12.
- Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche Biografie* (3 vols.). München: Carl Hanser Verlag, 1978.
- Lampert, Laurence. *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- Large, David. "The Political Background of the Foundation of the Bayreuth Festival, 1876." *Central European History,* vol. 11, nr. 2, 1978, pp. 162–172.
- Large, Duncan. "Untimely Meditations." *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, edited by Paul Bishop. Rochester: Camden House, 2012. 86–107.
- Lear, Gabriel Richardson. "Mimesis and Psychological Change in *Republic III". Plato and the Poets: Mnemosyne Supplementary Volume* 328, edited by Pierre Destrée Fritz-Georg Herrmann. Leiden: Brill, 2011. 195–216.
- Meier, Heinrich. *Nietzsches Vermächtnis. Ecce Homo und Der Antichrist: Zwei Bücher über Natur und Politik*. München: C.H. Beck, 2019.
- Montinari, Mazzino. *Nietzsche lesen*. Berlin: De Gruyter, 1982.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* [KGW]. Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1967 ff.
- —. *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* [KGB]. Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1975 ff.
- —. *Unfashionable Observations*. Translated by Richard T. Gray, Stanford: Stanford University Press, 1995.
- —. *Untimely Meditations*. Translated by Reginald J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- —. *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin: DTV/ de Gruyter, 1999.
- Pascal, Blaise. *Pensées and Other Writings*. Translated by Honor Levi, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Patočka, Jan. "O duši u Platóna" ["On Soul in Plato"]. *Jan Patočka: Sebrané spisy [Collected Works]* Vol. 2, edited by Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Praha: Oikoymenh, 1999. 58–79.
- Plato. *Platonis Opera* (5 vols.). Edited by John M. Burnet, Oxford: Clarendon Press, 1900 ff.
- —. *The Laws*. Translated by Thomas L. Pangle, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- —. *The Republic*. Translated by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1991.
- —. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper, Indianapolis: Hackett, 1997.
- Plutarch. *Nicias. Plutarch's Lives in Ten Volumes, Vol. III*, translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Loeb Classical Library, 1967.
- Prange, Martine. *Nietzsche, Wagner, Europe (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 61)*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Schaberg, William H. *The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke* (5 vols.). Edited by Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- Valiquette Moreau, Nina. "Musical Mimesis and Political Ethos in Plato's *Republic.*" *Political Theory*, vol. 45, nr. 2, 2017, pp. 192–215.
- Wagner, Richard. *Dichtungen und Schriften, Jubiläumsausgabe in zehn Bänden.* Edited by Dieter Borchmeyer, Berlin: Insel Verlag, 1983.
- Xenophon. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Translated by Edgar C. Marchant and Otis J. Todd. Cambridge: Loeb Classical Library, 1923.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 39-48
Recibido: 15/08/2022 Aceptado: 28/10/2022

Hamann y Nietzsche como críticos de la cultura. Convergencias y divergencias en la interpretación de Sócrates

Hamann and Nietzsche as Culture Critics. Convergences and divergences in the interpretation of Socrates

Hamann e Nietzsche como críticos da cultura. Convergências e divergências na interpretação de Sócrates

Raúl Villarroel Soto [*]
Universidad Chile, Chile

Daniel Pérez Fajardo [†]
Universidad Chile, Chile

Ignacio Nicolás Rojas Cortés [‡]
Universidad Chile, Chile

Resumen

El artículo se propone examinar los rendimientos filosóficos a que pueden dar lugar las interpretaciones que realizan los filósofos alemanes J. G. Hamann y F. Nietzsche con relación a la figura de Sócrates. Ambas propuestas atienden al problema del conocimiento y al lugar de la razón en la filosofía socrática, advirtiendo que este modo de pensamiento alienta importantes programas de reformas culturales. Si bien en ambos casos la actitud frente al griego y su valoración es diferente, se sostiene que para los autores el reflexionar en torno al filósofo antiguo posibilita esbozar una crítica a su tiempo y moldear la figura del filósofo alrededor de la cual ambos enmarcan su producción intelectual.

Palabras clave: Veridicción, Wahrsagen, Subjetividad, Adivino, Verdad.

Abstract

The article intends to reach some philosophical outcomes that can be extracted from the interpretations of the German philosophers J. G. Hamann and F. Nietzsche related to the figure of Socrates. Both paid attention to the problem of knowledge and the place of reason in Socratic philosophy, noting that his way of thinking fostered relevant cultural reform programs. Although both their attitude towards the Greek and assessments are different, for both authors thinks in the ancient philosopher allowed them to outline a critical insight to their own time, and to performs the idea of philosopher from which they work.

Keywords: Veridiction, Wahrsagen, Subjectivity, Soothsayer, Truth.

Resumo

Este artigo se propõe examinar os rendimentos filosóficos das interpretações dos filósofos alemães J. G. Hamann e F. Nietzsche em relação à figura de Sócrates. Ambas as propostas se aproximam ao problema do conhecimento e a razão no pensamento socrático, tópicos onde ambos observam a formulação de programas de reforma cultural. Embora ambos os filósofos apresentem diferentes atitudes e valorações frente ao Grego, este artigo afirma que para os autores a reflexão sobre o pensamento de Sócrates possibilita exercer uma critica ao seu tempo e esboçar o ideal da figura do filosofo desde a qual situar a sua produção intelectual.

Palavras chave: Veridição, Wahrsagen, Subjetividade, Cartomante, Verdade.

DOI: 10.5281/zenodo.7559314

[*] Contacto:rvillarr@uchile.cl Doctor en Filosofía. Profesor Titular. Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Miembro del Centro de Estudios de Ética Aplicada (CEDEA) de la Universidad de Chile.

[†] Contacto:d.perez.fajardo@gmail.com Licenciado en Lengua y Literatura hispánica, Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Doctor(c) Teoria da Literatura, Universidade de Lisboa. Agradecimientos: ANID BECAS CHILE /DOCTORADO INTERNACIONAL 72210059.

[‡] Contacto:nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl Licenciado y Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Doctor (c) Filosofía, Universidad de Chile. Miembro del Centro de Estudios de Ética Aplicada (CEDEA) de la Universidad de Chile. Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804.

CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Sócrates es uno de los pensadores más importantes en la tradición de la filosofía occidental. Sin embargo, tal como ocurre en muchos otros casos semejantes, la recepción de su pensamiento no ha dado lugar a la elaboración de una doctrina unívoca porque no ha llegado a recibir una interpretación consensuada entre los múltiples diferentes lectores que esta ha tenido a lo largo de los siglos. El pensamiento de Sócrates, tal como suele ocurrir con toda reflexión filosófica, no ha escapado a la posibilidad de ser objeto de variadas interpretaciones y muy diversas valoraciones, así como tampoco a muy diferentes programas de lectura respecto de su sentido y significado en las distintas épocas.

Una expresión relevante de esta vasta y disímil recepción de la figura de Sócrates y su pensamiento expresado en los *Diálogos* de Platón puede rastrearse a través de algunos de los trabajos tempranos de Johann George Hamann y Friedrich Nietzsche. Más allá de la nacionalidad común de ambos y la etapa juvenil en la que se sitúa la producción de estos escritos, llama también la atención un conjunto de particularidades, algunas de ellas incluso biográficas, relacionadas con el modo de apropiación específica que cada uno hizo respecto del pensamiento socrático y que a continuación se intentarán detallar para sustentar su correspondiente análisis comparativo y crítico posterior.

Para ello se tendrá en cuenta *Recuerdos Socráticos (Sokratische Denkwürdigkeiten)* (RS), que es un texto que el filólogo germano Johann Georg Hamann publicó en el año 1759 y que, según lo señalado por algunos comentaristas, anticiparía gran parte de las inquietudes de su producción tardía. En el caso de Nietzsche, se considerarán los comentarios que se permitió hacer sobre Sócrates en su obra *El Nacimiento de la tragedia* (*Die Geburt der Tragödie*) (1872) (NT)[1] y que, como se suele convenir, es el texto seminal que da inicio a su trabajo más estrictamente filosófico, luego de que decidiera abandonar el ejercicio de su profesión de filólogo en la Universidad de Basel.

Resulta muy significativo que ambos autores dediquen a Sócrates escritos fundacionales de sus propios desarrollos filosóficos. Con ello no solo se remarcaría la importancia que posee la figura del filósofo griego para la tradición occidental, sino que a la vez se expresaría cabalmente la profunda valoración que la modernidad le atribuyera a lo clásico. En relación con ello, se podría constatar la vinculación directa que con los problemas de su tiempo tendrían los trabajos de Hamann y de Nietzsche sobre Sócrates, evidenciándose de este modo una gestualidad filosófica característicamente moderna en la cual los problemas del pasado sirven como escenario para el desarrollo de inquietudes del tiempo presente.

Tal como lo ha establecido James C. O'Flaherty (1972), independientemente de las diferencias que puedan suscitarse entre las concepciones y las valoraciones que hicieran Hamann y Nietzsche a propósito de la figura de Sócrates, el punto nodal de sus respectivos enfoques sería el problema del conocimiento. No obstante, además de ello, también parece posible postular acá que sus interpretaciones le asignan agregadamente al filósofo griego una importante vocación de crítica de las instituciones filosóficas y la expresión de un vehemente ánimo de reforma social y cultural en términos generales. Es decir, ambos pensadores no solo coincidirían epistemológicamente en cuanto a su definición de Sócrates como un pensador dedicado al problema del conocimiento —tal como lo ha visto O'Flaherty—, sino que además también lo harían a partir de la visión que tienen acerca de su particular manera de ejercer el oficio del pensamiento que, conforme a lo que señalan Hamann y Nietzsche, excedería los deslindes más convencionales de la práctica filosófica puesto que se orientaría principalmente a producir un impacto sustantivo en la sociedad y la cultura de la humanidad.

[1] Todas las referencias a las obras de Nietzsche serán realizadas siguiendo la edición dirigida por Diego Sánchez Meca, *Obras Completas*, Madrid, Tecnos, 2011-2016, 4 vols.

2. De la antigüedad a los tiempos modernos: el Sócrates de Hamann

Como ya se señaló, en su memorabilia socrática Hamann no formula una interpretación rigurosa del pensamiento helénico, sino que más bien traza una particular valoración de la figura del pensador griego, mediante la cual busca establecer una instancia de conexión con los problemas propios de la filosofía de su tiempo. En efecto, según lo ha indicado Cinta Canterla, el Sócrates modelado por la lectura de Hamann habría servido como subterfugio para atacar a la empresa del Iluminismo, movimiento intelectual cuya irrupción en el campo cultural europeo era mirada con mucha desconfianza por el "mago del norte", que es como lo caracteriza la investigadora española Cintia Canterla (2014 585).

En particular, Sócrates constituiría a ojos de Hamann una suerte de modelo o figura señera para la intelección de los principales problemas de la filosofía. Aunque más específicamente comprendido, no serían los conceptos ni los métodos del filósofo griego los que Hamann tendría en cuenta a modo de referencia sino más bien ese contexto histórico particular de debate filosófico y el dispositivo doctrinario que Sócrates desplegaba para enfrentar a los sofistas lo que le parecía ejemplar. Para el caso, ello le resultaba personalmente familiar en la medida en que veía reproducirse una situación semejante en su propia época a propósito de las ideas ilustradas. Tal percepción de una proximidad contextual parece tener una expresión concreta en ciertas menciones que Hamann hace de instituciones modernas como la crítica (Hamann 51); y también se manifiesta a través del reconocimiento de inquietudes filosóficas comunes, que se corresponderían con su propia oposición al ideario ilustrado.

Cierta precisión respecto del tipo de trabajo crítico puesto en ejecución por Sócrates permite advertir la circunscripción eminentemente moderna en la que quiere situarse la interpretación de Hamann. De hecho, Sócrates podría ser un pensador que, desde el inicio de la filosofía, se habría opuesto a lo que más tarde sería conocido como Ilustración. La siguiente referencia constituye una mención de aquello:

> . . . no era un vulgar crítico. Distinguía en los escritos de Heráclito aquello que no entendía de aquello que entendía y trazaba una inferencia muy propia y modesta de lo comprensible y lo incomprensible (Hamann 51)

De esta forma, parece aún más importante considerar que Hamann entendiera que Sócrates "no era un vulgar crítico" y que ello se debiera al reconocimiento de cuestiones incomprensibles para el entendimiento humano.

Para la lectura epistemológica de O'Flaherty, la cuestión de la centralidad de lo incomprensible, o de la gravitación poderosa del misterio que está presente en RS no resulta algo irrelevante. En efecto este último plantea una especie de dualismo del conocimiento presente en Hamann, siendo una de sus partes inaccesible para la razón tal como la pensaban los ilustrados. Es importante señalar que la posición de Hamann no se identifica con la pura irracionalidad de lo incomprensible, sino, como señalan algunos comentaristas recientes, su esfuerzo filosófico se corresponde más con explicitar los límites de la razón, lo cual terminaría por generar una mejor comprensión del entendimiento humano (Hernández Pérez 2018; Canterla 2014 581; Smilg Vidal 2011).

El esfuerzo de Hamann por definir un límite que a su juicio resulta necesario para la razón no necesariamente implica una visión epistemológica en la que el conocimiento está constituido simplemente de lo irracional, tal como O'Flaherty defiende (1972 338). En efecto, y a diferencia del planteamiento de este último, en nuestra lectura Hamann establece una aproximación al fenómeno del conocimiento ideal más bien en términos de una particular y contradictoria comunión entre racionalidad e irracionalidad. Para Hamann la existencia del misterio, y aún más, de lo incomprensible, no involucra para nada el derrumbe de la empresa del pensamiento (Sparling 95), con lo cual levanta la idea de que el entendimiento, sin que importe cuál sea su

particularidad, siempre deberá vérselas con el problema referente a sus límites.

En RS, se vuelve interesante el modo en que Sócrates termina siendo un reflejo de la idea de conocimiento de Hamann. De manera contraria a lo que señala Hernández Pérez (2018), se puede advertir en el esfuerzo de Hamann una especial valoración de la figura de Sócrates, en la que el pensador griego no parece ser un simple opositor a la razón abstracta y universal, sino más bien una perfecta síntesis entre aquella racionalidad que busca comprender las cosas y ese borde de misterio inefable que define a lo incomprensible. Lo anterior parece comprobarse en la elocuente descripción caracterológica personal que Hamann hace del individuo Sócrates[2] la que perfila como ampliamente contradictoria:

> Así pues, no cabe duda de que Sócrates tuvo que padecer y luchar en su interior por su deseo de armonía entre la belleza interna y externa... Ahora concebimos la naturaleza humana de una manera demasiado abstracta y masculina como para poder enjuiciar según esas contingencias (Hamann 62)

De tal manera, Sócrates escenificaría con dramatismo y sintetizaría perfectamente la misma contradicción que aqueja también al conocimiento humano, estando compuesto por dos polos antitéticos que bregan por funcionar en armonía. Son estas apreciaciones sobre la dimensión biográfica de Sócrates la que sugieren la total identidad del pensador griego para con un estado ideal del entendimiento humano, puesto que este habría aceptado la tarea de conocer, aunque a la vez habría admitido un insondable misterio del mundo. El Sócrates de Hamman sería una suerte de figura alegórica respecto del entendimiento humano; y con ello definiría desde su origen la dirección que la filosofía debía necesariamente adoptar.

En el fragmento anteriormente citado, Hamann se permite deslizar una crítica hacia su tiempo, dado que este último parece no haber comprendido la contradicción constitutiva de Sócrates ni del trasfondo sobre el que reposa su sabiduría. Tal incomprensión obedecería, según Hamann, al gesto de absolutización de la razón entendida como única forma de conocimiento, una cuestión a la que un comentarista como Hernández Pérez ha identificado como una "patología de la razón" (229), coincidiendo así con ese gesto denominativo establecido también por Axel Honneth (2009) en su teoría del reconocimiento.

Ante tal patología el filósofo debería ser un médico, un papel que Hamann atribuye al Sócrates de los *Diálogos:*

> En suma, Sócrates sacaba con maña a sus conciudadanos de los laberintos de sus doctos sofistas hacia una *verdad* que está oculta, hacia una *secreta sabiduría*, y de los altares de ídolos de sus devotos sacerdotes politizados para servir a un *dios desconocido*" (Hamann 76)

Es interesante notar cómo Hamann hace ingresar al campo de la filosofía concepciones que vienen desde la política al señalar a los sofistas (y transitivamente con ello también a los ilustrados) como *sacerdotes politizados*, que negarían al *dios desconocido*, es decir, al verdadero dios pleno en sus contradicciones. Hamann identifica motivaciones extra filosóficas para el pensamiento que estarían negando la verdad y construyendo un mundo alterno alejado de lo realmente existente. Si bien el concepto es impropio para Hamann, se puede considerar que el alemán está acusando la influencia de la *ideología* en la filosofía como un elemento pernicioso para el conocimiento humano. Esta suerte de crítica a la ideología tendría como blanco a la abstracción de la razón universalizante y a sofistas e ilustrados como sus detentores, peculiaridad que perfila a RS como un texto profundamente preocupado por la orientación y el futuro de la cultura europea.

La sabiduría socrática sería, en ese sentido, una constante denuncia de los límites de una razón que envenenaría al conocimiento humano al impedirle acceder a la realidad completa, es

[2] Es llamativo notar que Nietzsche adopta una estrategia interpretativa similar en relación al pensamiento de Sócrates. Véase, por ejemplo, *El problema de Sócrates* en el *Crepúsculo de los ídolos.*

decir, a su total extensión compuesta por lo comprensible y lo incomprensible. Dotado de dicha sabiduría, el filósofo sería también un médico, uno que busca ayudar a su comunidad, cuestión que ligaría fuertemente la producción filosófica con la conformación de la cultura y la ética de las comunidades.

RS es una muestra de la interesante creatividad y la sorprendente complejidad del pensamiento de Hamann. Por medio de una coordinación de sus preocupaciones acerca de la antigüedad y de la modernidad, Hamann logra construir un argumento que por momentos parece querer instaurar una suerte de genealogía de aquellos pensadores que han estado preocupados por los límites de la razón. Y en dicha genealogía, Sócrates aparecería como su primer exponente y, por supuesto, el propio Hamann sería su representante más contemporáneo. A su vez, RS es un texto que exhibe una fervorosa preocupación por su presente más inmediato, pero también por el futuro y el progreso de la humanidad. Conectar, como hace Hamann, a sofistas e ilustrados es la expresión más palpable de una denuncia respecto de ciertos movimientos que son vistos como influencias negativas para la filosofía y para el conocimiento, porque alejarían a la humanidad de la verdad debido a su carácter interesado, política e *ideológicamente* . De esta forma, bajo su apariencia, RS desliza de manera inadvertida una motivación subversiva, muy en concordancia con la rebelde personalidad de ese "mago del norte", a la vez que nos revela una forma de hacer filosofía que conectaría muy directamente las inquietudes intelectuales con su contingencia temporal.

3. Desde el fin de la modernidad al pasado: el Sócrates de Nietzsche

Es necesario advertir, en primer lugar, que el tópico de la relación entre Nietzsche y Sócrates ha sido constantemente examinado por la literatura especializada (Anderson 2019; Nehamas 2005; Raymond 2019; Sorgner 2007; Kaufmann 2013) y, en segundo lugar, que estos análisis no han logrado llegar a un acuerdo sobre esta relación. No obstante, si bien las discusiones académicas clásicas se detenían en el odio (Wilamowitz-Moellendorff 2011 o Steiner 1985) o la admiración (Kaufmann, 2013) de la figura de Sócrates por Nietzsche, también resulta posible admitir que para Nietzsche el filósofo antiguo representa, al menos, un fenómeno que ilustra elementos claves para comprender el pensamiento del alemán.

Se puede afirmar que la figura de Sócrates viene a redefinir la disputa trágica entre Apolo y Dionisos presente en NT. Nietzsche destaca en diversos pasajes que Sócrates, en tanto que sepulturero de la tragedia, también es el representante de una fuerza divina (2011a 384). Sus enseñanzas y sus valoraciones se introducen en el conflicto de las pulsiones de lo apolíneo y lo dionisíaco, aunque lo haría para ir más allá de estos, de manera que ahora el nuevo conflicto vendría a ser entre lo dionisíaco-apolíneo y lo socrático.[3] A fin de explicar con mayor detalle esta afirmación, es preciso preguntarse cómo se puede analizar este escrito, y siguiendo a Sloterdijk (2000) afirmar que NT:

> no representa simplemente un manifiesto sobre la duplicidad de las fuerzas artísticas dionisíacas y apolíneas, sino también el resultado de un juego de energías a la vez arrebatadas y resistentes, susceptibles de embriagar y de obrar con suma precisión (45)

Cuando se recuerda que uno de los objetivos de NT es designar el "origen de la tragedia" en tanto que producto artístico (Nietzsche 2011a 359) se advierte que la clave para comprender este fenómeno radica en lo que Sloterdijk denomina "juego de energías" entre ambas fuerzas. Esto quiere decir que ni la fuerza dionisíaca ni la fuerza apolínea por sí solas son capaces de producir

[3]Como bien se insiste al comienzo de NT, "el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco"(2011a, 338). En este sentido, se entiende que la falta de una fuerza implica la destrucción de la tragedia: "La tragedia pereció por una dialéctica y una ética optimistas: esto equivale a decir lo siguiente: el drama musical pereció por una falta de música. El socratismo introducido en la tragedia obstaculizó que la música se fusionara con el diálogo y el monólogo: a pesar de que, en la tragedia esquilea, la música había logrado el inició más exitoso en esa fusión"(Nietzsche 2011b, 460).

este fenómeno artístico, así como tampoco el coro o el héroe trágico por separado. Tan importante será esta relación que incluso la terrible sabiduría dionisíaca de Sileno puede ser comprendida —en esa antigüedad descrita por Nietzsche— solo desde una perspectiva apolínea (Sloterdijk 60), puesto que resiste por medio de un producto muy específico: su producción cultural. Con esto en mente, se puede afirmar que para el filósofo alemán la producción cultural también refleja los presupuestos ontológicos que existen detrás de determinados tipos históricos de humanos. Un ilustrativo caso de este fenómeno puede ser identificado en la producción de Esquilo, ya que en tanto que artista titánico, su *Prometeo* reflejaría la audacia del humano en su resistencia ante su inconmensurable sometimiento al destino. Dicho con más precisión, este fenómeno cultural afirmaría, en palabras de Nietzsche, que: "Todo lo existente es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado" (2011a 373).

Así, NT puede ser considerada como una obra dedicada a reflexionar no exclusivamente sobre las formas artístico-estéticas de un tiempo otro, sino que también como una instancia de análisis de fenómenos que reflejan un tipo de particular de descripción de la realidad en donde ninguno de sus aspectos —estéticos, ontológicos, éticos— tiene prioridad por sobre los otros (Sorgner 2007 22). Escritos tales como *Teognis de Megara* (1864), o *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), así como también la *Genealogía de la moral* (1887) (GM), podrían ser estudiados a la luz de esta particular forma de análisis. Esta intuición se debe a que tales escritos tienen en común, al menos en su planteamiento general, pensar la posibilidad de concebir concepciones sobre la cultura, la filosofía y las valoraciones en momentos históricos preplatónicos. Dicho esto, se puede volver a la afirmación con la que se ha iniciado esta sección, solo que a modo de pregunta: ¿qué quiere decir que el nuevo conflicto vendría a ser entre lo dionisíaco-apolíneo y lo socrático?

Habiéndose admitido que el juego entre lo apolíneo y lo dionisíaco posibilita el surgimiento de productos culturales que reflejan una descripción de la realidad en la cual se dieron, se puede preguntar: ¿qué tipo de producto cultural es posible si la fuerza en juego ahora es exclusivamente la del socratismo? Ofrecer una respuesta a esta pregunta depende de ser conscientes de que para Nietzsche el nombre de Sócrates no solamente refiere —al menos en NT— a la figura histórica, sino también a un ideal (2011a 390, 396), a una fuerza (2011a 409) o un instinto (2011a) una voluntad (2011a 330), cuyos efectos se reflejan en la tragedia de Eurípides. En este sentido, el parágrafo 12 de NT analiza explícitamente los presupuestos nucleares que subyacen a la obra cultural producida por el influjo del socratismo, a saber, que "todo tiene que ser inteligible para ser bello" (2011a 385) y que "todo tiene que ser consciente para bello" (2011a 386). El impacto del socratismo, en los sentidos recién mencionados, es destacado por Nietzsche en su *Sócrates y la tragedia*, escrito preparatorio de NT (2011b 450), caracterizando al dramaturgo antiguo que "sigue una estética consciente" (2011b 454), vuelto hacia el espectador, es decir, como un escritor de prólogos que explican sus tragedias y de razones que justifican las acciones de sus héroes. Esta producción cultural refleja a una "Grecia anciana", una Grecia en la que sus habitantes ya no existían enfrentando al destino dionisíaco por medio de la distancia apolínea, sino comprendiendo la realidad por medio de razonamientos conscientes.

Así, el socratismo representa la negación de un tipo de descripción de mundo, una negación de las dos tesis que caracterizan a la Grecia primitiva: reconocer la sabiduría de Sileno y soportarla gracias a la embriaguez y el sueño (Sloterdijk 59-60). En última instancia, ello también equivaldría a la negación de un tipo de existencia, a saber, la negación del tipo de existencia inconsciente que se permitía no razonar para enfrentarse a la realidad.

De esta manera, en *El crepúsculo de los ídolos*, "el problema de Sócrates" (2016a 625) se referirá al impacto del socratismo en la descripción de la existencia y valoración de la vida, en la medida en que Sócrates, en tanto que fuerza explicativa, representa "la magia opuesta, la de la causa y efecto, la de la razón y la consecuencia [. . .]", como se afirma en *Aurora* (2014a 684). Planteado así el análisis de la figura del filósofo antiguo, es posible preguntarse, cómo es que Sócrates representa un elemento nuclear para la crítica de la cultura esbozada programáticamente en la obra del filósofo alemán.

Responder a esta pregunta dependería de la consideración de, al menos, dos elementos claves:

(1) el hecho de que para Nietzsche el socratismo, comprendido como una descripción del mundo, sea anterior a Sócrates y, sin embargo, también posterior[4] y (2) al hecho de que en el análisis de los productos culturales sea posible descubrir los presupuestos existenciales que subyacían a los creadores de cada época. Junto a estos elementos, sería necesario, además, tener presente que NT se posicionaba dentro de la disputa cultural por el "renacimiento del mito alemán" (2011a 431), criticando la lectura clasicista de Winckelmann y apoyando el movimiento cultural schopenhaueriano impulsado por Richard Wagner (Wilamowitz-Moellendorff 2011). Solo dentro del anterior marco salta a la vista que la interpretación que Nietzsche realiza de Sócrates —al menos en NT— no intenta tanto atacar al filósofo griego sino más bien criticar a los académicos, artistas y hombres de cultura de su presente, que intentaban fundamentar el espíritu alemán desde una lectura, a su juicio, muy moderna de la Grecia antigua.

En términos de crítica de la cultura esto se vislumbra en NT, por ejemplo, en el producto estético-cultural más emblemático de la modernidad alemana: la ópera. De hecho, si se tiene en cuenta que en el *Ensayo de autocrítica* (1886) el autor advierte que su obra debe ser leída a partir de la posibilidad de "*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida*" (2011a 330), entonces, se puede colegir que en ella ya se esbozaba una metodología analítica orientada al propósito de desplegar una crítica de la cultura. Esto implica, necesariamente, que por "ciencia" el autor está aludiendo a aquella disciplina preocupada por la comprensión del mundo griego, es decir, la filología; y por "arte" a algún tipo de reactualización de la tragedia griega primitiva, que describe el mundo tanto en su brutalidad como en sus formas de resistencia.

Esta operación metodológica es lo que permite vislumbrar la crítica de la cultura en íntima vinculación con el fenómeno del socratismo y que constituiría un elemento programático de la obra de Nietzsche. Tal operación se puede ilustrar siguiendo a White y Hellerich (1999) que advierten una clave interpretativa detrás de la metáfora de la campana con la que Nietzsche describe a la cultura. El filósofo alemán deja ver que a pesar de una campana pueda parecer sólida, en realidad su materia es "bastante vasta y humilde: la no-verdad, la violencia, la expansión ilimitada de cada yo particular, de cada pueblo particular constituían este molde" (2014b 178). Con esta idea en mente, White y Hellerich se permiten ilustrar al arte como un producto de la cultura en el que, para Nietzsche, "los poderes artísticos sobrepasan a la materia del mundo; haciendo que el artista domine sobre la verdad" (1999 2). En este sentido, la obra de arte ascética se puede considerar como una extensión de la descripción de la realidad socrática expresada en la ecuación "razón = virtud = felicidad" (2016a 627) en la medida en que ella también funciona como una voluntad de creación que ha intentado imponerse sobre una totalidad dinámica. Así, tiene sentido que para Nietzsche la cultura —y sus expresiones, como el arte ascético[5]— sea entendida como "aprender a pensar causalmente, aprender a prevenir, aprender a creer en la necesidad" (FP 1887, 10 [21]; 2008 305).

La operación de White y Hellerich permite comprender que uno de los problemas del filósofo alemán respecto a las formas de arte responde a describir la realidad desde una perspectiva que se niega a sí misma y también a la propia existencia individual por medio de la imposición de una comprensión muy particular de la realidad. Advertir esto le permite a Nietzsche afirmar que ni los valores subyacentes a la producción artística ni la descripción científica de su época responden a un conocimiento objetivo de la realidad. Sino que, por el contrario, estos solo constituyen la respuesta específica de un tipo de humano incapaz de comprender aspectos terribles de la realidad, tales como aquellos esbozados al comienzo de NT,[6] por ejemplo. Siguiendo la propuesta

[4] Véase, por ejemplo, *El Problema de Sócrates* (2016a, 625-630)

[5] Cfr. Nietzsche, F.: *Genealogía de la Moral*, III, 5: "En todas las épocas [los artistas] han sido ayudas de cámara de una moral, una filosofía o una religión; y eso dejando de lado por el momento que, por desgracia, muy a menudo han sido cortesanos bien dóciles de sus seguidores y sus mecenas, así como aduladores con olfato para los poderes, ya fueran viejos, ya nuevos pero ascendentes. Cuando menos, necesitan siempre de una defensa, de un respaldo, de una autoridad ya establecida; los artistas jamás se hacen cargo de sí mismos, el estar solos es algo que va en contra de sus instintos más profundos" (2016b 517).

[6] Si bien es cierto que NT es un texto homenaje a Richard Wagner esto no implica que, al considerar la obra de Nietzsche en tensión respecto de sí misma, no sea posible expandir la interpretación que el filósofo realiza de Sócrates incluso al quehacer artístico de Wagner. Esto se puede expandir al considerar el tercer tratado la Genealogía de la moral cuando se puede reconocer que la producción cultural de Wagner está subordinada (2016 517) a una descripción de la

de White y Hellerich, es posible afirmar que las producciones culturales muestran un tipo de paradoja que impacta en sentido doble: el artista, por medio de su producción, da cuenta de un tipo de comprensión de la realidad, a la vez que él mismo y los que participan de ella son transformados por tal comprensión (1999 6).

De este modo, la metodología analítica con que Nietzsche opera respecto de la figura de Sócrates define una crítica programática de los valores de su presente y el análisis crítico de aquellos presupuestos que subyacen a las obras culturales específicas en cada época en tanto que ellas son capaces de modificar y reflejar el cómo comprendemos la realidad.

4. Conclusión: dos recepciones diferentes de Sócrates para una crítica de su presente

La exposición que se acaba de realizar buscaba esbozar argumentos para señalar cómo es que ambos filósofos al interpretar a Sócrates —con distintas simpatías y métodos de aproximación— tienen una meta en común. Esta es criticar el proyecto racionalista como experiencia de la realidad. La lectura que se ha querido destacar es que, por medio de la figura del filósofo antiguo, ambas interpretaciones señalan la necesidad de establecer un cambio en las concepciones que cruzan las luchas culturales, intelectuales y filosóficas de sus respectivos presentes. Como se ha señalado, tanto la concepción de Hamann como la de Nietzsche comparten la valoración de Sócrates como un pensador capaz de influir en la sociedad y la cultura con la finalidad de cambiar las formas en que el mundo es comprendido.

Lo determinante, en ambas interpretaciones, es que la razón representa un problema cuando se constituye como un proyecto hegemónico y totalizante. Casos de este tipo serían, por ejemplo, la Ilustración —según Hamann—, o las disputas intelectuales acerca de la comprensión del mito del renacimiento griego en Alemania —según Nietzsche—. En este sentido, lo que ambos pensadores expresarían mediante sus interpretaciones de Sócrates sería la necesidad de volver a pensar la cultura en tanto que medio capaz de comprender el alcance y los límites de nuestro conocimiento[7] sin por ello alentar una fe ciega en los alcances de la razón, pero tampoco negar lo otro que se alberga en ella.

Las diferencias derivadas del análisis de ambas interpretaciones respecto de la figura de Sócrates son una muestra de las divergencias que pueden llegar a exhibir los planteamientos filosóficos, incluso cuando convergen en temáticas comunes. Ciertamente, esta particularidad no se restringe solo al trabajo con el pensamiento de Sócrates, porque sería más bien un rasgo característico de toda expresión filosófica. Ahora bien, admitido esto último, pero teniendo además en consideración los principios hermenéuticos de Hirsch (1967), podría pensarse que estas diferencias se sitúan en la valoración de la figura de Sócrates y no en la interpretación del trasfondo practico y filosófico que se desprende de ella. En efecto, Hirsch identifica una clara diferencia entre el sentido de las obras (*meaning*) y el significado que estas adquieren para los lectores (*significance*) toda vez que el primero sería inmutable mientras que el segundo necesariamente varía (1967 8). Siguiendo dicho modelo, es bastante claro como para ambos filósofos la figura de Sócrates entraña un cambio en la cultura que parte desde lo filosófico hasta impactar en las prácticas culturales tal como si este fuese el sentido de la figura de Sócrates en las obras de Platón. En ambas interpretaciones, Sócrates representa al filósofo que cuestiona el

realidad muy puntual: la seriedad del cristianismo y la autonegación (2016 515). Para una crítica en sintonía con lo expuesto en este artículo, véase, por ejemplo, el fragmento *El pesimismo de los artistas* (W I 7a Agosto-Septiembre de 1885 40 [60]; 2010 863)

[7] Si bien las lecturas apegadas a la bibliografía clásica en torno al pensamiento de Nietzsche consideran que la filosofía de Nietzsche debe ser considerada siempre como crítica respecto a la filosofía de Kant, este tipo de lecturas olvida que lecturas de autores como Friedrich Albert Lange o Arthur Schopenhauer influenciaron el pensamiento de Nietzsche en asuntos epistemológicos. Esto puede verse, con precisión en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). Véase, por ejemplo, las investigaciones de Pessis García, Begoña (2017); Villarroel Soto, R., Pérez Fajardo, D., Rojas Cortés, N. (2020) y Cubillos Cubillos, L. (2022).

modo en que se conoce y el tipo de sociedad que se construye con base en ese conocimiento. Lo único que cambia es el tono de la interpretación: una más celebratoria, otra que no abandona la animadversión.

De ese modo, podemos asumir que la interpretación de la figura de Sócrates implica para ambos pensadores una especie de modelo sobre el actuar del filósofo dentro de la comunidad. Independientemente de su valoración, es evidente que ambos filósofos son llamados por el fuerte componente crítico que rodea a la figura de Sócrates que se deja entrever en los *Diálogos*. Lo anterior parecería definir una senda para el filósofo donde este no puede estar jamás alejado del *ágora* a modo de un curandero que vigila e intenta remediar los errores en los que incurre la comunidad. Tal como ya fue puntualizado, dicha actitud es bastante clara en Hamann, sin embargo, también puede ser encontrada en la atención que Nietzsche da a las instituciones educativas (2011c) y a su calificación del filósofo como médico de la cultura (2010 434).[8] Consideramos que, aquí hay, al menos, dos coincidencias claves en la recepción de la figura del filósofo griego por parte de ambos autores: por una parte, para ambos las formulaciones filosóficas son capaces de impactar en la sociedad, por otra parte, es evidente que ambos toman una actitud crítica frente a la cultura de sus respectivas épocas.

Finalmente, y a propósito de la mutua referencia al *filósofo como médico de la cultura* en la que incurren tanto Hamann como Nietzsche, se plantea la posibilidad de concebir influencias intelectuales de Hamann sobre la obra de Nietzsche. Tal y como se han presentado hasta acá los argumentos, parecería que existe una conexión entre los dos autores. Ella se podría fundamentar entendiéndose que ambos piensan movidos por la expectativa de ser profundos críticos de su tiempo. Hamann un crítico de la Ilustración y Nietzsche un crítico inmoralista respecto de la ciencia filológica de su tiempo. Esta intuición se podría arraigar en cierta textualidad de fragmentos y cartas correspondientes a la obra temprana de Nietzsche (19 [286]; 19 [289]), donde se destaca la figura de Hamann como una fértil instancia para reflexionar sobre una estética que ha recibido una influencia "directa" de los antiguos y no una influencia francesa. Así, la influencia de Hamann sobre el pensamiento de Nietzsche podría constituir una veta susceptible de expandir nuestro conocimiento sobre el ámbito de la crítica de la cultura y la filosofía, que no es del caso detallar en estas páginas, por lo que quedará para trabajos posteriores hacerlo.

Referencias bibliográficas

- Anderson, M. *Diamythologomen. A philosophical portrait of a philosopher philosophizing*. Nashville TN: S.Ph. Press, 2019.
- Canterla, C. "La cuestión del nihilismo en J.G. Hamann", *PENSAMIENTO*, Vol. 70, núm. 264, 2014, 577-600. https://doi.org/10.14422/pen.v70.i264.y2014.008
- Canterla, C. "La metacrítica de la razón ilustrada en Hamann", *Daimon. Revista de Filosofía*, suplemento 2, 2008, 337-345.
- Cubillos, L. " La crítica temprana de Nietzsche al idealismo trascendental y sus posibles consecuencias programáticas y metodológicas", *Protrepsis*, 23, 2022, 215-237.
- Kaufmann, W. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.
- Hamann, G. J. *Recuerdos socráticos. Aesthetica in nuce*, Madrid, Hermida editores, 2018.
- Hernández Pérez, A. "Johann Georg Hamann: un foco de resistencia en épocas de absolutismo de la razón ilustrada". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica,* 51, 2018, 219-237 . https://doi.org/10.5209/ASEM.61654
- Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.
- Honneth, A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría crítica.* Buenos Aires, Katz, 2009.
- Nehamas, A. *El arte de vivir. Reflexiones socráticas desde Platón a Foucault.* Valencia, Pre-Textos, 2005.

[8] FP I, MP XII 4. Invierno de 1872-1873. 23[15]

- Nietzsche, F. *Fragmentos Póstumos,* Madrid, Tecnos, 2006-2010, 4 vols. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.
- Nietzsche, F. *Obras Completas*, Madrid, Tecnos, 2011-2016, 4 vols. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.
- Nietzsche, F. "Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales". Diego Sanchez Meca, editor. Madrid, Tecnos, 2014a. 469-694.
- Nietzsche, F. "Crepúsculo de los ídolos". Sanchez Meca, editor. Madrid, Tecnos, 2016a. 617-691.
- Nietzsche, F. "El nacimiento de la tragedia". Sanchez Meca, editor. Madrid, Tecnos, 2011a. 329-438.
- Nietzsche, F. "De la genealogía de la moral". Sanchez Meca, editor. Madrid, Tecnos, 2016b. 453-560.
- Nietzsche, F. "Humano, demasiado humano". Diego Sanchez Meca, editor. Madrid, Tecnos, 2014b. 59-271.
- Nietzsche, F. "Sócrates y la tragedia". Diego Sanchez Meca, editor. Madrid, Tecnos, 2011b. 450-460.
- Nietzsche, F. "Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas". Diego Sanchez Meca, editor. Madrid, Tecnos, 2011c. 483-542.
- O'Flaherty, J. "The concept of knowledge in Hamann's "Sokratische Denkwürdigkeiten" and Nietzsche's "Die Geburt der Tragödie"", *Monatshefte*, 64/4 (1972): 334-348.
- Pessis García, B. "Nietzsche y el Juicio Teleológico Kantiano: Hacia una superación del optimismo racional". *Signos filosóficos*, Vol. XIX, 37, 2017: 90-119.
- Raymond, C. "Nietzsche's Revaluation of Socrates". *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Christopher Moore, editor. Leiden; Boston, Brill, 2019. 837–880
- Smilg Vidal, N. "Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J.G. Hamann", *Contrastes*, Vol. 16, (2011): 365-383. https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v16i0.1315
- Sloterdijk, P. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche.* Valencia: Pretextos, 2000.
- Sogner, S. L. *Metaphysics without Truth. On the importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*. Milwaukee: Marquette University Press, 2007.
- Sorgner, S. L. "Who is the 'music-making Socrates'?", *Minerva — An Internet Journal of Philosophy*, Vol. 8 (2004): 91-113.
- Sparling, R. A. *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project.* Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- Steiner, R. *Friedrich Nietzsche: Fighter from Freedom.* New York: Spiritual Science Library, 1985.
- Villarroel Soto, R., Pérez Fajardo, D., Rojas Cortés, N. "Más allá del criticismo radical. Lange y la herencia kantiana en Nietzsche". *Revista De Filosofía,* Vol. 77, 2020, 205-215.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. "¡Filología del futuro!". *Obras Completas*. Vol. 1. Diego Sánchez Meca, editor. Madrid: Tecnos, 2011, 897-916,
- White, D. R. y Hellerich, G. "The Liberty Bell: Nietzsche's Philosophy of Culture", *Journal of Nietzsche Studies,* 18 (1999): 1-54.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 49-57
Recibido: 28/08/2022 Aceptado: 28/11/2022

Estado moderno y filosofía: una lectura de Nietzsche y Strauss

Modern state and philosophy: a reading of Nietzsche and Strauss
O estado moderno e a filosofia: uma leitura de Nietzsche e Strauss

Mathieu González Pauget *
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Resumen

Este artículo analiza cómo Nietzsche plantea en la *Tercera intempestiva* la relación entre el Estado moderno y la filosofía como incompatible y conflictiva. Frente a esto Nietzsche propone a la vez un desprecio a la política y una radicalización de la acción política a través del horizonte utópico del Estado griego. Este planteamiento contradictorio requiere para ser solucionado, una refundación del problema político-filosófico, como la que hace Leo Strauss. El filósofo germano-estadounidense justamente propuso una adaptación de la respuesta tradicional de este problema a la modernidad, indicando que las soluciones de la tradición política siguen siendo actuales y que por lo tanto la incompatibilidad y el conflicto indicados por Nietzsche no son tales. Si bien existen numerosos estudios sobre la influencia de Nietzsche en Leo Strauss, a la fecha no existe un estudio sobre la importancia que tiene la Tercera intempestiva en ella, lo que este articulo busca ayudar a subsanar.

Palabras clave: Estado moderno, Política y Nietzsche, Leo Strauss, Filosofía y política

Abstract

This paper analyzes how Nietzsche formulates the relationship between the modern state and philosophy as incompatible and conflictive in the Third Untimely. Faced with this Nietzsche proposes both a disdain for politics and a radicalization of political action through the utopian horizon of the Greek state. This contradictory approach requires to be solved a refoundation of the philosophical political approach, as Leo Strauss does. The German-American philosopher rightly proposed an adaptation of the traditional answer to this problem to modernity, indicating that the answers of the political tradition are still up to date and that therefore the incompatibility and conflict indicated by Nietzsche are not such. Although there are numerous studies on the influence of Nietzsche on Leo Strauss, to date there is no study on the importance of the Third Untimely in it, which this article seeks to help remedy.

Keywords: Modern state, Politics and Nietzsche, Leo Strauss, Philosophy and politics.

Resumo

Este artigo analisa como Nietzsche formula a relação entre o Estado moderno e a filosofia como incompatível e conflituosa na Terceira Intemperança. Em resposta a isto, Nietzsche propõe tanto um desdém pela política como uma radicalização da acção política através do horizonte utópico do Estado grego. Esta abordagem contraditória exige, para ser resolvida, uma refundação da abordagem política filosófica, tal como a de Leo Strauss. O filósofo germano-americano propôs com razão uma adaptação da resposta tradicional a este problema à modernidade, indicando que as respostas da tradição política ainda são actuais e que, por conseguinte, a incompatibilidade e o conflito indicados por Nietzsche não são tais. Embora haja numerosos estudos sobre a influência de Nietzsche em Leo Strauss, até à data não há nenhum estudo sobre a importância do Terceira Intemperança nele, que este artigo procura ajudar a remediar.

Palavras chave: Estado moderno, Política e Nietzsche, Leo Strauss, Filosofia e política

DOI: 10.5281/zenodo.7559294

*Contacto: mathieu.gonzalez@uai.cl Doctor en Estudios Griegos por la Universidad de la Sorbona, DEA y cientista político por la Universidad Católica de Lovaina. Es académico en el Departamento de Filosofía, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez.

CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Uno de los principales *topos* de la reflexión filosófica es su relación con el poder político constituido. Así, desde Platón, hay una constante preocupación filosófica que se cristaliza en torno a preguntas como: ¿Qué obediencia debe guardar el filósofo a las leyes de su comunidad? ¿debe privilegiar la filosofía o la política? ¿cómo se relaciona la filosofía con la ciudad?[1] La tradición filosófica postula que la articulación entre el pensamiento filosófico y la vida política es por lo menos problemática, llegando a plantearse incluso una incompatibilidad.

En la *Tercera Intempestiva* Nietzsche retoma este debate y se integra a él desde una perspectiva que postula un cambio, causado por el devenir histórico y por el surgimiento del Estado moderno. Este cambio rearticula radicalmente el problema de tal forma que las respuestas o posiciones anteriores ya no son válidas, porque no corresponden al actual momento histórico. De esta forma este artículo muestra como en un primer momento Nietzsche supone que el horizonte historicista sobre el cual se fundamenta su pensamiento requiere une reformulación histórica a este problema filosófico. Esta reformulación lleva a una redefinición acerca de qué es la filosofía y sobre la función del filósofo en el pensamiento nietzscheano postulado en esta intempestiva. Pero esta reformulación no llega a ser completamente coherente en su lógica interna, ya que Nietzsche adopta dos posiciones a la vez, que son en gran medida incompatibles. Un punto destacado es el problema de la educación –otro de los eternos *topos* filosóficos– que instaura otro tema de fricción político-filosófico. De esta forma reconstituimos la posición del pensador alemán en su intempestiva sobre Schopenhauer.[2]

Luego presentamos una respuesta indirecta a Nietzsche, la de Leo Strauss. En efecto, el filósofo germano-estadounidense propone una rearticulación propia de este problema que, aceptando algunos puntos de la reflexión nietzscheana, rechaza en un primer momento su historicismo, indicando por lo tanto que la cuestión fundamental del problema filosófico-político sigue siendo la misma independientemente de la época histórica en la cual el filósofo vive. De esta forma Strauss evoca una posible salida a los problemas revelados por Nietzsche, reestableciendo una tensión equilibrada entre la filosofía y la acción política.

2. Historia, Estado y filosofía

Para Nietzsche la posición histórica del filósofo es el punto fundamental en su articulación del problema entre la filosofía y la política, ya que "todo presente es importuno, actúa sobre el ojo y lo determina, aunque el filósofo no quiera que esto suceda" (Nietzsche 765). Este problema está particularmente presente en el filósofo moderno, ya que, en su condición de enfermo de historia, su mirada sobre el mundo y la vida no puede desprenderse de este filtro que supone su época histórica. En este aspecto, el filósofo griego, libre de la historia, es capaz de contemplar la vida en su plenitud, ya que la mediación deformante que supone la historia en el presente no existe para él (Nietzsche 765). De esta forma para Nietzsche, la posición del filósofo griego se transforma en una utopía para los modernos, ya que el primero habita y piensa en y desde un horizonte inalcanzable, libre de la consciencia de que su horizonte no es el único, y en esta ignorancia encuentra una libertad o incluso la libertad.

Así los filósofos griegos devienen en el modelo a seguir, a imitar, para el pensador del presente. Consecuencia de esto es que a la vez es el conocimiento histórico que supone un ocultamiento de este horizonte libre, ya que el hombre moderno, al mediar su relación con la filosofía a través del conocimiento histórico, dificulta o derechamente impide que la filosofía exista como forma de vida

[1] En este artículo utilizamos como sinónimos comunidad política y ciudad. Bajo estos términos nos referimos a una comunidad política organizada.

[2] En este articulo nos limitamos a analizar este único texto de Nietzsche. Un trabajo sobre las reflexiones de Nietzsche sobre este tema a lo largo de su aventura filosófica requiere un trabajo de mucha mayor extensión, trabajo que hasta la fecha, a nuestro conocimiento, no ha sido realizado de forma satisfactoria.

activa. Pero este conocimiento histórico es también una condición necesaria para un intento del restablecimiento de la libertad filosófica, ya que solo sabiendo como vivían y se gobernaban los griegos es posible construir una filosofía libre. Es decir que la cura a la enfermedad de la historia supone una liberación a través de la historia de y por sí misma.

Una de las razones de porqué el hombre moderno es un ente histórico, es por el surgimiento del Estado moderno. Este Estado ha traspasado los límites correctos de su accionar, ya que según Nietzsche "los únicos fines del Estado son dar protección respecto al exterior, dar protección respecto al interior y dar protección contra los protectores, y que, si se le atribuían otros fines que los referidos a la protección, fácilmente podría ponerse en peligro el verdadero fin" (Nietzsche 795). Si el Estado se limita a cumplir sus funciones, la preocupación y la participación política están reservadas a los pocos hombres de Estado, que son quienes por naturaleza deben gobernar, evitando de este modo un gasto innecesario de energía vital por parte del resto de la población, y en particular de los filósofos, en la acción política (Nietzsche 795-96).

De esta forma el Estado griego, al limitarse a proteger a sus habitantes, permitió el nacimiento de la libertad, en especial de la libertad filosófica, ya que el terreno político estaba correctamente abonado para permitir el surgimiento de esta planta extraña que es el filósofo (Nietzsche 797). En cambio el Estado moderno, al buscar un poder mucho mayor, al ser el lugar donde surge lo que después Foucault definió como la bio-política, establece un dominio sobre los cuerpos y sobre la vida. En consecuencia los poderes políticos de su época "buscan (. . .) hacer vivir el mayor número de hombres posibles y no pueden buscar asegurar a todos los hombres otra cosa que una vida excelentemente mediocre, una pequeña vida humilde y restringida."[3] (Faguet 51-52) El criterio por lo tanto del Estado moderno es la multiplicación cuantitativa de la vida, como una masa proyectada en el horizonte histórico. Este horizonte está caracterizado por la competencia con otros Estados, lo que requiere por lo tanto un aumento continuo de la masa, para lograr ser preponderante en la lucha por la dominación, que no tiene otro objetivo que el triunfo político y militar del Estado. De esta forma el Estado es el alfa y omega de su acción, cerrando su *telos* sobre sí mismo, sin tener un criterio externo que permita juzgar su acción y sus políticas.

Bajo esta lógica Nietzsche justamente ataca una cierta lectura de Hegel, que plantea que este supone que es a través de la acción histórica y política que "el problema de la existencia se ha desplazado o incluso se ha resuelto" (Nietzsche 767), calificándola como pseudofilosofía. Así para Nietzsche no es posible pensar que el progreso, y sobre todo el progreso político, es capaz de resolver los problemas filosóficos o cualquier otro tipo de problema importante de la existencia humana. De esta forma esboza una jerarquía entre las posibilidades del hombre, donde existe un nivel más bajo –los hombres que centran su vida al servicio del Estado– y un nivel superior, que es el de la filosofía y de la cultura (Nietzsche 768). Así Nietzsche parece retomar la idea de la incompatibilidad de la vida política y la vida filosófica.

Sin embargo, esta incompatibilidad se ve transformada bajo el Estado moderno, ya que, en una frase esencial, Nietzsche escribe que "el Estado moderno tiene como base una protección frente a la amenaza que supone la aceleración de la vida moderna, pero a la vez supone un aceleramiento de esta amenaza" (Nietzsche 769). La paradoja de la acción estatal se ve así nuevamente reflejada, ya que al parecer hay algo peor que dar su vida al servicio del Estado: participar en el movimiento de aceleración de la vida moderna. ¿Sin embargo en qué consiste este movimiento de aceleración? ¿Y cómo el Estado es a la vez una protección y un aumento de esta amenaza? Nietzsche en ningún momento de la *Tercera Intempestiva* responde claramente a esta aporía levantada por sus reflexiones, pero algunos elementos pueden sugerir unas pistas de respuestas.

Para esto hay que volver al problema de las jerarquías, donde Nietzsche, al igual que Platón, plantea que la cima, lo más noble y lo más alto, es lo que genera lo más bajo. Para que lo bajo surja, necesita la existencia de lo más alto (Nietzsche 793). Hay por lo tanto una relación de dependencia de lo innoble a lo noble, relación que sin embargo no es simétrica, ya que lo alto no

[3] Mi traducción
≪ visent (. . .) à faire vivre le plus d'hommes possible [et] elles ne peuvent viser qu'à assurer à tous les hommes une vie excellemment médiocre, une petite vie humble et restreinte≫

requiere de lo bajo para existir.

De esta manera es contranatural el proyecto del Estado moderno al intentar fomentar la filosofía, ya que busca que lo más alto dependa de lo más bajo. El Estado trata por lo tanto de proteger la filosofía, desarrollarla, permitiendo que esta sea libre (Nietzsche 797), que es otra condición necesaria para su existencia, por lo que defiende la filosofía. Pero al mismo tiempo, al querer controlar esta libertad y sobre todo al pretender que la filosofía dependa del Estado, vulnera la naturaleza y sobre todo la jerarquía natural de la relación entre la filosofía y la política. Por ende, el Estado también le tiene miedo a la filosofía, ya que por naturaleza lo inferior le teme a lo superior, por lo que el Estado siempre exigirá al filósofo servir en primer lugar sus fines políticos y solo ser fiel a sus fines filosóficos cuando exista una compatibilidad entre estos y el Estado. El Estado parece proteger la filosofía, poniendo una barrera a la aceleración, pero al mismo tiempo, al exigir que la búsqueda de la verdad pase a estar subordinada a la existencia histórica particular del Estado, es decir a su proceso histórico, supone una primacía del aspecto temporal y político por sobre el aspecto filosófico, aumentando de esta forma la precariedad de la filosofía que genera la aceleración de la modernidad (Nietzsche 799).

En consecuencia, el Estado, más que fomentar realmente la filosofía, promueve el estudio de la historia de la filosofía, en otras palabras la filosofía domesticada. De esta forma el problema político de la educación, que es uno de los más importantes de cualquier cuerpo político, es rearticulado en el Estado moderno. La filosofía es entonces entendida como un objeto de estudio y no como una actividad vital. Lo primero supone un conocimiento enciclopédico que anula la personalidad por el peso de la historia, el segundo en cambio supone la verdadera acción de filosofar (Nietzsche 800). Al entender la filosofía como objeto de estudio, ésta pasa a regirse por el criterio de utilidad y "así pues, una alianza entre el Estado y la filosofía sólo tiene sentido si la filosofía puede prometer que será incondicionalmente útil al Estado, es decir, que pondrá la utilidad del Estado por encima de la verdad"(Nietzsche 803). Pero el verdadero filósofo no puede dejarse subordinar en su acción por el criterio de utilidad, ya que lo que el busca es otra cosa que funciona bajo una lógica distinta al cálculo. En efecto, el pensamiento utilitarista supone una equiparación de lo que es por esencia distinto. Solo puede funcionar a través de la anulación de las jerarquías naturales, reemplazando estas por un criterio cuantitativo. Por lo que el ejercicio de la verdadera filosofía supone un alejamiento, una distancia respecto a las instituciones del Estado y en particular a sus instituciones educativas (Nietzsche 805).

En un buen sentido el camino para la filosofía supone la creación de una educación fuera del Estado, es decir una educación en la filosofía, que es lo más importante en la tierra, por sobre la política (Nietzsche 805). Ya que, y acá nuevamente el acuerdo con Platón es completo, para Nietzsche los artistas son capaces de transformar la comunidad y de amenazar al Estado (Crépon 98), pero lo que en Platón es un problema que justifica la exclusión de los artistas, en Nietzsche en un argumento a favor de la unión de la filosofía y del arte, que es una unión mucho más noble que la de la filosofía y la política.

Sin embargo, lo que no toma en cuenta Nietzsche es que la educación es por esencia una acción política, ya que supone el establecimiento de una relación comunitaria que de una forma u otra influencia el devenir de la colectividad en la cual ésta se integra. De esta forma la *Tercera intempestiva* está atravesada por una serie de contradicciones que Nietzsche no resuelve. De un lado está el desprecio a la acción política, descrita como una actividad inferior, así como la superioridad del filósofo por sobre el resto de los humanos, pero a esto se une el establecimiento de un horizonte político utópico, constituido por el Estado griego, que supone un momento histórico en el cual la relación entre la política y la filosofía fue correctamente articulada. La mantención y el desarrollo de la filosofía solo se pueden dar realmente bajo ciertas condiciones políticas: un Estado extremadamente reducido hasta su mínima expresión. Al achicar el Estado a este nivel, es posible volver a plantear el proyecto de concretizar la utopía política griega en una construcción política moderna, es decir, en lograr reestablecer el horizonte utópico en el mundo y en la historia. Así Nietzsche, tratando de trascender la historia y la aceleración moderna, termina planteando de forma implícita un programa político que supone una doble radicalización: de

la historia y de la aceleración de su devenir. De esta forma Nietzsche se sitúa al mismo tiempo en los dos extremos de la relación entre la filosofía y la política: de un lado un desprecio a esta última, del otro lado una esperanza inmoderada e ilimitada sobre sus capacidades, fluctuando continuamente entre ambas, sin siquiera parecer ser consciente de esta contradicción.

3. Moderación y los límites de la ciudad

Si bien Nietzsche no fue uno de los autores sobre los cuáles más publicó Leo Strauss, la reflexión y la respuesta a los planteamientos que ya figuran en la *Tercera Intempestiva* juegan un rol importante en gran parte de sus pensamientos. En efecto, como lo indica Lampert, las cartas y los seminarios de Leo Strauss muestran como gran parte de sus análisis proceden de una meditación de casi cincuenta años en torno a la obra de Nietzsche (Lampert 592).

Para Strauss es necesario replantear el problema de la relación entre la política y la filosofía en tanto problema primario de esta última disciplina. Bajo ese aspecto, indica correctamente que Nietzsche es un continuador de la tradición inglesa, que parte con Hobbes (Strauss, *What is political philosophy?* 172). Nietzsche, bajo esta perspectiva, llevó a término la reflexión iniciada en el *Leviatán*, defendiendo justamente la idea que solo bajo un Estado mínimo la libertad puede florecer, siendo por lo tanto una filosofía política caracterizada por la despolitización como objetivo, pero que para concretarse requiere poner al centro de la acción humana la actividad política, como un polo de casi pura negatividad.

Para Strauss, pese a las críticas que hace Nietzsche a la democracia moderna, el trasfondo de su pensamiento y el de los defensores de la democracia moderna es similar: brotan del mismo campo, son frutos del mismo árbol. Esto es debido a que la democracia moderna considera que la mejora del hombre es también un asunto privado y que el valor fundamental es la libertad, definida como una independencia hacia el otro (Hilb 15). Bajo esta visión, que es dogmática, ya que establece unos derechos que son pre políticos y que limitan a priori la acción del Estado, ya que plantean que el individuo existe antes que su comunidad política, olvidando que la organización política es una condición necesaria que precede la existencia de los individuos y sus derechos (Tarcov 74). De esta manera, si bien la idea de derechos pre políticos es ajena a Nietzsche, la matriz política de la *Tercera Intempestiva* es la misma: la búsqueda de la filosofía, que requiere la libertad, establece límites dogmáticos e inherentes al accionar del Estado, siendo estos límites pre políticos, pero solo pueden concretarse bajo un cierto tipo de régimen político –el idealizado Estado griego– el cual estableció el equilibrio correcto entre lo político y lo pre político.

Strauss considera que este dogmatismo moderno, del cual Nietzsche es el eximio representante, está equivocado. Todo régimen político es siempre insatisfactorio, ya que "la ciudad justa es entonces imposible. Es imposible ya que va en contra de la naturaleza. Es contrario a la naturaleza que debiese haber un cese de los males" (Strauss, *The City and the Man* 127)[4]. Esto es debido a que toda comunidad política es siempre hostil a la razón (Strauss, *The City and the Man* 22), ya que la mayor parte de sus miembros no tienen las capacidades para ser filósofos, quienes son los únicos que realmente buscan la razón. Por ende, la idealización del Estado griego, es eso simplemente, una idealización que no tiene asidero en la experiencia real de lo que fue la *Polis* griega.

Consecuencia de esto es que, si la filosofía pudo existir en Grecia, no fue principalmente por razones políticas, ni porque los griegos construyeron un Estado que respetaba los límites pre políticos de su acción. Las razones fueron otras, que para ser explicadas requieren definir en un primer lugar cual es la relación adecuada entre la filosofía y la política.

Una ciudad justa debería buscar estar gobernada por la razón y vivir en justicia. Pero las

[4] Mi traducción
"The just city is then impossible. It is impossible because it is against nature. It is against nature that there should ever be a cessation· of evils"

ciudades reales no tienen ese objetivo, lo que buscan es la producción de bienes útiles o de los bienes que son medios para tener estos bienes útiles, que aseguran su sobrevivencia y la reproducción de sus habitantes (Strauss, *The City and the Man* 112). Por ende la política y la filosofía se alejan por naturaleza, ya que tienen objetivos diferentes (Strauss, *The City and the Man* 125). Un gobierno por lo tanto de los filósofos sería también injusto, ya que para existir requeriría que este régimen busque el bien de solo una parte de la ciudad y no del conjunto, lo que vendría a significar que la justicia es favorecer un grupo sobre otro.(Strauss, *Liberal education and responsability* 11)

Además, la filosofía, al perseguir la verdad y la razón, es de un orden más alto que la política, que busca la utilidad particular del lugar, ya que "la política es la búsqueda de ciertos fines; la política decente es la búsqueda decente de fines decentes" (Strauss, *Liberal education and responsability* 13)[5] Pero el criterio de qué es la decencia precede a la política. Y este criterio de decencia indica que pretender establecer una ciudad justa, es decir una ciudad de la filosofía –una ciudad *contra natura*–, es un objetivo indecente, ya que va contra la esencia de lo que son las posibilidades concretas de lo político.

Es entonces una muestra de sabiduría filosófica que el filósofo acepte ser gobernado por lo inferior, ya que por naturaleza lo inferior debe gobernar políticamente, y el filósofo al conocer la naturaleza acepta esta realidad (Strauss, *Liberal education and responsability* 14). Pero es también natural que la ciudad decente acepte que una versión diluida de la filosofía, ya que esta versión diluida educa a sus ciudadanos en la virtud convencional, permitiendo de esta forma que la ciudad logre de mejor forma sus fines (Strauss, *Liberal education and responsability* 15). Es por esto que el filósofo debe participar en la política, ya que puede ayudar a elevar la ciudad de la injusticia plena a la decencia, pero esta participación es a la vez moderada en sus formas y en sus fines: "la sabiduría requiere la lealtad sin fallas a una constitución decente e incluso a la causa del constitucionalismo. La moderación nos protegerá de los peligros gemelos de las expectaciones idealistas de la política y de un desprecio poco viril de la política" (Strauss, *Liberal education and responsability* 24)[6]

De esta forma, al aplicar el análisis strausiano a los planteamientos políticos de Nietzsche, se puede concluir que este olvida la sabiduría, al no entender correctamente el conflicto entre filosofía y política y sobre todo al esperar que puede solucionar este conflicto a través de la recreación de una utopía de un Estado griego, cuya existencia solo puede existir en la mente de un filósofo y no en la experiencia concreta de los ciudadanos.

Además, contrariamente a lo que piensa Nietzsche, no solo en la *Tercera Intepestiva*, sino a lo largo de su reflexión filosófica (Strauss, «Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil» 107), el filósofo no puede salir de la política, no puede crear una nueva política tras abandonar el lugar donde está, no puede aislarse de ella. Si la filosofía es la búsqueda de la verdad, esta requiere de forma evidente de la existencia física, biológica, del filósofo. Esta existencia solo puede darse en una comunidad, por lo cual si bien la ciudad necesita una forma diluida de filosofía para ser decente, el filósofo necesita los bienes producidos por la comunidad para existir. La asimetría de las dependencias es desfavorable a la filosofía, ya que el filósofo tiene una dependencia plena hacia la ciudad, mientras que solo la ciudad decente tiene une dependencia parcial hacia él. De ahí a que el filósofo busque educar a sus compatriotas en la decencia, en cuanto a su acción política, que es la única que puede hacer, y es también el único bien que puede producir, justificando así su existencia a los ojos de la comunidad (Mansuy 329).

A esta dependencia se agrega otra, ya que si bien la actividad filosófica es la más digna y noble desde el punto de vista de la razón humana, solo la ciudad decente permite que haya en su interior un espacio para la razón (frente a la hostilidad en contra de la razón en las ciudades

[5] Mi traducción.
"Politics is the pursuit of certain ends; decent politics is the decent pursuit of decent ends."

[6] Mi traducción
"wisdom requires unhesitating loyalty to a decent constitution and even to the cause of constitutionalism. Moderation will protect us against the twin dangers of visionary expectations from politics and unmanly contempt for politics."

indecentes), por lo que la existencia de la filosofía requiere de la construcción y el mantenimiento de una ciudad sana (Strauss, *The City and the Man* 96-97).

Entonces "la función del filósofo político –que no debe ser un partidario "radical" que prefiere la victoria en la guerra civil al arbitraje– es también de origen político: es el deber del buen ciudadano hacer que el conflicto civil cese y de crear, por la persuasión, un acuerdo entre los ciudadanos" (Strauss, «On classical political philosophy» 102)[7]. El filósofo es en primer término un buen ciudadano. Y para evitar la guerra civil y lograr un buen gobierno, es necesario que el gobierno esté en manos de hombres de Estado, es decir, de líderes que tengan las capacidades, las competencias que no se aprenden únicamente en el medio académico, de la prudencia, la sabiduría práctica y la moderación. La continuidad entre la política y la filosofía, su punto de unión, se establece acá, ya que estas virtudes son comunes a todas las comunidades políticas, por lo que el filósofo puede ayudar a definirlas y a educar a los hombres de Estado en ellas. La filosofía política tiene entonces como objetivo, el conocimiento de cómo formar a estos hombres de Estado. Esta unión es la forma a través de la cual la filosofía, diluida, pasa a la política y es una de las labores fundamentales del filósofo y es derivada justamente por la desigualdad natural entre los hombres (Tanguay 217). Sin la ayuda del filósofo, la existencia de los hombres de Estado depende únicamente del azar, es decir de un elemento no político. El filósofo, en cambio, puede ayudar a controlar el azar y avanzar en el establecimiento de regímenes políticos decentes.

Es dentro de estos regímenes decentes que el filósofo puede llegar a trascender su ciudad, ya que en cuanto a su acción, ya no política pero filosófica, debe tener una actitud que es "fundamentalmente transocial, transpolítica y (. . .) transmoral" (Tanguay 259-60)[8]. El error de Nietzsche, desde los planteamientos de Strauss, no está en lo que es el filósofo en cuanto filósofo, sino en la posición de este en cuanto a su rol ciudadano. Nietzsche pretende que lo mejor del hombre, la filosofía –que es lo único que transciende la política (Strauss, *The City and the Man* 49)–, sea el todo, cuando, por el anclaje físico, geográfico y biológico, solo puede ser una parte. "En otras palabras, el filósofo es el único individuo que es justo en el sentido en que una ciudad puede ser justa: es autosuficiente, realmente libre, o su vida es lo menos posible dedicada al servicio de otros individuos como la vida de la ciudad está dedicada al servicio de otras ciudades" (Strauss, *The City and the Man* 128)[9]. Y esta libertad, para poder ser efectiva, requiere la obediencia a las leyes de la ciudad, no por amor a la ciudad, sino por compulsión. Es la necesidad la que fuerza al filósofo a ser buen ciudadano (Strauss, *The City and the Man* 129), Nietzsche en cambio piensa que el filósofo puede liberarse de esta necesidad, ya que esta es simplemente aparente. La verdadera filosofía para Nietzsche es la que es capaz de constituirse sobre otro suelo (Strauss, «Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil» 107). Al despreciar la política de su época, y sobre todo la acción de la masa que genera y que es generada por el Estado moderno, Nietzsche supone que el filosofo puede liberarse de esta necesidad, pero esta liberación es ilusoria, ya que pasa por negar la condición del filósofo como ser social debido a su existencia biológica, en cuanto ser humano. De esta forma Nietzsche pretende que es posible que el filósofo se libere de su naturaleza, que utópicamente, siguiendo el conjunto del pensamiento moderno, sean rotas las cadenas que supone la naturaleza. Pero para Strauss esto es un error, el principal desde la interpretación de Strauss, de Nietzsche, ya que lo lleva a ignorar la imposibilidad de filósofo, en cuanto a ser humano, de liberarse de la ciudad. Esta ignorancia lleva a que el modelo de filósofo nietzschano en vez de ser un buen ciudadano, termine siendo, contra su objetivo y contra su voluntad, un partisano en la lucha civil, que con y a través de sus discursos radicaliza las posturas políticas, en su intento -imposible de concretar, de liberar la filosofía de la política. Al

[7] Mi traducción
"the function of the political philosopher-that he must not be a radical partisan who prefers victory in civil war to arbitration-is also of political origin: it is the duty of the good citizen to make civil strife cease and to create, by persuasion, agreement among the citizens."

[8] Mi traducción
« fondamentalement transsociale, transpolitique et (. . .) transmorale. »

[9] Mi traducción
"In other words, the philosopher is the only individual who is just in the sense in which the city can be just: he is self-sufficient, truly free, or his life is as little devoted to the service of other individuals as the life of the city is devoted to the service of other cities"

hacerlo produce un *hybris* que invariablemente conduce a la pérdida de la filosofía, ya que esta no tiene poder de resistencia por su debilidad en la asimetría de dependencias.

La filosofía, para existir realmente según Strauss, debe estar exotéricamente dentro de su comunidad política pero esotéricamente fuera de ella. De tal forma, incluso con el Estado moderno, la filosofía puede jugar un juego en el cual parece aceptar la protección del Estado, para, en el fondo, transcenderlo en las sombras, entre líneas. Esto explica porque los filósofos del pasado escribían de forma esotérica, ya que la filosofía es por definición subversiva (Mansuy 328). Para Strauss, Nietzsche ignora este asunto, este arte perdido, por lo que no es capaz de plantear correctamente, o de simplemente entender, la posición de la tradición filosófica frente a la política, viendo en esta una amenaza que la tradición había aprendido hace siglos a domesticar, para beneficio mutuo de ambas.

Incluso más, hasta la modernidad, la desigualdad de los hombres a nivel de sus capacidades intelectuales era considerada como un hecho bruto de la naturaleza humana. La mayoría de los hombres no quiere poner en duda sus certezas y no dispone ni siquiera de las capacidades para realmente hacerlo. Solamente un pequeño número en cada sociedad es capaz de hacerlo. El filósofo, como filósofo, dialoga con ellos. Para hacerlo debe evitar comunicar abiertamente sus ideas (Strauss, *Persecution and the art of writing* 34). Nietzsche, criado por la ilustración, olvida esta lección, proclamando abiertamente ideas que, tanto para la filosofía como para la comunidad política, es mejor que estén bajo un tupido velo: el ateísmo, la superioridad de la filosofía sobre la política, la búsqueda de la verdad sobre la certeza religiosa y la crítica a la moral, sobre todo a la moral tradicional. Tratando de educar los hombres en estas verdades, Nietzsche olvida que para la mayoría estas son venenos. Su idea de la educación es por lo tanto ilusoria, ya que la educación para la mayoría no puede ser una liberación "de las malas hierbas" (Nietzsche 752), sino que debe ser una confirmación de sus certezas. Unos pocos no pueden abiertamente plantear estas verdades ni exigir algo que es aberrante para lo comunidad política e injusto: que el interés de unos pocos, los filósofos, prime sobre el interés del resto.

Es por esto que el filósofo es también un educador para Strauss, ya que la educación es "la única respuesta a la siempre apremiante pregunta, a la pregunta política por excelencia, de cómo reconciliar un orden que no es opresión con una libertad que no es licencia" (Strauss, *Persecution and the art of writing* 37).[10] De esta forma el filósofo educa a los miembros de su ciudad en la decencia, que requiere de la creencia falsa de que sus certezas son correctas y buenas. El filósofo, como servicio a su ciudad, busca simplemente educar a los futuros dirigentes en la moderación y a buscar, entre la masa de estudiantes, aquellos que son los más nobles de espíritu, para iniciarlos a la búsqueda de la verdad. Porque la educación más perfecta es la educación en la filosofía y es contra la naturaleza pretender que la mayoría sea capaz de eso. Pero despreciar a la necesidad que tiene la masa de una educación menor es una idea que va también en contra de la naturaleza (Strauss, «What is liberal education?» 6). Por eso el filósofo no puede ser únicamente filósofo, debe también ser un educador para dos públicos diferentes pero simultáneos (Strauss, «Liberal education and responsability» 11). Y el mejor régimen para esto es la democracia moderna, ya que "si bien no nos está permitido de guardar silencio frente a los peligros a los cuales se expone la democracia a sí misma y a la excelencia humana, no podemos olvidar el hecho obvio de que, al darle libertad a todos, la democracia también le da libertad a quienes se preocupan por la excelencia humana." (Strauss, «Liberal education and responsability» 24).[11] Nietzsche, al no diferenciar en el Estado moderno los distintos tipos de regímenes políticos que pueden constituirlo, no ve esta posibilidad concreta y real que da el Estado moderno democrático. La causa de esto es que en su radicalismo Nietzsche olvidó una de las preguntas fundamentales de la filosofía política clásica, la del mejor régimen político posible.

[10] Mi traducción
"is the only answer to the always pressing question, to the political question par excellence, of how to reconcile order which is not oppression with freedom which is not license."

[11] Mi traducción
""While we are not permitted to remain silent on the dangers to which democracy exposes to itself as well as human excellence, we cannot forget the obvious fact that by giving freedom to all, democracy also gives freedom to those who care for human excellence."

4. Conclusión

En la *Tercera Intempestiva,* Nietzsche indica que el Estado moderno es un terreno baldío para el desarrollo de la filosofía y que la solución es a la vez un desprecio a la política y una radicalización de las esperanzas depositadas en la política, a través de la idea de una posible liberación de la filosofía gracias al establecimiento de un Estado correcto, es decir un Estado limitado. Para Nietzsche esta última fue la característica del Estado griego. De estos dos puntos surge una contradicción que Nietzsche es incapaz de resolver, por la incompatibilidad entre sus dos planteamientos.

Leo Strauss, al analizar el problema de la modernidad, indica con certeza que el pensamiento de Nietzsche no es en realidad una recuperación del pensamiento clásico, por lo menos en el aspecto político, sino más bien una versión radical de la tradición inglesa moderna, la cual ve en el Estado un peligro a controlar. Por ende, la solución a la aporía nietzscheana requiere replantear el problema filosófico-político bajo una nueva definición que supone, esta sí, una liberación del historicismo moderno, en particular en su versión nietzscheana, indicando que el problema no ha cambiado en el fondo, ya que el horizonte humano, que es en el cual se inscriben la acción política y la meditación filosófica, sigue siendo globalmente el mismo, por lo que no es necesario problematizar la historia, sino que volver a las definiciones clásicas pero adaptándolas a nuestra realidad social y económica, es decir en una inspiración no-dogmática, para así construir una articulación sana entre la contemplación filosófica y un régimen político decente.

Referencias bibliográficas

- Crépon, M. *Nietzsche: l'art et la politique de l'avenir*. 1re éd, Presses universitaires de France, 2003.
- Faguet, Émile. *En lisant Nietzsche*. Société française d'imprimerie et de librairie, 1904.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer: una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavela, Hobbes, Locke y Spinoza*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lampert, Laurence. «Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss». *The Review of Metaphysics*, vol. 58, n.º3, 2005, pp. 585-619. JSTOR.
- Mansuy, Daniel. «Aristote, Leo Strauss et le droit naturel». *Laval théologique et philosophique*, vol. 70, n.º2, marzo de 2015, pp. 315-29. *DOI.org (Crossref)*, https://doi.org/10.7202/1029154ar.
- Nietzsche, Friedrich. «Consideraciones intempestivas III: Schopenhauer como educador». *Friedrich Nietzsche: Obras Completas Volumen I: Escritos de Juventud*, traducido por Diego Sánchez Meca, 2da. Ed, Tecnos, 2016, pp. 749-807.
- Strauss, Leo. «Liberal education and responsability». *Liberalism ancient and modern*, University of Chicago Press ed, University of Chicago Press, 1995, pp. 9-25.
- ---. «Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil». *Interpretation*, vol. 3, n.º2/3, 1973, pp. 97-113.
- ---. «On classical political philosophy». *Social Research*, vol. 12, n.º1, 1945, pp. 98-117. JSTOR.
- ---. *Persecution and the art of writing*. University of Chicago Press ed, University of Chicago Press, 1988.
- ---. *The City and the Man*. Chicago Univ. Press, 2007.
- ---. «What is liberal education?» *Liberalism ancient and modern*, University of Chicago Press ed, University of Chicago Press, 1995, pp. 1-8.
- ---. *What is political philosophy? and other studies*. University of Chicago Press ed, University of Chicago Press, 1988.
- Tanguay, Daniel. *Leo Strauss[202F?]: une biographie intellectuelle*. Librairie Général Française, 2005.
- Tarcov, Nathan. «Leo Strauss's "On Classical Political Philosophy"». *Perspectives on Political Science*, vol. 39, n.º2, abril de 2010, pp. 72-76. *DOI.org* , $https://doi.org/10.1080/10457091003684509$.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 58-70
Recibido: 19/04/2022 Aceptado: 20/10/2022

La "ambigüedad" [*Zweideutigkeit*] de los valores: Nietzsche frente a la moral

The "ambiguity" [*Zweideutigkeit*] of values: Nietzsche versus the morality

A "ambiguidade" [*Zweideutigkeit*] dos valores: Nietzsche contra a moralidade

Jorge Díaz Gallardo *
Universidad Autónoma de Puebla, México

Resumen

La crítica nietzscheana a la moral ha sido vista únicamente desde una luz destructiva, antes que como un profundo análisis de la estructura de los valores. Para Nietzsche, la fundamentación de la moral fracasa no sólo por las debilidades de la "filosofía metafísica" [*metaphysische Philosophie*], sino principalmente por la "ambigüedad" [*Zweideutigkeit*] interna a la estructura de cada valor, manifestada en su relación con otros valores. Proponemos a la "ambigüedad" [*Zweideutigkeit*] como clave de acceso a dicha crítica, desplegada en tres niveles que actúan como una herramienta clasificatoria para diseccionarla detalladamente: 1) nivel histórico-cultural, captado a través de una "filosofía histórica" [*historische Philosophie*] que manifiesta las capas de sentido de los fenómemos y los conceptos; 2) nivel funcional-estructural, manifestado en la crítica a la "conciencia" [*Bewusstsein*] como fuente generadora de nuestra vida mental, como medio de acceso a los valores; y, 3) nivel del entrecruzamiento de los valores, nivel interno, como un fenómeno de indeterminación que impide juzgar a cualquier agente como el responsable de sus actos debido tanto a la falta de marcos fijos y diferenciados de valoración, como a la falta de un concepto estable de identidad. Ambos problemas ponen en tela de juicio la idea de libertad.

Palabras clave: "Ambigüedad" [*Zweideutigkeit*] - "Filosofía Histórica" [*historische Philosophie*] – "Conciencia" [*Bewusstsein*] – Moral

Abstract

Nietzsche's critique of morality has been seen only in a destructive light, rather than as a profound analysis of the structure of values. For Nietzsche the foundation of morality fails not only because of the weaknesses of "metaphysical philosophy" [*metaphysische Philosophie*], but above all because of the "ambiguity" [*Zweideutigkeit*] internal to the structure of each value expressed in its relation to other values. We propose "ambiguity" [*Zweideutigkeit*] as the key to access this critique, deployed on three levels that act as a classificatory tool to dissect it in detail: 1) historical-cultural, level, grasped through a "historical philosophy" [*historische Philosophie*] that manifests the layers of meaning of phenomena and concepts; 2) functional-structural level, manifested in the critique of "consciousness" [*Bewusstsein*] as the generative source of our mental life, as a means of access to values; and, 3) level of the intertwining of values, internal level, as a phenomenon of indeterminacy that prevents us from judging any agent as the one responsible for his acts due both to the lack of fixed and differentiated frameworks of valuation and to the lack of a stable concept of identity. Both problems call into question the idea of freedom.

Keywords: "Ambiguity" [*Zweideutigkeit*] – "Historical Philosophy" [*historische Philosophie*] – "Consciousness" [*Bewusstsein*] – Morality

Resumo

A crítica de Nietzsche à moralidade tem sido vista apenas sob uma luz destrutiva, e não como uma análise profunda da estrutura de valores. Para Nietzsche, o fundamento da moralidade falha não só devido às fraquezas da "filosofia metafísica" [metaphysische Philosophie], mas principalmente devido à "ambiguidade" [*Zweideutigkeit*] interna à estrutura de cada valor, manifestada na sua relação com outros valores. Propomos a "ambiguidade" [*Zweideutigkeit*] como chave de acesso a esta crítica, colocada em três níveis que actuam como instrumento classificatório para a dissecar em detalhe: 1) nível histórico-cultural, apreendido através de uma "filosofia histórica" [*historische Philosophie*] que manifesta as camadas de significado dos fenómenos e conceitos; 2) nível funcional-estrutural, manifestado na crítica da "consciência" [*Bewusstsein*] como fonte generativa da nossa vida mental, como meio de acesso aos valores; e, 3) o nível do entrelaçamento de valores, o nível interno, como um fenómeno de indeterminação que impede qualquer agente de ser julgado como responsável pelos seus actos, devido tanto à falta de quadros fixos e diferenciados de avaliação como à falta de um conceito estável de identidade. Ambos os problemas põem em causa a ideia de liberdade.

Palavras chave: "Ambiguidade" [*Zweideutigkeit*] – "Filosofia Histórica" [*historische Philosophie*] – "Consciência" [*Bewusstsein*] – Moralidade
DOI: 10.5281/zenodo.7559300

*Contacto:jorgediazgallardo3@gmail.com Jorge Díaz Gallardo es doctorando en Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Profesor por asignatura en el Colegio de Filosofía de la misma facultad. Miembro de la Friedrich Nietzsche Society (FNS) y de la Red Iberoamericana de Estudios Nietzscheanos (RIEN).

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía (ISSN 0719-4773)
CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad
www.revistamutatismutandis.com editorial@revistamutatismutandis.com

1. Introducción

La imagen de un Nietzsche en contra de toda moral, cercano a un anarquismo en los valores, a su relativización, no es de ninguna manera fortuita. Una y otra vez el filósofo del *Zaratustra* insiste en considerarse a sí mismo como uno de los más grandes inmoralistas, un individuo subterráneo que socava la moral (2014 483). Pero, a pesar de lo que algunos de sus detractores conciben como un placer morboso, el inmoralismo nietzscheano proviene de una profunda claridad sobre las contradicciones y presupuestos que habitan en toda moral, en específico, en la moral occidental. Aquéllas se extienden desde el ámbito metafísico hasta el plano de la acción humana, poniendo en entredicho la idea misma de libertad mediante lo que en las siguientes páginas llamaremos *ambigüedad moral*, problema que emerge de la crítica de Nietzsche a la moral.

Por consiguiente, a continuación abordaremos en primera instancia la noción de “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*]; en un segundo momento mencionaremos algunos aspectos generales sobre la forma en que se estructura la crítica de Nietzsche a la moral; y, finalmente, mostraremos cómo la idea de libertad se encuentra en el centro de esta problemática y cómo justamente la “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] moral surge como un obstáculo para cualquier noción de libertad extraída de la filosofía nietzscheana.

2. La “Ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] en la filosofía de Nietzsche

La filosofía nietzscheana posee el rasgo distintivo de oscilar entre diferentes y contrarias perspectivas que en cierto modo justifican que ésta se sirva de la escalera de la razón para luego tirarla (Habermas 112), ya que el filósofo que busca acabar con las oposiciones, termina por desplegar todo su pensamiento en oposiciones: apolíneo/dionisíaco, ciencia/arte, fuerte/débil, libre/esclavo, por mencionar sólo algunas. No obstante, antes de acusar a Nietzsche de contradictorio, habremos de entender que su propósito no es resolver problemas, sino colocar un nuevo error donde antes había otro (2011 30). Es decir, se trata de observar a los problemas desde múltiples, simultáneas y, por supuesto, contradictorias ópticas, tales como las del arte, la ciencia o la vida (cfr. Nietzsche 2012 35; Strong 2014 28).

Nietzsche abraza la *Redlichkeit* [“honestidad”, “probidad”] como la virtud guía y fundamental de su filosofía para comprometerse auténticamente con el modo en que aparecen los fenómenos, oponiéndose así a una “filosofía metafísica” [*metaphysische Philosophie*]. Esta se caracteriza por una visión dogmática y absolutizadora que intenta encorsetar el mundo y la existencia dentro de sus propios marcos, una voluntad de sistema que, ante la imposibilidad de aprehender ciertos ámbitos de la realidad, opta por corregirlos (2012 154). Por ello, afirma Nietzsche: “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad [*Rechschaffenheit*]” (2013 46).

Por tanto, la cuestión –dirá Nietzsche– consiste en “abrir *distancias*, pero *no crear oposiciones*” (2006 319), es decir, no imposición de perspectivas, tal como en la voluntad de sistema, sino generar distancias que permitan una visón abarcadora de los fenómenos, un pensamiento que se resista a afirmar verdades últimas, que quede liberado del peso de ofrecer las últimas palabras. El símil se repite constantemente en su obra, es el del mar nunca antes abierto como ahora y el de la barca que se aventura a la inmensidad de lo desconocido; es también el pleno reconocimiento de la vida como un ensayo, no en un sentido preparatorio, sino como posibilidad, pura potencia, una vida que se reconoce como un experimento y de la que habrá de emerger justamente una filosofía experimental (de Santiago 33-35): “Somos experimentos. ¡Tengamos el valor de serlo!” (Nietzsche 2014 658).

Pavel Kouba describe el proceder del pensamiento nietzscheano desde su captación múltiple de los fenómenos, una que escarba en el doble sentido bajo el que aparecen, en ese modo precisamente contradictorio u opuesto. Por esto, el filósofo checo hace de la “ambigüedad” [*Zwei-*

deutigkeit] el sello de la filosofía nietzscheana[1]. Este se percibe claramente en el caso de la moral, la cual, siguiendo el inmoralismo anteriomente mencionado, es descrita como una institución que exige acríticamente obediencia, pues ella: "no es otra cosa (esto es, *nada más*) que obediencia a las costumbres, sean éstas cuales fueren; y las costumbres son la manera *tradicional* de valorar y de actuar. [. . .]. ¿Qué es la tradición? Es una autoridad superior, a la cual se obedece, no porque nos ordene algo *de provecho*, sino porque *ordena*" (Nietzsche 2014 493). Y esta ciega obediencia no hace más que impedir "la aparición de costumbres nuevas y mejores: la moral embrutece" (Nietzsche 2014 501). Pero, por otro lado, en la moral se observa un complejo sistema histórico, psicológico y fisiológico donde se reúnen las valoraciones que el ser humano realiza del mundo, de los otros y de sí mismo, lo cual la convierte en el principal medio de exploración una vez que sea concebida epistemológicamente como una *semiótica de los afectos* (2012b 145).

Para lograr asir esta multiplicidad de sentidos, Nietzsche apuesta por un tipo de "filosofía histórica" [*historische Philosophie*] (1996a 43) que se dirija a las "cosas humanas, demasiado humanas" [*Menschliches, Allzumenschliches*] mediante la suspensión de todo presupuesto metafísico, así como a través del despliegue histórico de la vida humana para ofrecer una descripción sobre cómo el ser humano se experimenta a sí mismo, cómo experimenta la presencia de los otros y cómo se le aparece el mundo y los objetos en él" (Daigle 227). Lo cual exigirá una diversidad de perspectivas tanto científicas, artísticas, como filosóficas para describir de la manera más profunda la vivencia del ser humano (Leiter 72).

Paolo D´Iorio señala un aspecto muy interesante sobre las herramientas que usa este método de análisis para expresar las vivencias, su carácter de *epifanías filosóficas*: expresiones con una "fecunda riqueza semántica" que se caracterizan por ser el punto de encuentro de múltiples sentidos y perspectivas, así como por poseer una profundidad histórica que revela el trasfondo de esas vivencias, las capas de sentido que yacen en ellas (184-185). Así pues, la importancia del estilo aforístico de Nietzsche radicaría en la capacidad para exponer la vivencia humana como una colección de experiencias, como una suerte de óptica caleidoscópica bajo la que se observan las diferentes imágenes, coloraturas y formas que constituyen esa vida (Daigle 228). Y, en este mismo sentido, las epifanías filosóficas revelarían el carácter "ambiguo" [*zweideutig*] con el que se le presenta la moral a Nietzsche; por consiguiente, la cuestión reside en esclarecer cómo se expresa esa "ambigüedad" [*Zweideutigkeit*] en el moral misma.

3. Contra el canon: la crítica nietzscheana a la moral

El "ser humano" [*Mensch*], según Nietzsche, es un ser fundamentalmente valorativo, cada uno de sus actos sigue las leyes de un núcleo magnético: atracción y repulsión son las dos principales leyes de nuestro mundo, por lo menos así lo sugiere su etimología de la palabra alemana *Mensch* en el término latino *mensuratio* [medida] expuesta en el *Zaratustra*: "Por ello se llama «hombre», es decir: el que realiza valoraciones. Valorar es crear: ¡oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia" (2011a 117).

Dentro de una sociedad, en el encuentro con el otro, esas leyes reciben el nombre de bien y mal, principios que rigen la acción humana; no obstante, existe una inclinación constante a pensar que los valores que definen cada moral existen de manera objetiva, independientes de los sujetos de valoración. Y, en este sentido, los valores no se crean, se descubren; y, por tanto, no existen diversas morales, sino una única moral que se despliega progresivamente a lo largo de la historia, develando los valores que permanecían encubiertos, ocultos, pero siempre ahí, aunque ignorados por el ser humano. Esta – diremos – es una *concepción metafísica de los valores*, una

[1] El traductor de la obra al español traduce *Zweideutigkeit* como "ambivalencia", aunque también se admite su traducción como "ambigüedad". Para nuestros propósitos consideramos esta última como más apropiada, pues recoge la multiplicad de sentidos de la óptica caleidoscópica de Nietzsche, el desconcierto de ese mar abierto de la investigación, así como la indeterminación del juicio a la que conduce su crítica a la moral, misma que mostraremos más adelante (Kouba 52).

concepción “realista-objetivista” (Dries 2015 31).

Nietzsche considera que esta concepción de los valores no posee legítimamente ningún espacio de aplicación, ya que las tablas de valor que se originaron a partir de ella se encontraban más allá de los actos que legislaban; ellas resultaban lejanas –ajenas– a la vida de cada individuo, aunque fueron sentidas como la meta fundamental de cada ser humano, pues esta concepción se ha enfocado principalmente en *cómo* debería ser el ser humano, antes que en como *es* (2013 79). Es de este modo debido a que el contenido de las reflexiones morales “parten ya, sin darse cuenta, de un *canon moral*” (Nietzsche 2010 528). Esto significa que se encuentran inscritas en un horizonte que abraza ya determinadas valoraciones que, aunque en esas reflexiones sean tomadas como consecuencias de la argumentación, son en realidad las causas de esas mismas reflexiones. Así, “*que se quiera* la moral presupone ya un canon mor¡al¿” (Nietzsche 2010 528). Intentar fundamentar una tabla de valores desde un horizonte en el que está ocupa un punto medular, es simplemente repetir el eco que nos llega desde lejos.

La circularidad de la concepción metafísica de los valores es una de las primeras objeciones en contra suya; otra consiste en la supuesta diferencia entre cada uno de los valores, la frontera bien clara y distinta entre bien y mal: “¿cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el egoísmo del altruismo, la verdad de los errores?” (Nietzsche 1996a 43). Con este cuestionamiento, la concepción metafisica busca indagar por el “origen” [*Ursprung*] de los valores como un camino hacia su “esencia” [*Wesen*] (cfr. Foucault 1992 8), pero esto ya es otra presuposición, un proceder conforme a un pro-ver: la producción previa de la esencia de las cosas en el preguntar por su esencia u origen (cfr. Heidegger 2008 62-62; Heidegger 2000 364).

Preguntar, entonces, por la esencia de las cosas presupone distinguirlas de aquello que no son, de aquello que las confronta, que las contradice; así, preguntamos por el bien porque lo distinguimos de algo que no es, el mal. Este procedimiento dicotómico formará parte de la concepción metafísica, misma que generará una multiplicidad de dualismos irreconciliables; además, esta concepción valorará como superiores a ciertos elementos frente a otros: el bien, entonces, no sólo es diferente al mal, sino también superior. Y esa superioridad es dada por el ámbito al que pertenece, en este caso –dirá Nietzsche– a un “origen milagroso” [*Wunder-Ursprung*] (1996a 43).

Ante esta concepción, Nietzsche propone reconducir la investigación filosófica siguiendo el “hilo conductor del cuerpo” [*Leitfaden des Leibes*] puesto que esta enorme multiplicidad es el fenómeno más rico, aquel en el que se basa la creencia en el ser, esto es, en la supuesta esencia que permance frente al devenir (2006 103). Con ello no se trata de una inversión de la antigua inclinación socrático-platónica del cuerpo como una prisión del alma, sino justamente de deshacer la oposición entre alma y cuerpo, entre razón y pasión, para dar paso a una diferencia de grados entre ambos que reconoce que: “[debe abandonarse] el desconocimiento de la pasión y de la *razón*, como si ésta última fuese un ser para sí y no, más bien, un estado de relaciones entre diferentes pasiones y deseos; y como si toda pasión no tuviera en ella misma su *quantum* de razón. . . ” (Nietzsche 2003 452).

Por medio de este “hilo conductor” [*Leitfaden*], Nietzsche dirige su crítica hacia el estatuto metafisico y psicológico de la “conciencia” [*Bewusstsein*], la cual, por un lado, ve en ella no sólo una facultad, sino también la representación material de una totalidad divina, natural e histórica que terminó por identificarse con la idea de Dios como “fundamento” [*Grund*] (cfr. Volker 2006 285; Katsafanas 2005 11-13); y, por otro lado, postula a la conciencia como la fuente generadora de toda nuestra vida mental, aquella encargada de producir, dirigir y monitorear cada uno de nuestros actos. La “gran razón del cuerpo” [*die grosse Vernunft*] que invoca Nietzsche en el *Zaratustra* es la tesis que opone a la “pequeña razón” [*kleine Vernunft*] de la metafísica (2011a 78), la misma que busca ocupar su lugar una vez acontecida la “Muerte de Dios”, inaugurando una reflexión en torno al ser humano como ser encarnado.

Lo anteriormente expuesto nos permite desplegar la crítica al canon moral, así como a la

moral misma, en tres niveles de análisis interrelacionados: un nivel histórico-cultural, un nivel funcional-estructural y un nivel interno (entrecruzamiento de los valores). Esta clasificación no aparece explícitamente dentro del corpus nietzscheano, es nuestra propuesta de análisis, aunque, como mostraremos a continuación, existen buenas bases para adoptar estos niveles como clave de acceso a la crítica a la moral para diseccionarla detalladamente. Con esta clasificación observaremos porqué dicha crítica decanta forzosamente en el fenómeno de la "ambigüedad" [*Zweideutigkeit*] en el terreno de la moral, pero la moral entendida como un proceso que va desde el plano mental, pasando por el campo histórico-cultural, hasta concluir en la indeterminación dentro de los valores mismos. Esto tendrá como consecuencias la dificultad de fijar de manera estable los juicios de valor, el papel del agente y los límites entre los valores y su consideración como buenos o malos.

i. Nivel histórico-cultural

Primeramente, consideramos que hasta este punto Nietzsche realiza una crítica a la moral en términos de un *nivel histórico-cultural*. En este nivel se denuncia la falta de sentido histórico de la concepción metafísica (2013 63), es decir, la falta de reconocimiento de variabilidad de los valores, así como se revela la circularidad de la empresa de fundamentación de la moral occidental.

Ahora bien, siguiendo el "hilo conductor del cuerpo" [*Leitfaden des Leibes*] mediante el método de la "filosofía histórica" [*historische Philosophie*], y sumando la concepción de la moral como una *semiótica de los afectos* (Nietzsche 2012b 145), la alternativa nietzscheana frente a la concepción realista-objetivista será una *historia natural de la moral* (cfr. Piazzesi 2013 56; Nietzsche 1996a 64; Nietzsche 2012b 142). Precisamente, en ésta se abrazará la idea de diferentes etapas históricas de los afectos, de sus transformaciones y, por tanto, de su constitución a partir de un contexto u horizonte de significación (cfr. Piazzesi 2013 56), de modo que se renunciará a la idea metafísica sobre la inmutabilidad de la vida psíquica (cfr. Piazzesi 2013 54) (más que una pregunta por el "origen" [*Ursprung*], será un preguntar por la "procedencia" [*Herkunft*] histórica) (cfr. Foucault 1992 12). Así, a la sugerencia foucaultiana sobre el pensamiento de Nietzsche como una historia de la racionalidad occidental (cfr. Foucault 1999 312), debe añadirse la tarea de una historia de los afectos, misma que es indicada por el propio Nietzsche en el aforismo 7 de *La gaya ciencia*:

> Quien quiera hacer hoy de las cosas morales un objeto de estudio tiene ante sí un inmenso campo de trabajo. Todos los tipos de pasiones deben examinarse a fondo de modo individual, seguirse individualmente a través de los tiempos, de los pueblos, de grandes y pequeños individuos; ¡toda su razón y todas sus valoraciones y sus maneras de iluminar las cosas deben salir a la luz! Todo aquello que da color a la existencia no tiene hasta ahora historia; ¿o dónde hay acaso una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? (2013 744).

Al considerar el carácter histórico de los afectos, se afirma el carácter histórico de la psicología humana, lo cual nos conduce al segundo nivel de la crítica nietzscheana de la moral: un *nivel funcional-estructural*. Aquí se emprende un cuestionamiento al mecanismo que opera en la producción de nuestros juicios morales, la "conciencia" [*Bewusstsein*], misma que, siguiendo la concepción metafísica, trabaja bajo los parámetros de la existencia objetiva e independiente de los valores. De este modo, la "conciencia" [*Bewusstsein*], como modo de acceso a esos valores, simplemente deberá acercarse a un acto para, auxiliada por los valores objetivos, evaluarlo como aceptable o condenable moralmente, ocultando así la valoración subjetiva que de hecho realiza (Dries 2015 31). Por tanto, se pone en entredicho tanto el modo de acceso a los valores como el mecanismo de producción de nuestros juicios morales. Veamos en qué consiste exactamente dicho nivel.

ii. Nivel funcional-estructural

Nietzsche considera que el mecanismo de producción de los juicios morales defendido por la concepción metafísica de los valores resulta sumamente erróneo: este mecanismo parte de la oposición placer/displacer, por lo que no reconoce la retroalimentación efectuada entre ambas instancias, así como desconoce el subsuelo afectivo que trabaja debajo de cada juicio moral (2006 407-408, 594-596).

Dicho mecanismo conforma un juicio generalizador en tanto que supone que el acto de un individuo –un acto realizado una única y exclusiva ocasión–, define de manera esencial su modo de ser. Lo cual significa que si estamos en presencia de un acto que evaluamos puede dañarnos, ya sea de manera física, psicológica o como disminución de nuestro sentimiento de poder, entonces consideraremos que el agente de ese acto es un individuo totalmente malo: generalizamos un sólo caso como el modo de ser de un individuo con todo el mundo y consigo mismo, así como nos colocamos como “la medida del bien y del mal” (Nietzsche 2013 541). Incluso, tal vez debamos preguntarnos si ¿acaso no es este el mismo principio aplicado en nuestros prejuicios? Es decir, si ¿acaso no es este mecanismo el que se encuentra debajo de los juicios racistas, homófobos, xenófobos, clasistas y sexistas que se hace cada vez más presentes en nuestras sociedades actuales? Si es así, entonces Nietzsche nos estaría ofreciendo las herramientas epistémicas para desmontar estas posturas desde el plano mental, aunque eso rebasa el propósito de nuestro estudio.

La “conciencia” [*Bewusstsein*], en este sentido, opera (1) presenciando un acto; luego, (2) intuitivamente juzga el acto apoyada de una tabla de valor objetiva; para, por último, (3) concluir si la acción es aprobable o condenable basándose en dicha tabla de valor (Dries 2015 31). A este mecanismo, Nietzsche opone la siguiente interpretación: 1) existe una acción que por largo tiempo ha sido valorada de una determinada manera y que será heredada y adquirida por otros individuos que juzgarán dicha acción según los parámetros heredados; 2) la “conciencia” [*Bewusstsein*], al presenciar ese acto (por ejemplo, el robo de una manzana por alguien que está hambriento), considerará que dicha acción forma parte de una valoración previa a ese acto, es decir, cree en la existencia de un valor objetivo e independiente desde el que puede juzgarse; por último, 3) la “conciencia” [*Bewusstsein*] condena o no dicha acción (en este sentido, condena el robo de la manzana y define permanentemente el modo de ser de ese individuo como un ladrón, es decir, como un individuo malo, a pesar de que se trate de un incidente de una única ocasión) (Dries 2015 31-33):

> A lo que parece, los sentimientos morales se transmiten al percibir los niños en los adultos fuertes inclinaciones o aversiones ante determinadas acciones, inclinaciones y aversions que ellos *imitan*, siendo, como son, de nacimiento monos de imitación; más adelante, cuando se encuentran en la vida con esos afectos en que se les ha adiestrado y que tan bien han practicado consideran que es una cuestión de decoro añadirle una explicación, alguna motivación concreta que justifique dichas inclinaciones y aversiones (Nietzsche 2014 508).

Por ello, Nietzsche concluye que “solemos ser toda la vida bufones de juicios a los que de niños nos habituamos, en el modo como juzgamos a nuestros congéneres (su espíritu, categoría, moralidad, lo que tienen de ejemplar o de reprobable) y creemos necesario acatar sus juicios de valor” (2014 542). Que la moral haya sido descrita anteriormente como un mero obedecer y como una semiótica de los afectos se entiende mejor ahora bajo la luz de estos elementos, pues nos muestra que el sentir y pensar de una época –los signos a través de los que se expresa una moral– se heredan como una norma que ha de obedecerse para formar parte de la comunidad.

Con esto, Nietzsche rebate el supuesto predominio de la “conciencia” [*Bewusstsein*] como fuente de nuestra vida mental, haciendo de los comportamientos “incorporados” [*einverleibt*][2] un

[2] *Einverleibung* es uno de los conceptos más importantes dentro del abanico conceptual de Nietzsche. El término puede

ámbito de mayor preponderancia en nuestra agencia, esto al punto de observar en la "conciencia" [*Bewusstsein*] un elemento "superficial" [*überflüssig*]:

> El problema de la conciencia [*Bewusstsein*] (más correctamente: el del volverse consciente) sólo se nos presenta cuando comenzamos a comprender en qué medida podríamos prescindir de ella: y en ese comienzo de comprensión nos coloca ahora la fisiología y la historia animal (las que por lo tanto han necesitado dos siglos para alcanzar la anticipadora sospecha de *Leibniz*). En efecto, podríamos pensar, sentir, querer, recordar, podríamos asimismo «actuar» en todos los sentidos de la palabra: y sin embargo todo eso no necesitaría «entrarnos en la conciencia»» [. . .]. La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viera en el espejo: tal como aún ahora efectivamente la mayor parte de esa vida se desarrolla en nosotros sin ese reflejo –, incluso nuestra vida pensante, sintiente, volitiva, por muy ofensivo que esto le suene a un filósofo pasado. *¿Para qué* en general conciencia [*Bewusstsein*] si en cuanto a lo principal es *superflua [überflüssig]*? (2014 868).

El siguiente nivel en la crítica a la moral está conformado por la crítica al orden moral del mundo –a la concepción realista-objetivista–, la cual tiene como finalidad refutar la idea de un "fundamento" [*Grund*] del mundo y la existencia al poner en entredicho la predominancia del yo en todas sus dimensiones, asunto que ya hemos mencionado como crítica al estatuto metafísico de la conciencia. Sin embargo, este nivel de crítica no es sino el reverso del nivel histórico-cultural, constituye propiamente el objeto de crítica de este último, convirtiendo una postura meramente historicista en una crítica radical a la metafísica. Por consiguiente, el problema se ubica en el núcleo mismo de la moral, en las relaciones que establecen los valores al interior de una misma moral. Este nivel de la crítica a la moral lo llamaremos: *nivel del entrecruzamiento de los valores*, ya que –como habremos de mostrar a continuación– el tipo de relación que se suscita entre los valores conforma la principal dificultad para diferenciar claramente un valor de otro.

iii. Nivel del entrecruzamiento de los valores

Primeramente, debemos recordar una de las características principales de la concepción metafísica: los dualismos irreconciliables, basados en una supuesta clara diferenciación entre cada uno de los valores. La dificultad radica en un cuestionamiento: ¿qué tan clara es esa diferenciación?, ¿qué tan claro es el límite entre un valor positivo y un valor negativo o contravalor? Hemos mostrado que el límite es mínimo en tanto que la única diferencia entre uno y otro es una diferencia de grado (Nietzsche 1996b 143). Ahora bien, al carecer de fronteras definidas, los valores tienden a colisionar entre sí, de manera que nunca se es totalmente bueno ni totalmente malo (como quisiera la concepción metafísica) (Kouba 2009 105-107). Y esto sucede al interior de una determinada moral, va más allá de cualquier relativismo histórico o cultural; además, contradice el mecanismo pregonado por la filosofía metafísica bajo el que la conciencia establece sus juicios morales.

Para explicar el entrecruzamiento de los valores en una misma moral, Nietzsche se sirve de la siguiente tabla, donde, por un lado, los actos de la izquierda son moralmente buenos, opuestos a los de la derecha; aunque, por otro lado, estos últimos también son considerados en ciertas ocasiones como moralmente buenos, siendo reprobables los actos de la izquierda. Veamos:

---

traducirse literarmente como "hacerse cuerpo", lo cual destaca el importante papel que juega el "cuerpo" [Leib] en la constitución de nuestras "vivencias" [*Erlebnisse*] como "gran razón" [*grosse Vernunft*] frente al estatuto metafísico de la razón (2006 211-212).

El hombre bueno

1. el que cumple con sus obligaciones legales	pero también 1. sigue a su corazón
2. el valiente	2. el indulgente, conciliador
3. el que se domina a sí mismo	3. el que tiene buen carácter, de natural
4. el respetuoso	4. el amigo de la verdad
5. el devoto	5. el que obedece a sí mismo
6. el distinguido, noble	6. el que no desprecia
	7. el que está deseoso de luchar
7. el bondadoso	y vencer siempre el contrario
	se califica también bueno (2008 859)

Tal vez el ejemplo más claro de esta “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] de los valores sea el caso de Antígona, quien conscientemente se sabe tensada entre cada una de las tablas de valor. Pues, como ciudadana –como “buena mujer”– Antígona debe obedecer las leyes de la *pólis* y negarse a enterrar a su hermano Polinices, quien atacó su propia ciudad y se convirtió así en un traidor; no obstante, como hermana del fallecido –como “buena mujer”– ella debe obedecer las leyes divinas de los lazos familiares y sepultar adecuadamente a su hermano (cfr. Sófocles 2000). Por consiguiente, Antígona no puede ser una “buena mujer” de manera absoluta: con la obediencia exclusiva a una de las tablas de valor cae en la injusticia frente a cada una de las partes: si obedece las leyes de la ciudad actúa en contra de las leyes divinas; si obedece las leyes divinas actúa en contra de las leyes de la ciudad. En todos los casos, Antígona resulta un poco buena y un poco mala, pero nunca de manera absoluta (Nietzsche 2010 797).

A su vez, lo anterior nos muestra que el entrecruzamiento de los valores no conduce necesariamente hacia un “relativismo apático” o “inmovilismo”, ya que, en cambio, obliga al individuo a comprometerse con una de las tablas de valor, tal como hace Antígona. Por ello –y refiriéndonos a casos menos inquietantes–, Pavel Kouba también nos dice que el entrecruzamiento de los valores nos obliga a comprometernos con las diferentes posibilidades que se nos brindan, yendo así más allá del bien y del mal, los cuales, de ningún modo, resultan perennes e inmutables (2009 108).

El núcleo de cada moral, entonces, resulta “ambiguo” [*zweideutig*] e imposibilita la tarea de fundamentación de la misma, ya que los valores no pueden ser diferenciados de manera suficientemente clara. Es decir, la misma estructura de la moral impide su propia fundamentación.

Pero no debe pensarse que la tensión en la que nos coloca el entrecruzamiento de los valores supone un momento dialéctico que nos proyectará a una idea clara del bien y del mal, ya que esto sería un modo superficial de entender la crítica nietzscheana a la moral. Más bien, Nietzsche busca mostrarnos que, incluso encontrándonos en dos posiciones opuestas, cada una está dentro de la otra, cada una involucra un bien y un mal que no pueden superarse, pues son propios de cada juicio moral. El impulso a una superación dialéctica se ubica en el aspecto generalizador del mecanismo de los juicios morales de la “conciencia” [*Bewusstsein*], la necesidad de afirmar absolutamente: “él es bueno y nada más”, “él es malo y nada más”. Nos rehusamos a reconocer que algo de bien pueda existir en un criminal y que algo de mal en un santo. Nietzsche explica este hecho claramente en un importante fragmento de 1881, donde nos dice:

> En las acciones y en los caracteres más elogiables están presentes el asesinato, el robo, la crueldad, el fingimiento como elementos imprescindibles de la fuerza. En las acciones y caracteres más reprobables están presentes el amor (valoración y sobrevaloración de algo cuya posesión se desea) y la *benevolencia* (valoración de algo cuya posesión se disfruta y se desea conservar) Amor y crueldad no son opuestos: siempre se encuentran el uno junto a la otra en las naturalezas mejores y más sólidas. Los hombres no ven las dosis pequeñas y sublimadas, y por eso las niegan: niegan, p. ej., la crueldad del pensador, el amor del ladrón. O buscan nombres adecuados para todo lo que destaca en su ser y satisface su *gusto* (2008 779-780).

Para entender plenamente esta idea debemos preguntarnos de manera "honesta" [*redlich*]: ¿cuándo no hemos sentido que actuábamos bien y mal al mismo tiempo? ¿Cuándo no nos han inquietado nuestras acciones por el mero hecho de colocarnos en dos posiciones diferentes, aparentemente contrarias, pero moralmente aceptables según el momento y la situación? Por ejemplo, cuando guardamos un secreto: la fidelidad, un valor moralmente loable, nos obliga a guardar el secreto de un amigo que ha actuado a espaldas de otro; sin embargo, la misma fidelidad nos obliga a revelar el secreto al amigo que ha sido perjudicado. En ambos casos, la fidelidad nos hace actuar injustamente con las dos partes, ya que no podemos ser un fiel amigo si no guardamos el secreto, pero también si no lo revelamos.

Esta será una de las principales críticas al imperativo categórico de Kant: el carácter general e impersonal, ya que estos rasgos hacen que se pierda de vista los detalles de cada caso individual, por lo que el imperativo puede resultar contraproducente, como en los casos de Antígona o de la fidelidad. Además, el entrecruzamiento de los valores le permite a Nietzsche criticar posiciones que intentan revestir un acto moralmente negativo por medio de cierta bondad o misericordia, como es el caso de Platón en la *República* con la aceptación de la noble mentira, esto es, ocultar la verdad para no hacer sufrir a alguien (2008 83). Nietzsche, en este caso, no estaría criticando el mentir por piedad o cualquier otra intención, puesto que lo que le interesa criticar es que, a pesar de reconocer que los valores se entrecruzan, tendemos a ennoblecer actitudes valoradas negativamente, lo cual es un acto de absoluta "deshonestidad" [*Unredlichkeit*], no sólo hacia los otros, sino principalmente hacia nosotros mismos. Así, cuando debemos actuar de una manera reprobable decimos que lo hacemos por buenas razones, guiados por el bien; luego, sentimos malestar por nuestra acción, sentimos culpa por nuestro acto, a pesar de que ese malestar proviene de nuestra creencia en la existencia objetiva e independiente de los valores, no de nuestros actos como tal.

A partir de lo anterior podemos distinguir ciertos subniveles dentro del entrecruzamiento de los valores, siendo el primero de ellos la falta de *diferenciación* entre los valores, es decir, el hecho de que en una misma tabla de valores existen actitudes que pueden ser consideradas buenas y malas al mismo tiempo, como en el caso de Antígona. Luego, tenemos un subnivel *contrario*, donde un mismo valor, considerado moralmente aceptable, nos coloca en una situación de injusticia en la que no podemos ser totalmente buenos o malos, se trata del caso de la fidelidad. Posteriormente, tendríamos un subnivel caracterizado por la falta de claridad sobre la "procedencia" [*Herkunft*] de un valor, esto es, un desconocimiento sobre la *clasificación* exacta de los valores, desconocimiento que parte de una creencia básica: suponer que todo valor moral encomiable proviene de un afecto "bueno" y, por tanto, trae consigo consecuencias favorables para la vida del ser humano.

La fundamentación de la moral, según Nietzsche, ha coincidido en una tesis fundamental, una tesis que representa la "piedra filosofal" buscada por todos los maestros de la ética, a saber: "no dañar a nadie, antes bien ayudar" (2012b 144). Principalmente será contra Schopenhauer que se dirigirá esta crítica, ya que, junto con Rousseau, Schopenhauer es de los primeros filósofos que hacen de la compasión el fundamento de toda ética (2011b 31-32; Villar Ezcurra 2008 48); sin embargo, Nietzsche también se dirige contra todos aquellos que creen que la finalidad del ser humano reside en la felicidad como forma de liberación del sufrimiento, aunque especialmente se dirige contra aquellos que suponen un origen benévolo de la moral.

Esta es una posición que se despliega a lo largo de la historia de la filosofía moral, se considera que debe existir una tendencia hacia el bien guiada por las pasiones o la razón, una posición que intenta resaltar ciertas caracterísitcas altruistas en el ser humano, de modo que toda forma de egoísmo atenta directamente contra esa tendencia. El egoísmo, pues, es antitético a toda forma de vida moral. Incluso las teorías que observan en el egoísmo un rasgo distintivo de lo humano, terminan por condenarlo y por apostar por formas de gobierno que contengan ese modo de ser depredador del ser humano. La forma más conocida es la concepción hobbesiana: "el hombre es un auténtico lobo para el hombre" (Hobbes 2000 33-34), quien justamente condena ese rasgo en el ser humano.

Nietzsche, en cambio, se reconoce cercano a una tradición que se extiende desde Tucídides

a Maquiavelo (2013 164-166), una perspectiva realista de las relaciones humanas que no toma al ser humano por aquello que *debe-ser*, sino más bien por *como-es*, oponiéndose así a todas las posturas que suponen una inclinación natural en él hacia el bien, entendido éste como bien frente a los otros, no como bien únicamente personal. Y, para Nietzsche, los genealogistas ingleses son los principales representantes de esta última posición, ya que la mayoría de ellos ubican la “procedencia” [*Herkunft*] de la moral en actitudes altruistas que nacen de afectos como la simpatía o la fraternidad, antes que de actitudes egoístas impulsadas por el miedo o la rapiña (2011b 29-31).

Visto de este modo podemos clasificar ambas posturas bajo la oposición altruismo/egoísmo, por lo menos desde la perspectiva de aquellos que suponen una tendencia natural hacia el bien, pues, siguiendo a Nietzsche, la oposición resulta falsa en tanto que nunca ha existido una postura egoísta como tal. Para explicar esto necesitamos recordar uno de los sentidos bajo los que es aprehendida la moral: como obediencia, como temor al castigo (Nietzsche 2014 540; Nietzsche 2014 493-495; Nietzsche 2011b 103-106). Sin embargo, ¿por qué los individuos aceptan sin demasiada resistencia la autoridad de la moral?

Por una parte, el nacer dentro de una sociedad determinada nos predispone a obedecer de manera cuasi natural la tradición en la que se enmarcan todas las costumbres que, precisamente, determinan esa sociedad. Heredamos y adquirimos una forma de pensar, de sentir e incluso de hablar tanto del mundo externo como de nuestro mundo propio; carecemos, al nacer y durante el resto de nuestra existencia, de toda individualidad auténtica, ya que, a pesar de que consideremos que existen diferentes nociones sobre lo valioso o lo justo (Nietzsche 2012b 215-217), nociones que responden únicamente a la “identidad del yo” (Nussbaum 2018 39), lo valioso y lo justo para cada uno sólo es posible sobre la base aprehendida del pensar, el sentir y el hablar. Por ello, el bueno, el virtuoso, es aquel que “incorpora” [*einverleibt*] más fuertemente la moral, aquel que comete los sacrificios más difíciles de realizar (Nietzsche 2014 493-495). El individuo, como tal, no es ni bueno ni malo, sino moral o inmoral, obediente o no. Las virtudes, en este sentido, no son sino una forma de sometimiento de la propia individualidad: la virtud del amor al prójimo, del hombre trabajador, del humilde, del autosacrificio, del desinterés, son actitudes que la sociedad alaba y alienta, pero en el fondo cada una de ellas actúa como una forma de autonegación de la propia individualidad:

> Si tienes una virtud, una virtud real, entera [. . .] – ¡entonces eres su *víctima*! ¡Pero precisamente por eso el vecino alaba tu virtud! Se alaba al joven que se «ha matado trabajando», porque se juzga: «¡Para el conjunto de la sociedad incluso la pérdida del mejor individuo no es más que un pequeño sacrificio! ¡Es una pena que sea necesario el sacrificio! ¡Pero mucho peor es que el individuo piense de otro modo y le dé más importancia a su conservación y su desarrollo que a su trabajo al servicio de la sociedad!» Y así se compadece a ese joven no por él mismo, sino porque con su muerte la sociedad ha perdido un *instrumento* entregado y sin consideración consigo mismo – lo que se llama una «buena persona». (Nietzsche 2014 751).

Visto así ninguna ética o filosofía moral ha resultado benéfica para el desarrollo de la propia individualidad, puesto que ninguna ha tenido al individuo como centro gravitatorio de los valores, por el contrario, el individuo ha sido quien ha gravitado alrededor de valores externos e impersonales; el individuo ha sacrificado su propia realización por ser virtuoso, porque se le enseñó que, en el fondo, se trataba de una misma meta, por ejemplo: si él quería poseer riquezas, entonces las alcanzaría por medio del trabajo duro, pero la relación entre una y otra es más compleja de lo que normalmente se enseña, de aquí que la virtud del trabajo termine por enajenar tanto al individuo como al trabajo mismo. Por consiguiente, la producción de una individualidad auténtica conlleva toda una forma de “reaprender” [*umlernen*] y un “sentir de otra manera” [*umfühlen*] (Nietzsche 2014 541-542).

Por otra parte, la aceptación de las costumbres no sólo depende de la educación, ya que podría pensarse que llegando a una edad adulta el individuo puede optar por rechazar la autoridad de

la tradición. Lo cual, sin embargo, no es muy común. Más bien, elegimos preservar dentro de nosotros la forma tradicional de valorar porque nos asusta el hacernos cargo de nosotros mismos, nos aterra tener que establecer nuevos juicios de valor desde nuestra interioridad, preferimos abandonar nuestra individualidad, transferirla para que los otros sean quienes se encarguen de nosotros (Nietzsche 2014 542). Ciertamente creamos una suerte de "yo sustitutorio" proyectado en los demás, un mundo que gira alrededor de nuestras carencias y miedos, que si bien nos conduce hacia el altruismo, como forma de renuncia a nuestro egoísmo, parte de un primer impulso egoísta, aunque un tipo de egoísmo negativo que, al no poder hacerse cargo de sí mismo, renuncia y se entrega a múltiples sustituciones del yo (Kouba 2009 110-111).

Vivimos en un mundo habitado por "fantasmas del ego" que quieren creer en su "realidad efectiva" [*Wirklichkeit*], que se convencen de existir, a pesar de que nunca hayan hecho algo para afirmar su existencia. Vivimos –dice Nietzsche–: "el uno en la cabeza del otro, y ésta a su vez en otras cabezas: ¡un extraño mundo de fantasmas, que sabe con todo ofrecer una impresión tan realista!" (2014 543). Pero el mundo propiamente moral en el que vivimos también es un mundo habitado por el miedo, cuyo comienzo se encuentra en el miedo provocado tanto por la tradición como por el temor de llegar a ser lo que debemos ser (2012b 163-1662). Por tanto, el ser humano no posee una inclinación natural hacia el bien, un instinto altruista originario; el ser humano tiende hacia el bien impulsado por el miedo: el hombre es bueno porque teme.

Por estas razones, la moral como un proyecto que conduzca la vida humana, se vuelve imposible, no sólo por los mecanismos de los que se vale para dirigir la conducta de los seres humanos, sino también porque carece de los fundamentos que puedan explicar la acción humana desde un ámbito que supere la "ambigüedad" [*Zweideutigkeit*] de los valores y doten de los elementos para precisamente conducir la vida humana en pro de su propio bienestar.

4. Consideraciones finales

La crítica de Nietzsche a la moral, desplegada en tres niveles (*histórico-cultural, funcional-estructural y entrecruzamiento*), hacen que el inmoralismo resultante sea más una posición sobre la imposibilidad de fundamentación de la moral desde la óptica de la "filosofía metafísica" [*metaphysche Philosophie*], que un simple anarquismo contra el orden moral. Ambos aparecen en la crítica nietzscheana, pero el último surge del primero, del análisis exhaustivo sobre los valores y su modo de ser, así como del análisis de los mecanismos que intervienen en la producción de la acción (cuerpo/conciencia) y de la puesta en entredicho de la predominancia del pensamiento consciente, ese que se organiza en la forma "yo pienso": "Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen «certezas inmediatas», por ejemplo, «yo pienso» [*Ich denke*], o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, «yo quiero» [*Ich will*]: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograse captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto «cosa en sí», y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento" (Nietzsche 2012b 46-48).

Para Nietzsche, la invención del "yo" [*ich*] no es otra cosa que un medio por el cual se asegura la convivencia humana o, mejor dicho, la obediencia, al asignar responsabilidades y culpas a los individuos con base en una supuesta, clara, distinta y objetiva tabla de valores. Revisar la historia de esa invención –dirá Nietzsche en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*– es: "cabalmente la larga historia de la procedencia [*Herkunft*] de la *responsabilidad.* Aquella tarea de criar un animal al que le sea *lícito* hacer promesas [. . .]. El ingente trabajo de lo que yo he llamado "eticidad de la costumbre" [*Sittlichkeit der Sitte*] – el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano [. . .]" (2011b 85-86).

Si consideramos que en su sentido más general la responsabilidad implica el reconocimiento de un determinado acto por parte de un agente, un acto en el que se identifican al mismo tiempo una voluntad libre y un agente susceptible de ser valorado bueno o malo; entonces, el análisis de la estructura de la acción nos permitiría reconocer y discernir cuando alguien actúa en contra de nosotros por intención, por accidente o por involuntariedad, lo cual nos facilita, en algunos casos,

dotar de cierto grado de responsabilidad al ofensor, y con él, cierto grado de culpa y castigo. No obstante, como hemos intentando destacar, para Nietzsche el reconocimiento de la responsabilidad por esta vía resulta imposible. No sólo se parte de una falsa creencia sobre la estructura de la acción, como identificación entre el acto, la voluntad libre y el agente, sino que se parte de un absoluto desconocimiento de las implicaciones de la misma responsabilidad. Nietzsche sostiene que nuestra “conciencia” [*Bewusstsein*], nuestro “yo” [*Ich*] o aquello que se suele entender como un agente único e idéntico, no es más que el último y más “superficial” [*überflüssig*] escalafón de una arquitectónica de la racionalidad mucho más profunda, determinante, inconsciente y desconocida para nosotros, la cual se ubica en la “gran razón” [*grosse Vernunft*] que es el “cuerpo” [*Leib*] (2014 868-869).

Nietzsche abre un complejo cuestionamiento sobre la posibilidad de designar responsabilidad a los individuos, ya que al criticar los fundamentos externos (metafísicos) e internos (estructurales) de la moral, al mostrar la “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] intrínseca de cada valor, al disolver el “yo” [*Ich*] como fuente generadora de nuestras acciones y al destacar el “origen” [*Herkunft*] inmoral de la moral en el temor y la obediencia, caemos en una profunda indeterminación moral, en la imposibilidad de asignar cualquier responsabilidad: “este ser [el ser humano] tampoco puede ser responsable, por ser una consecuencia entera y absolutamente necesaria, y derivar de elementos e influjos de cosas pasadas y presentes; por tanto, que al hombre no puede hacérsele responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de sus efectos” (1996a 68).

Esto forzosamente nos obliga a preguntarnos ¿cómo Nietzsche resuelve el problema que ha abierto? ¿Cómo resuelve este problema de indeterminación, de “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] moral? ¿Propone algún modo de entender la responsabilidad de nuestros actos más allá de la concepción metafísica? O ¿acaso se satisface únicamente con ese inmoralismo infantil del que tanto ha sido acusado? Sin embargo, la respuesta a estas preguntas excede el espacio de estas páginas, aunque encontramos ciertos atisbos en la inclinación nietzscheana hacia un modo de ser “honesto” [*redlich*] con nostros mismos y con el mundo, una actitud que nos conduzca más allá de la mera obediencia ciega a la moral, pero también más allá de las débiles posturas relativistas y escépcticas que nos alejan del compromiso con nostros mismos, que nos alejan de una auténtica libertad. La posible respuesta a estos problemas se encuentra en una *ética de la autenticidad* como la alternativa nietzscheana a esa indeterminación moral. Para conducirnos por esta vía, Nietzsche nos deja un indicio: “*¿Cuál es el sello de la libertad conseguida?* – No avergonzarse más ante sí mismo” (2014 828).

Referencias bibliográficas

- Daigle, Christine. “Nietzsche‘s notion of embodied self: proto-phenomenology at work?”. *Nietzsche-Studien* 40 (2011): 226-243.
- De Santiago Guervós, Luis Enrique. “La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo y su obra”. *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, ed. Paulina Rivero Weber. Ciudad de México: FCE, 2016. 33-55.
- Dries, Manuel. “How hard is it to create values?” *Nietzsche-Studien*. 44/1 (2015). 30-43.
- ——-. *La microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1992.
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- Gerhardt, Volker. “The body, the Self, and the Ego”. *A companion to Nietzsche, ed. Keith Ansell Pearson. UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006. 273-296.*
- *Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1989.*
- *Hobbes, Thomas. De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.*
- *Heidegger, Martin. Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica». Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada: Editorial Comares, 2008.*
- *Heidegger, Martin. Nietzsche I. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino,*

2000.
- *Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization". European Journal of Philosophy 13/1 (2005): 226-243.*
- *Kouba, Pavel. El mundo según Nietzsche. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Barcelona: Herder, 2009.*
- *Leiter, Brian. Nietzsche on Morality. USA/Canada: Routledge, 2002.*
- *Lemm, Vanessa. "Verdad, incorporación y probidad [Redlichkeit] en Nietzsche". Estudios Nietzsche 15 (2015): 63-81.*
- *Nietzsche, Friedrich. Humano, demasiado humano I. Un libro para espíritus libres. Traducción de Alfredo Brotons. Introducción de Manuel Barrios. AKAL: Madrid, 1996a.*
- *——-. Humano, demasiado humano II. Un libro para espíritus libres. Traducción de Alfredo Brotons. Introducción de Manuel Barrios. AKAL: Madrid, 1996b.*
- *——-. Crespúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2013.*
- *——-. El nacimiento de la tragedia. O: Grecia el pesimismo. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012a.*
- *——-. Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012b.*
- *——-. Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011a.*
- *——-. La genealogía de la moral. Un escrito polémico. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011b.*
- *——-. Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.*
- *——-. Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882). [Nachgelassene Fragmente (1875-1882)] Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.*
- *——-. Fragmentos Póstumos. Volumen III* (1882-1885). [*Nachgelassene Fragmente (1882-1885)*] Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- *——-. Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889).* [*Nachgelassene Fragmente (1885-1889)*]. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Linares. Madrid: Tecnos, 2006.
- Nussbaum, C. Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia.* Traducción de Víctor Altamirano. México: FCE, 2018.
- Platón. *República – Parménides Teeteto.* Traducciones y notas de Conrrado Eggers Lan. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos. Barcelona: Gredos, 2008.
- Piazzesi, Chiara. "El hombre: animal que venera, animal que desconfía. Historia natural de la moral y de las pasiones en la obra de Nietzsche". *Estudios Nietzsche* 13 (2013): 53-72.
- Strong, B. Tracy. "La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia". *Nietzsche y el devenir de la vida,* ed. Vanessa Lemm. Chile: FCE, 2014. 25-39.
- Sófocles. "Antígona". En: Sófocles. *Tragedias. (Áyax – Antígona – Edipo Rey – Electra – Edipo en Colono).* Introducciones de Jorgue Bergua Cavero. Traducción y notas de Assela Alamillo. Gredos: Madrid, 2000.
- Villar Ezcurra, Alicia. "La ambivalencia de la compasión". En: García-Baró, Miguel; Villar Ezcurra, Alicia. [coords.]. *Pensar la compasión* (19-72). Madrid: Universidad Pontifica Comillas de Madrid, 2008.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 71-85
Recibido: 15/08/2022 Aceptado: 29/10/2022

La memoria y las costumbres. Nietzsche, Kafka y lo animal

The memory and the customs. Nietzsche, Kafka, and the animal
Memória e costumes. Nietzsche, Kafka e o animal

Diego Díaz Hormazábal [*]
Universidad Diego Portales, Chile

Franco Casoni Henríquez [†]
Universidad de Chile, Chile

Resumen

Un informe para una academia y *Josefina la cantante* o *El pueblo de los ratones* son dos cuentos de Franz Kafka capaces de retratar el conflicto que Nietzsche examina en su *Genealogía de la moral* y en *Aurora*, entre la instauración de la memoria y la fuerza del olvido, la capacidad de establecer costumbres y la construcción de un presente. Así, en este artículo se buscará, primero, analizar el problema del establecimiento de las costumbres a través de la memoria en Nietzsche. Y, segundo, se indagará este asunto, junto al rol del olvido y la animalidad, en los cuentos de Kafka ya mencionados. De esta manera, la instauración de la memoria a través del ejercicio de nuevas costumbres y el olvido de la animalidad por parte de sus personajes, juegan un rol principal para pensar la relación entre la domesticación del animal que el humano es y las formas de olvido y memoria de los animales kafkianos. Asimismo, la contribución de este artículo radica en incorporar una reflexión filosófica al análisis literario, lo que permite mediar los cuentos de Kafka y la filosofía de las costumbres de Nietzsche, de manera transdisciplinaria.

Palabras clave: memoria, olvido, animal, costumbres.

Abstract

A Report to an Academy and *Josephine the Singer* or *The Mouse Folk* are two stories by Franz Kafka capable of portraying the conflict that Nietzsche describes on his *On Genealogy of Morals* and *Dawn*, between the establishment of memory and the force of forgetting, the capacity of establish customs and the build of a present. Thus, this article will analyze, first, the problem of the establishment of customs through memory in Nietzsche. And then, secondly, this problem will be analyzed in the Kafka's stories, taking in consideration the role of forgetting and the animality. In this way, the establishment of memory through the exercise of new customs and the forgetting of animality by its characters, play a main role in thinking about the relationship between the domestication of the animal that the human is and the forms of forgetting and memory of Kafkaesque animals. Therefore, the contribution of this article lies in incorporating a philosophical reflection to literary analysis, which allows mediating Kafka's stories and Nietzsche's philosophy of customs, in a transdisciplinary way.

Keywords: memory, forgetting, animal, customs.

Resumo

Um Relatório para uma Academia e *Josefina a Cantora* o *A Cidade do Rato* são duas histórias de Franz Kafka capazes de retratar o conflito que Nietzsche acredita em sua *Genealogia da Moral* e *Aurora*, entre o estabelecimento da memória e a força do esquecimento, a capacidade soberana de estabelecer costumes e construir um presente. Assim, este artigo buscará primeiramente, analisar o problema do estabelecimento dos costumes pela memória em Nietzsche. E então, em segundo lugar, esse problema será analisado, juntamente com o papel do esquecimento e a animalidade, nas histórias referidas de Kafka. Dessa forma, o estabelecimento da memória por meio do exercício de novos costumes e o esquecimento da animalidade por seus personagens, têm um papel preponderante para pensar a relação entre a domesticação do animal que é o humano e as formas de esquecimento e memória. de animais kafkianos. Portanto, a contribuição deste artigo está em incorporar uma reflexão filosófica à análise literária, que permite mediar os contos de Kafka e a filosofia dos costumes de Nietzsche, de forma transdisciplinar.

Palavras chave: memória, esquecido, animal, costumes.

DOI: 10.5281/zenodo.7559286

[*] Contacto: diego.diazh@mail.udp.cl Magíster en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político, y politólogo de la Universidad Diego Portales (Chile). Sus líneas de investigación se enmarcan en la filosofía política contemporánea.

[†] Contacto: franco.casoni@uchile.cl Magíster en Literatura y Magíster en curso en Teoría e Historia del Arte, ambos por la Universidad de Chile. Es docente del Centro de Lenguas y Culturas del Mundo de la Universidad de Chile.

CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Un punto inicial para zarpar hacia las tantas veces exploradas aguas nietzscheanas en torno al problema de los cuerpos animales y humanos puede encontrarse en una pregunta esencial que el filósofo realiza en su prólogo a *La Genealogía de la Moral*: "≪¿quiénes somos nosotros en realidad?≫ [. . .] Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos" (Nietzsche 2011 26). Esta afirmación puede considerarse como un ataque directo a la historia de la filosofía –y a los filósofos que le preceden–, la cual pavimentó durante siglos el camino hacia la unidad y univocidad del sujeto con la razón, en detrimento de lo que siempre se indicó como lo extraño o lo que tienta a la razón.

Si es que somos lo más lejano para nosotros mismos, una de las tareas nietzscheanas reside en dar cuenta de la procedencia de esta extrañeza de sí: ¿cómo es que llegamos a ser lo que somos? ¿De dónde provienen nuestras formas de vivir y de valorar? Para el Nietzsche de la *Genealogía*, la importancia de estas preguntas reside en criticar esos juicios de valor que son "bueno", "malo" y "malvado", es decir, adentrarse en los campos de la moral. Esto significa volver la mirada para encontrar puntos histórico-culturales bajo los cuales estas dinámicas valorativas aparecen como meras invenciones de humanos particulares, con intereses puntuales; nada de metafísica, todo reside en los cuerpos que hacen valorar ciertas costumbres por sobre otras.

A partir de esto, y desde el lugar que Kafka le otorga a lo animal dentro de sus historias, nos preguntamos por la importancia que las costumbres tienen dentro de su trabajo literario. Para poder definir y reconocer lo animal en su obra hay que descifrar su lugar dentro de lo humano, sus diferencias y el uso que este autor hace de estos conceptos en sus relatos. Es muy común cuando abrimos uno de sus libros notar que más de un título hace referencia al mundo animal o no humano. Basta con recordar las primeras palabras de su novela más famosa, *La Transformación*, para percatarnos de esto: "Cuando una mañana Gregor Samsa se despertó de unos sueños agitados, se encontró transformado en su cama en un bicho monstruoso" (Kafka 2016 19). Este hecho no solo genera extrañeza en el lector y en las expectativas que pueda tener. A su vez, presenta una realidad cuya mimesis es mediada por elementos extraños a nuestra cotidianidad humana, lo que también nos permite simpatizar y comprender a sus personajes y protagonistas.

Lo animal se propone como algo humanizado, algo cuyo comportamiento responde a nuestras costumbres, pero que sigue siendo extraño dentro de los relatos que se examinarán en este escrito. Así, se puede afirmar que la animalidad es un asunto central en la narrativa de Kafka, pues es el elemento que media la representación de costumbres humanas. Una manera de abordar este asunto es poniendo énfasis en el proceso por el cual se configura esta diferencia de lo animal con lo humano a partir de la instauración de memoria, y los puntos de encuentro entre ambos dentro de la escritura de Kafka. Considerando esto, los pasos a seguir en esta investigación serán, primero, analizar las causas y consecuencias del problema del establecimiento de las costumbres a través de la memoria en Nietzsche, particularmente, desde la *Genealogía de la moral* y *Aurora*. Y, segundo, se examinará este asunto a la luz de *Un informe para una academia* y *Josefina la cantante o El pueblo de los ratones*, para echar nueva luz al carácter animal de los relatos.

2. Nietzsche, la memoria, las costumbres

El punto de partida para pensar la problemática que cruza al animal, al humano y al establecimiento de su memoria se establecerá en las primeras páginas del Segundo Tratado de la *Genealogía de la moral*: "Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas* – ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?" (Nietzsche 2011 83). Tomémonos de esta última pregunta para descifrar esta cita. ¿Por qué criar un animal en el arte de prometer? Y no sólo prometer por el mero acto de hacerlo, sino que, en última instancia, que le tenga que ser *lícito*.

Pero antes de entrar de lleno a esta cita, se debe abordar esta cuestión retrocediendo un par de escalones. Nietzsche afirma que una de las características principales del animal es su capacidad de olvido en tanto facultad de inhibición, hipótesis que contraría a quienes la han considerado como una actitud inercial a lo largo de la historia. La importancia de esta facultad es atribuida debido a que funciona como mecanismo de *tabula rasa* de la conciencia, lo que permite el ingreso de nuevas formas de valorar y vivir: "éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*" (Nietzsche 2011 84).[1] A esta capacidad se le opone *por crianza* una facultad de memoria, la cual deja en suspenso al olvido. Este es el caso, por ejemplo, de hacer promesas, acto el cual, en palabras de Nietzsche:

> No es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez [. . .] es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte (Nietzsche 2011 84-85)

El punto que el autor intenta recalcar sobre esta descripción es que, en realidad, para poder afirmar que la memoria actúa de esta manera, o mejor, para haber llegado a la firme creencia de que el acto de prometer presupone el efectivo cumplimiento de la palabra acordada, los humanos debieron pasar por profundos y extenuantes procesos de regularización de las acciones: " [. . .] cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario,* poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete!" (Nietzsche 2011 85). Por lo tanto, Nietzsche nos está hablando de que, para que los humanos prometieran, se debió (y se debe aún) *enseñar* a prometer, es decir, en tanto que animales olvidadizos, se les debió *domesticar* desde un exterior: "Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla, y, en consecuencia, calculable" (Nietzsche 2011 86).

Entonces, para que los humanos lograran desarrollar la facultad de recordar, se tuvo que recurrir a variados condicionamientos –una preparación, tal como lo indica el autor– con el fin de volverlos predecibles, *igual entre iguales*. ¿Cómo es que esta memoria se impone? Esta pregunta se puede responder en dos niveles: En términos generales, Nietzsche nos indica que fue a través de las más crueles, terribles, siniestras *mnemotécnicas*: "«Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria» -este es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra" (Nietzsche 2011 88). Por tanto, estamos hablando de los procedimientos más impactantes que historiadores y antropólogos han presenciado y estudiado: sacrificios de primogénitos, mutilaciones y crueles rituales religiosos.

[1] Esta es una nueva perspectiva respecto a los años anteriores a la escritura de *La Genealogía de la Moral*, la cual Nietzsche toma en torno al rol de la cuestión del olvido en los problemas morales. En *Aurora*, libro publicado en 1881, seis años antes de la publicación de su *Genealogía*, nuestro filósofo se refería de la siguiente manera a esta cuestión: "Que haya olvido es algo que todavía no se ha demostrado; lo único que sabemos es que no está en nuestras manos el poder recordar. Y en ese vacío de poder hemos puesto de manera provisional el término ese de «olvido»: como si fuera una facultad más en la lista. Pero, a fin de cuentas, ¡qué es lo que está en nuestro poder! – si dicho término se halla en un vacío de nuestro poder, ¿no deberían estar los demás en algún hueco de *lo que sabemos acerca de nuestro poder*?" (Nietzsche 2017 126). Este parágrafo es interesante por dos motivos: primero, respecto al olvido, este sólo aparece como una negación de la memoria, no en la dimensión activa en que Nietzsche la presenta en *La Genealogía de la Moral*. Y segundo, es un punto interesante respecto al problema de recordar, por el hecho de afirmar que lo único que se puede saber es que la capacidad de recordar nos viene desde un exterior.

Por tanto, estamos en presencia de mnemotécnicas concretas del tipo ascéticas, las cuales, por un lado, convertían a individuos comunes en superiores, quienes, tras ejercicios de atrofia física y espiritual, se vuelven capaces de legislar e imponer nuevas costumbres al resto. Parte importante de la problemática de la crianza del animal humano reside en la crueldad y la violencia que conlleva la creación de costumbre, mediante una dinámica de imposición de una "moralidad de la costumbre" sobre el carácter olvidadizo del animal, a través de estos tábanos morales que son ciertas personas regidas por dichas costumbres, quienes utilizan mnemotécnicas para imprimir a fuego en el cuerpo del animal humano su moral, la cual no son otra cosa sino costumbres que los vuelven predecibles, calculables e *igual entre iguales*, es decir, cuerpos a disposición de la moralidad de la costumbre hegemónica.

Nietzsche desarrolla en mayor detalle esta dinámica de la costumbre: "Así pues, en un principio todo era moral, y quien pretendía ponerse por encima de ella debía convertirse en legislador, en curandero o en una especie de semidiós: es decir, tenía que *crear costumbre*, – ¡un asunto terrible y peligrosísimo! –" (Nietzsche 2017 56). De esta manera, la única posibilidad de ir más allá de la moral (es decir, de la costumbre) era crear una nueva costumbre, trabajo reservado, como podemos ver, a rangos superiores de determinadas sociedades.[2] Los ejemplos que entrega el autor sobre esta posibilidad de encargarse de la creación de moral son etnográficamente verificables: curanderos indígenas, *angekoks* groenlandeses, *pajés* brasileños y santos cristianos. Para que personas comunes pasaran a estas instancias más elevadas necesitaban transitar por una "doctrina secreta de artificios y de consejos dietéticos [. . .] un ayuno disparatado, continencia sexual prolongada, irse al desierto o subir a lo alto de una montaña" (Nietzsche 2017 61). Es decir, aquel que quisiera hacer moral, debía someter su cuerpo a las prácticas más terribles con el fin de seguir una tradición o comenzar una nueva costumbre.

Es momento de aclarar que estas prácticas, por más despreciables que hayan sido, fueron inevitables (y siguen siéndolo). Es más, fueron y son necesarias. Aquí es donde podemos comenzar a trazar una línea más visible entre el animal y el humano en la filosofía de la domesticación de Nietzsche. Siguiendo su argumento trazado en *Aurora*, el filósofo alemán afirma que, en realidad, las prácticas exigidas por las costumbres o la "moral social" que presenciamos, desde las sociedades arcaicas hasta las más "refinadas" de hoy, pueden encontrarse en el mundo animal. De hecho, el punto esencial es que su finalidad es la misma: "[tratar] de escapar de los perseguidores y verse favorecido en el rastreo de la caza" (Nietzsche 2017 72). Los animales, con el fin de sobrevivir a estas misiones, son capaces de cambiar de color para mimetizarse con su ambiente, hacerse los muertos, salpicar con líquido a su rival para ahuyentarlo o mutilarse a sí mismo. De la misma manera, los humanos son capaces de amoldarse a distintas instituciones, regímenes y costumbres de su época: "De igual modo se esconde el particular en la universalidad del concepto ≪hombre≫ o en la sociedad, o se amolda a príncipes, estamentos o clases, partidos, opiniones de la época o del entorno" (Nietzsche 2017 72-73). Todas estas son prácticas de seguridad, las cuales se ven reflejadas, para Nietzsche, en la instalación de la desconfianza y contención de las pasiones a través de su vigilancia.

Pero lo que para algunos son las costumbres más refinadas, más humanas, en realidad no son otra cosa sino *instinto animal*:

> El animal juzga los movimientos de sus amigos y de sus contrincantes, aprende de memoria sus peculiaridades, se prepara al respecto: contra los ejemplares de

[2] La fijación que Nietzsche tiene con defender los rangos elevados (aristocráticos) y alentar a desarrollar espíritus superiores dentro de su filosofía ha sido un tema de álgido debate entre los estudiosos de su filosofía. Véase esto en: *Nietzsche contra Democracy*(1999) de Frederick Appel; *Nietzsche's Machiavellian Politics* (2004) de Don Dombowsky; Nietzsche's Aristocratism Revisited (2008) de Thomas Fossen; *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (2013) de Vanessa Lemm; ¿Quién es el "señor" de Nietzsche? (2014) de Germán Cano. Es de suma importancia tomar en cuenta la apelación a figuras antiguas como la del curandero, el legislador y el semidiós en sus tareas de crear costumbre para entender de mejor manera, sobre todo en sus textos tardíos, su noción de "aristocratismo". Así, su interés también sobre figuras históricas radicales reside en la capacidad que tuvieron para destruir tradiciones de manera activa y fundar nuevas, antes que en las formas-ídolos en las que devinieron ciertos personajes. Esta nueva perspectiva será clave para sortear las lecturas de ese Nietzsche conservador y apologista del autoritarismo.

> determinadas especies abandona definitivamente la lucha, y sabe descubrir también la intención pacífica o conciliatoria en el acercamiento de ciertas especies de animales. El origen de la justicia, así como el de la prudencia, templanza y valentía, –en suma, de las que designamos con el nombre de *virtudes socráticas*, es *animal*: consecuencia de aquellos instintos que enseñan a buscar alimento y huir de los enemigos. Si pensamos ahora que lo único que ha hecho aún el más excelente de los hombres es elevar y refinar el *tipo* de alimento y la noción de lo que para él es hostil, no resultará ilegítimo calificar de «animal» el fenómeno entero de la moralidad (Nietzsche 2017 73-74).

El problema que devela esta última afirmación reside en una dinámica antropocéntrica que los humanos llevamos defendiendo por siglos: separar nuestro actuar del animal, poniéndolo por encima de estos.[3] Y bajo esta misma lógica, los humanos se han visto y tratado entre ellos como han visto y tratado a los animales: amansándolos, domesticándolos, criándolos bajo las técnicas más crueles, a fin de generar un beneficio personal de escasa utilidad. Para Nietzsche, una de estas ha sido la culpa, mnemotécnica que analiza a lo largo de su *Genealogía de la Moral*, dándonos claves para aseverar que, por desgracia, esta no ha sido sólo grabada en los espíritus, sino que también en los cuerpos, tal como se le marca al ganado con fierros calientes; es una costumbre que implica alma y cuerpo. Estas mnemotécnicas físicas son *marcas* por parte de los legisladores y curanderos dirigidas a los demás humanos con el fin de obligarlos a ser morales, es decir, a ajustarse a la costumbre: Nietzsche destaca la lapidación, el descuartizamiento, hervir criminales en aceite o desollarlos, entre otros. Así es como también se desarrolla la más cruel de las culpas: su forma *interiorizada*. Los animales-humanos terminan por ser forzados a recordar y prometer, por dominar sus afectos "tan poco civilizados", "tan bestiales". El olvido que caracteriza a los animales libres ha sido borrado; el animal ha sido civilizado, y con ello se les entregó la razón y los "buenos modales": "Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!" (Nietzsche 2011 90).

Frente a toda esta decadencia llamada humanidad, la cual se ha puesto por encima del animal humano y no humano, la cual ha llevado a cabo su domesticación a través de la imposición de una moralidad de la costumbre mediante las técnicas más despiadadas, Nietzsche no pierde la esperanza. Sabe que esta dinámica de crianza, tal como se dijo más arriba, es inevitable, en tanto que forma parte de un mecanismo de seguridad propio del animal: "cualquier costumbre es mejor que no tener costumbres" (Nietzsche 2017 64). Por lo tanto, el punto que el caminante de Sils-María quiere destacar –y que se vuelve un pilar de su filosofía– reside en la siguiente afirmación: "Moral es algo que se llega a ser –¡no algo que se sea!– [. . .] en sí mismo, nada tiene moral" (Nietzsche 2017 133). Al parecer, el problema no reside en las costumbres en sí mismas, sino desde dónde proviene el dictamen moral y cuáles son las formas de valorar que dicha moral presupone. Esto lo reafirma en el aforismo 101 de *Aurora*, cuando cuestiona la pasividad con la que recibimos las costumbres: "Adoptar una creencia simplemente porque es costumbre, –eso supone: ¡ser deshonesto, cobarde, perezoso! – ¿serían, entonces, deshonestidad, cobardía y pereza los requisitos de la moralidad?" (Nietzsche 2017 134).

Dos son las formas en que el autor indica que se puede negar la moralidad: por un lado, se puede negar que la gente recurra a motivos morales para justificar su actuar, por lo tanto, eso supone afirmar el autoengaño que cada uno realiza a la hora de la acción. Por otro lado, también se puede negar que los juicios morales estén basados en verdades, lo que conlleva aceptar que la gente se mueva por motivaciones morales, pero, en última instancia, estos están errados: "Así pues, niego la moralidad del mismo modo que niego la alquimia, es decir, niego sus presupuestos

[3] Mónica Cragnolini (2016) es clara respecto al problema que Nietzsche denuncia frente a la domesticación del animal que somos: "[. . .] ante la caracterización del 'animal racional' de la tradición, Nietzsche plurifica los modos de ser 'animal' del hombre. Frente al animal como 'fijación de los instintos', o regularidad, Nietzsche señala que quien necesita regularidad es el hombre, el modo de ser humano. Si lo animal (en tanto lo viviente) es devenir, 'ser hombre' implica limitar ese devenir, regularizándolo. Por ello el hombre es el 'animal que calcula'. Si es así, 'ser hombre' es también 'ser sacrificador'" (Cragnolini 67).

[. . .] niego también la inmoralidad: *no* el que haya un sinnúmero de personas que se *sientan* inmorales, si no el que haya una razón de *verdad* para sentirse así" (Nietzsche 2017 135). Este aforismo es sumamente esclarecedor respecto al proyecto crítico nietzscheano, porque lo que se está negando no es el hecho mismo de la existencia del sentimiento culposo, sino el fundamento de ese afecto. El problema no es que existan actos que todos podamos considerar deplorables, desde el sacerdote hasta el revolucionario, sino que está en creer que este nos está dado, desde un principio, como algo a lo cual debemos decir que no, porque la tradición así lo ha dicho desde el inicio de los tiempos.

Esto lo afirma a lo largo del mismo aforismo, pero acompañado de una reveladora nueva forma: "No niego, como es obvio –suponiendo que no esté loco– que muchas de las acciones que se llaman inmorales son algo que haya que evitar y contra lo que luchar; ni tampoco, que haya que practicar y que promover muchas de las que se llaman morales, –lo que quiero decir es que tanto lo uno como lo otro lo hago *por razones diferentes de las habidas hasta ahora*" (Nietzsche 2017 136). Este es un llamado a *reaprender*, a atacar la moralidad de la costumbre con el propósito de *llegar a sentir de otra manera*[4]; no es una lucha contra la moral por una cuestión de hegemonía espiritual, sino para volver a escucharnos a nosotros mismos y desde ahí crear nuestras propias leyes. Nietzsche está declarándole la guerra a la domesticación del animal que somos, a favor de retomar la soberanía de nuestros cuerpos. Está llamando a volver a olvidar las viejas tradiciones, tan crueles costumbres que nos han marcado a fuego.

Ejercitarse en nuevas formas-de-vida conlleva, inevitablemente, redefinir valores que la modernidad ya ha defendido. Esto no quiere decir que la libertad o la autonomía deben ser superadas, sino más bien que deben repensarse y defenderse por otros motivos y, por lo tanto, bajo otros métodos. La gran salud nietzscheana, *nuestra* libertad y autonomía, *nuestra* salud animal, no es la que han defendido los humanos, *demasiado humanos*. Cuando Nietzsche (2018b) nos llama a *hacerse cuerpo con el saber y hacerlo instintivo*, tal como los animales, quienes conocen en sus cuerpos a la perfección el bosque en el que viven, intuyen-saben dónde cazar, cuándo huir, en quien confiar, en quien no. Uno debe volver instintivo este conocimiento, ¿de qué manera?, adquiriendo la gran salud continuamente, es decir, llevar a cabo una dietética animal. Esto es así porque, para nuestro filósofo, esta se ve expuesta sin cesar, y cómo no, si el desierto del nihilismo siempre está avanzando, por lo que uno se ve en la obligación de ejercitarse constantemente para conseguirla.

Nietzsche es capaz de entrar y salir del telar de las costumbres porque en su filosofía afirmativa no necesita (o, siendo coherentes con nuestros postulados, sabe que no puede) abandonar el término "moral", ni tampoco el de "alma", "espíritu", "aristocracia" para plantear su gran salud. Esto se debe a que necesita de ellos, porque son los términos en los que nos hemos entendido en cuanto humanos por siglos. Esto no es lo que le preocupa a Nietzsche, sino la forma en que estos términos han sido valorados, los motivos por los cuales se han utilizado y las consecuencias que estos, cooptados de mala fe, han provocado en los cuerpos de quien los habite: la supremacía de costumbres nihilistas, es decir, prácticas que niegan el cuerpo, niegan la vida y, por lo tanto, niegan *nuestro* mundo.

El mundo que nos concierne es este mundo, en el cual desplegamos nuestros afectos, en el cual nos vemos cruzados por ellos, y parte de vivir en él requiere entender que no podemos salir de la camisa de deberes, de nuestra condición de *enredados en las costumbres* (Sloterdijk 2012). Por lo mismo es que la Moral debe dejar de ser entendida con esa mayúscula y debemos pasar a entenderla como una miríada de morales, costumbres que nos ha heredado la tradición. Y, en

[4] Ansell-Pearson y Bamford (2021) afirman que un argumento fundamental de Nietzsche en *Aurora*para hacer un llamado a *sentir de otra manera*reside en una revaloración del concepto mismo de moral: "Nietzsche points out that once we become 'free of morality' –as a result of our minds becoming less and less narrow and inhibited by customary morality– then morality, in the sense of what has become 'inherited, handed down, instinctual acting in accordance with so-called moral feeling', will decline" (Ansell-Pearson y Bamford 4). De esta manera, liberarse de la moralidad significa, en realidad, transvalorar su sentido, vivirla de otra manera. Virtudes como la moderación o la justicia, desde una nueva perspectiva, lejos de la moralidad de la costumbre, serán nuevamente valoradas, pero por motivos que provengan de nosotros mismos, desde nuestros cuerpos.

tanto que moral, el punto nietzscheano reside en que debemos jugar el juego de la construcción de nuevas costumbres. Si, tal como dice Nietzsche (2011), la Tierra es el *astro ascético* por excelencia, es porque él mejor que nadie entendió el valor animal de ejercitarse en costumbres a la hora de crear, reafirmar o destruir formas de vida particulares.

3. Los animales de Kafka. Costumbre y olvido

El problema de las costumbres y la moral de Nietzsche aparece retratado de manera ejemplar en *Un informe para una academia*. Este punto abre una nueva posibilidad de descifrar qué es lo animal en Kafka y su importancia como motivo recurrente en las temáticas de sus relatos. En la misma línea de este cuento, se analizará *Josefina la cantante o El pueblo de los ratones*, obra que se hace cargo de lo animal y las costumbres desde el problema de la representación de lo no humano y el silencio. Para estos análisis se leerá la idea de lo animal y el establecimiento de costumbres y el olvido como ejes centrales en nuestra propuesta, pues permiten descifrar a la luz de la filosofía nietzscheana las estrategias con que Kafka retrata esta temática dentro de un mundo humano. A manera de antesala, proponemos la siguiente pregunta: ¿De qué manera la filosofía de las costumbres de Nietzsche se ve reflejada en los cuentos *Un informe para una academia* y *Josefina la cantante o El pueblo de los ratones*?

La idea de la extrañeza propone un quiebre frente a una normalidad ya establecida. Esta sensación aparece como una diferencia entre dos maneras de habitar el mundo: lo humano y lo animal. Sin embargo, existen puntos en común que podemos identificar inicialmente entre estos dos conceptos. Siguiendo a Nietzsche (2011) en la *Genealogía de la Moral*, se propone al ser humano como un animal enfermo debido a su condición indeterminable y mutable, pero también este mismo problema lo llevaba a ser curioso, innovador. Esta idea será crucial para continuar nuestro análisis de lo animal en Kafka, pues no separa de manera binaria lo humano de lo animal, sino que contiene una condición dentro de la otra. También esta noción propone lo humano como una posibilidad de nueva domesticación, es decir, de mutabilidad y de cambio, pero también de certezas y establecimiento de costumbres. Esta característica es lo primero que podemos observar en *Un informe para una academia,* al abrir la narración con un ejercicio de memoria:

> Ilustrísimos señores académicos: Es para mí un honor que me hayan invitado a presentar a esta academia un informe sobre mi anterior vida de simio. En este sentido no puedo, por desgracia, atender a su invitación. Casi cinco años me separan de mi existencia simiesca, un período quizá breve si se mide por el calendario, pero infinitamente largo para recorrerlo al galope, como lo he hecho yo, acompañado a trechos por magníficas personas, consejos, aplausos y música orquestal, pero en el fondo solo, ya que todo el acompañamiento se mantenía –para seguir con la imagen– lejos de la barrera (Kafka 2014a 209).

Donde aparece la historicidad del ser humano, desaparece la animalidad del mono que ahora tiene nombre propio: Rotpeter. De hecho, podemos entender el relato y reconocerlo aun cuando se supone fue redactado por un animal. Esto abre aún más el problema de lo animal hacia lo humano, ya que este ejercicio de rememorar es hacer presente lo aprendido, es contarse a sí mismo su propia (nueva) historia, es el reflejo de la cristalización de su nueva costumbre adquirida. El animal puede escribir porque dejó de serlo y replica la costumbre humana de la escritura y del habla, es decir, lleva al ejercicio su propia domesticación. En este primer momento, el olvido de lo animal se presenta como algo afirmativo, pues facilita la supervivencia de nuestro protagonista mono, pero esto va tomando otra connotación si seguimos analizando el relato.

El ejercicio del repetir y recordar es, a su vez, (el ejercicio de) la apertura de una herida. Rotpeter no solo está marcado físicamente por la bala que lo hirió al momento de ser capturado (de ahí su nuevo nombre, Pedro el Rojo en español), sino que también lleva la macula de la culpa

y del establecimiento de sus nuevas costumbres: la memoria. Esta herida más profunda que la marca en Rotpeter, es el resultado de una instauración violenta de memoria que expulsa la animalidad del mono y le otorga la apertura al mundo de las costumbres humanas. Considerando esto, el tono de Rotpeter no es triunfante o ilustrado, sino que melancólico. Cada vez que avanza el relato, Rotpeter recuerda el violento proceso al que fue sometido para volverse humano (hacerlo o morir); su propio nombre es encargado de recordarle esto. La animalidad perdida, condición necesaria para su humanidad, es una herida que se quedará *marcado a fuego* en su rostro.

En el tercer tratado de *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche (2011) le llama al ser humano el *maestro de la autodestrucción*. Esta condición apunta al proceso por el cual se crean las costumbres y las cuales refinan –o dan la ilusión de refinar– el ejercicio de la moral y del aprendizaje:

> Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la auto tortura, también durante milenios, de ese animal que nosotros somos: en esto tenemos nuestra más prolongada ejercitación, acaso nuestra capacidad de artistas, y en todo caso nuestro refinamiento, nuestra perversión del gusto (Nietzsche 2011 137).

Por otro lado, Rotpeter es capaz de ver las contradicciones de este proceso de instauración de memoria al cual se somete para sobrevivir. No sentimos la animalidad del mono cuando leemos el relato porque lo reconocemos como un humano, un académico, es decir, un estudioso que cultiva el pensamiento y se dedica al aprendizaje y enseñanza. Es tal el nivel de ejercitación que tiene este personaje en las costumbres humanas que puede reflexionar con una profundidad mayor que sus colegas académicos sobre lo frágil e ilusoria de esta condición. Rotpeter, incluso, es capaz de tomar cierta distancia de las costumbres –que no solo lo marcaron a él–, para dar cuenta de un sistema generalizado de domesticación de la animalidad del ser humano:

> Hablando con franqueza -y por más que me guste elegir imágenes para estas cosas-, hablando con toda franqueza: su condición simiesca, señores míos, en la medida en que ustedes puedan tener algo semejante en su pasado, no les puede resultar más lejana que a mí la mía. Pese a lo cual le cosquillea en el talón a todo el que camina aquí en la tierra: al pequeño chimpancé tanto como al gran Aquiles (Kafka 2014a 210).

Un punto importante por señalar de la cita anterior es la cercanía y la lejanía que propone Rotpeter en relación con la animalidad. Estas dos nociones abren más que nunca la herida de la exigencia de la repetición de la costumbre instaurada, al poner de manifiesto el proceso que lo hace humano. Lo curioso de esto es que Rotpeter está consciente de la distancia y de la imposibilidad de volver atrás. No puede reaprender a ser mono porque la memoria, justamente, se ejercita desde la violencia de la costumbre; desde la manera particular, humana, demasiado humana de concebir al sujeto. En este punto vemos una distancia entre la connotación afirmativa del olvido en Nietzsche y el establecimiento de costumbres presente en *Informa para una Academia*. Si Rotpeter olvida sus costumbres humanas este volvería a convertirse en un mono, cuya experiencia originaria le trajo ser cazado, marcado y domesticado.

Ahora, la lejanía que siente Rotpeter también tiene que ver con la intensidad que se percibe en la marca de la memoria. Esta herida como hemos expuesto es esta marca a fuego, la presencia ardiente de lo sucedido. No es lo mismo la perdida de lo animal que la ausencia de lo animal. Siguiendo a LaCapra (2005) en *Trauma, Ausencia, Perdida*, no se puede perder lo que nunca se tuvo, es decir, la ausencia implica para este pensador la privación de un absoluto que no se debe fetichizar (LaCapra 71).[5] En Kafka la lejanía aparece como una pérdida y una distancia que reconoce lo animal desde lo humano. Esta característica del aprendizaje puede verse como la

[5] LaCapra hace una lectura de la perdida y la ausencia desde las nociones de presencia y donación de Martín Heidegger. El permitir presencia mediante un desocultamiento consiste en la donación del ser, es decir, el ser cuando realiza su

capacidad de recordar y, por lo tanto, de hacer historia. Por su parte, lo animal que se encuentra lejano es el olvido o la capacidad para desaprender, solo que en el caso de Rotpeter esto es imposible en la vida humana que lleva.

El problema del olvido y su relación con lo animal aparece retratado de manera única en el prólogo de la *Segunda Consideración Intempestiva* de Nietzsche (1999) el cual relaciona el olvido y la labor que tiene este en entregar felicidad a sus practicantes:

> Ver esto se le hace al hombre duro, porque él precisamente se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo, fija celosamente su mirada en su Felicidad. Porque él, en el fondo, únicamente quiere esto: vivir sin hartazgo y sin dolores como el animal, aunque lo quiera, sin embargo, en vano, porque no lo quiere tal y como lo quiere éste. Así el hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu Felicidad y únicamente me miras? El animal quiere responderle y decirle: esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir. Entonces, también se olvidó de esta respuesta y calló, de modo que el hombre se quedó asombrado (Nietzsche 1999 40).

La idea del olvidar se encuentra presente a lo largo de todo *Un informe para una academia*, considerando que este texto comienza como un ejercicio de memoria. Se abre con un gesto del recordar o hacer historia. La lejanía es también en este sentido el olvido, el cual, dentro de su distancia, siempre acompañará a Rotpeter como el sustrato necesario desde el cual olvida activamente su condición de mono y aprende a ser humano. Esto no quiere decir que Rotpeter cuando era un mono decide olvidar su condición simiesca, sino que al tomar conciencia de su antigua condición simiesca, Rotpeter se reconoce como humano ya al momento de serlo; lo mono es el otro, lo animal que mediante la ejercitación de las costumbres se mantiene alejado. Para que el ser humano pueda vivir de manera histórica tiene que ubicarse en un presente. Este presente se construye con la crianza y el ejercicio de las costumbres (sean propias, ajenas, dañinas o liberadoras).

Existe un olvido activo, aquel del animal, y uno pasivo, como una *vis inertiae*, una fuerza inercial (Nietzsche 2011 83). Solo olvidando lo aprendido el ser humano puede desplazar o librarse del malestar que causa la herida de las costumbres. La distancia que permite el olvidar de manera activa es algo positivo pues permite ver en perspectiva, es decir, abandonando las formas morales de pensamiento que dañan el ánimo del ser humano. Deleuze (1998) en su texto, *Nietzsche y la Filosofía*, comenta esto en relación con los tipos de fuerzas reactivas que Nietzsche propone a partir de lo consciente y lo inconsciente:

> Todavía hay que separar los dos sistemas o las dos especies de fuerzas reactivas. Todavía hay que impedir que las trazas invadan la conciencia. Una fuerza activa, distinta y delegada debe apoyar la conciencia y reconstituir en cada instante su frescura, su fluidez, su elemento químico móvil y ligero. Esta facultad activa supraconciente es la facultad del olvido. El error de la filosofia consistió en tratar el olvido como una determinación negativa, sin descubrir su carácter activo y positivo (. . .) De lo que se puede deducir inmediatamente que ninguna felicidad, ninguna serenidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún goce del estado presente podrían existir sin la facultad del olvido (Deleuze 159-160).

El componente voluntario del olvido apunta a una capacidad que funciona con una labor de mantenimiento para la vida. El olvido es necesario para que exista una puesta en marcha, y con esto Nietzsche apunta a la creación de un presente como un espacio que viene desde un ayer, pero es capaz de interactuar desde un ahora al generar una distancia, o un nuevo lugar.

donación es a su vez ocultado. Todo proceso de donación, de permitir presencia también implica un ocultamiento. La donación del ser es una retención y un retiro de sí mismo. Lo dado en este proceso de ocultamiento-desocultamiento/permitir presencia, Heidegger (2017) lo llama lo destinado. Para más información sobre esto consultar *Tiempo y Ser*.

El habitar olvidando todo –recordando el ejemplo de *La Segunda Consideración Intempestiva*–, tiene que ver con una libertad del habitar el mundo sin ninguna herida (imaginemos la vida que pudo tener Rotpeter sin haber sido cazado). Si bien Nietzsche propone que la moral es una costumbre que se origina en los instintos animales de supervivencia y alimentación, a diferencia del ser humano el animal es un ser a-histórico: "Así vive el animal de manera no histórica (*unhistorisch*), pues se aparta del tiempo de modo similar a un número que no deja como resto ninguna fracción fantástica y aparece completa y absolutamente como lo que es, pues no puede ser otra cosa que sincero" (Nietzsche 1999 41). La presencia del pasado o de una historia es lo que impulsa a la condición humana a moverse. El animal trae consigo lo efímero del instante, un fragmento del tiempo que solo vive mientras perdura porque no le interesa echar raíces en el presente. Pero en el caso de *Informe para una Academia*, el olvido es ambivalente para Rotpeter. Nuestro protagonista sabe que olvidó su condición simiesca en la medida en que se establece la costumbre humana en él, pero solo es capaz de percatarse de lo olvidado cuando se encuentra sumido en medio de este sistema de hábitos. En este sentido, Rotpeter vive sumido en la incapacidad de olvidar sus nuevas costumbres, esta es la consecuencia de la domesticación de su memoria animal, y su posterior ejercitación en la memoria humana, calculadora, *igual a sí misma*.

Al final del relato, Rotpeter confiesa a sus espectadores –y a los lectores– que mantiene conductas animales, pero en la privacidad de su casa y siempre luego de largas jornadas de sociabilización humana:

> Si echo una ojeada retrospectiva a mi evolución y a lo que ha sido su objetivo hasta ahora, no me quejo ni me declaro satisfecho. Las manos en los bolsillos del pantalón, la botella de vino sobre la mesa, estoy entre acostado y sentado en una mecedora y miro por la ventana. Si viene una visita la recibo como es debido. Mi empresario está en el recibidor; cuando toco el timbre, viene y escucha lo que tengo que decirle. Por la noche casi siempre hay función, y mis éxitos son difícilmente superables. Cuando vuelvo a casa a una hora avanzada, después de un banquete, de una reunión científica o de alguna agradable tertulia, me espera una pequeña chimpancé semiamaestrada con la que paso un rato entrañable a la usanza simiesca. De día no quiero verla, ya que tiene en la mirada esa locura propia del animal confuso y amaestrado; yo soy el único que me doy cuenta y no puedo soportarlo (Kafka 2014a 219).

En los relatos animales de Kafka, las costumbres humanas son ineludibles. No se puede salir de esa *camisa de fuerza social* para mantener la extrañeza de la condición animal en el relato, ya que este es el instante desde donde florecen los instintos o lo extraño. A partir de este gesto, Kafka rompe nuestra expectativa de lectura determinada por la costumbre y el horizonte de expectativas que tenemos en el relato.[6] Con estos breves destellos de lo extraño se toma distancia de nuestras propias costumbres y aparece un otro cuya humanidad es amenazada por la animalidad o por nuestra propia fuerza del olvido al cuestionar las costumbres humanas. La marca de Rotpeter pasa a ser la crianza que llevan sus pares y los lectores del relato. El problema de la domesticación escapa de su individualidad y se vuelve colectivo.

Para Deleuze y Guattari (1978), en *Kafka, por una literatura menor*, existen diferentes características que hacen de una literatura como menor y que se relacionan con lo que sucede la recepción que podríamos tener de Rotpeter los lectores. Lo *menor* de la literatura no tiene que ver con una jerarquía de cualquier tipo, sino con el lugar y los procedimientos que utiliza ésta en la enunciación. En un primer momento, Deleuze y Guattari la definen como una literatura de minorías, es decir, lo que tiene que ver con el abandono o la ausencia del poder. Hay diferentes características que se le atribuyen a esta idea, pero la que nos interesa para la animalidad en

[6] La idea del horizonte de expectativas fue planteada por el teórico de la recepción, Hans Robert Jauss (1976) en *La historia de la literatura como provocación*. Esta idea nos dice que un lector juega un rol activo a la hora de interpretar un texto, pues este tiene expectativas -determinadas por su contexto histórico- que se enfrentan a lo contenido en el texto.

Informe para una Academia es el carácter colectivo de la literatura menor. Al respecto, los autores comentan lo siguiente:

> La tercera característica consiste en que todo adquiere un valor colectivo. En efecto, precisamente porque en una literatura menor no abunda el talento, por eso no se dan las condiciones para una enunciación individualizada, que sería la enunciación de tal o cual "maestro", y que por lo tanto podría estar separada de la enunciación colectiva. Y así esta situación de escasez de talento resulta de hecho benéfica; y permite la creación de algo diferente a una literatura de maestros: lo que el escritor dice totalmente solo se vuelve una acción colectiva, y lo que dice o hace es necesariamente político. Incluso si otros no están de acuerdo. El campo político ha contaminado cualquier enunciado. Pero aún más, precisamente porque la conciencia colectiva o nacional se encuentra "a menudo inactiva en la vida pública y siempre en dispersión" sucede que la literatura es la encargada de este papel y de esta función de enunciación colectiva e incluso revolucionaria: es la literatura la que produce una solidaridad activa, a pesar del escepticismo (. . .) esta misma situación lo coloca aún mas en la posibilidad de expresar otra comunidad potencial, de forjar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad, como el perro de "las investigaciones" que recurre en su soledad, a otra ciencia" (Deleuze y Guattari 31).

El problema de las costumbres y el olvido en Kafka, puede ser también un punto de partida para pensar en nuevas representaciones lejos de lo humano. La extrañeza de lo animal aporta a esto con un quiebre inicial entre los lectores. Pensar en el relato de Rotpeter es mirarnos a nosotros mismos, pues la marca de las costumbres no siempre se lleva en la cara. Kafka, al hacer de un mono un académico, nos llama a re imaginar las certezas que la sociedad establece en la realidad. Una literatura menor rompe con nuestra expectativa en la medida en que inserta lo extraño o lo nuevo y nos mueve hacia lo desconocido. Quizás el ejemplo más extremo de esto en Kafka es lo que sucede con *Josefina la cantante* o *El pueblo de ratones*.

Es imposible leer el relato de Josefina sin detenerse en el sin sentido que colma el texto. Incluso, su brevedad solo potencia la fugacidad de lo retratado. En palabras simples, este es el cuento de Josefina, una cantante. Sin embargo, la narración no la realiza Josefina, sino que una voz testigo de su espectáculo, la cual, a partir del canto de ella, reflexiona sobre su pueblo. La contradicción aparece en la medida en que el mundo de Josefina va apareciendo. Ya desde los primeros momentos evidenciamos esto en la incomprensión del canto de Josefina entre sus pares: "En círculos íntimos nos confesamos sin tapujos que, como canto, el de Josefina no tiene nada excepcional. Aunque ¿será realmente un canto? Pese a no ser nada musicales tenemos tradiciones de canto; en los tiempos antiguos de nuestro pueblo existía el canto; hay leyendas que hablan de ello, y hasta se han conservado canciones que, por cierto, ya nadie puede cantar" (Kafka 2014b 249). En esta cita aparece la extrañeza determinada por el sinsentido ¿Cómo el narrador sabe de estas canciones si ya nadie las puede cantar? Esta afirmación cuestiona la naturaleza de este pueblo espectador y también la condición de cantante que trae consigo Josefina (ella puede cantar para nosotros, pero su público es incapaz de escuchar el canto). Lo que nos entrega el texto no termina por ser arrebatado o negado; el cuento se narra mediante el ejercicio del olvido de las costumbres, o la interrupción de lo extraño.

Por otro lado, el relato nos entrega otra pista para descifrar la extrañeza de este pueblo: el silbido, lenguaje hablado por ellos: "¿Será realmente un canto? ¿No será solo un silbido? Y si es que silbar sabemos todos, es la habilidad propiamente dicha de nuestro pueblo o, mejor dicho, no es una habilidad, sino una manifestación vital característica" (Kafka 2014b 249). A diferencia del lenguaje que estamos utilizando para descifrar el texto, sus personajes no manejan los mismos códigos que nosotros. Esta distancia es incluso mayor de lo que puede anticiparse, porque el sin sentido aparece cuando el silbido se presenta como una conducta innata, una expresión vital. Lo artístico del canto se contrapone con los instintos y la costumbre: la expectativa que uno puede tener sobre la labor de un cantante es desbordada por el sin sentido no humano.

El aparecer de la narración se hace a través del silbido, pero nosotros la leemos en lenguaje y códigos humanos. Esto nos hace eco al conocido poema de Juan Luis Martínez presente en *La nueva Novela*: "Los pájaros cantan en pajarístico, / pero los escuchamos en español. / (El español es una lengua opaca, / con un gran número de palabras fantasmas;/ el pajarístico es una lengua transparente y sin palabras)" (Martínez 89). Lo que sucede con el canto de Josefina y el silbido de sus espectadores es similar al pajarístico de Juan Luis Martínez. Es por esto por lo que el título del cuento se convierte en algo tan importante; no es lo mismo leer el cuento con *Josefina la cantante* como título, que *El pueblo de los ratones*. Si bien el título de un cuento se considera un paratexto, este sigue formando parte del texto completo a la hora de leerlo. La expectativa se subvierte mediante las costumbres asociadas al canto; esto es una cantante y su público. Es aquí cuando aparece el silbido o la amenaza del olvido.

Cuando vemos a Josefina y a sus espectadores vemos también la animalidad en su estado más innato y fugaz hecho texto. El olvido innato -o pasivo- que Nietzsche atribuye a los animales termina por tomarse todo el texto en la forma de un silbido. No basta con que el público de Josefina no entienda el cantar de la artista, sino que también es necesario que este desplazamiento de las costumbres se haga desde nuestra vereda. Ahora, como plantea Nietzsche (2018a) en *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*, solo es posible el olvido en la medida en que el hombre abandona la prisión de sus creencias. Esto tiene que ver con el reconocer una existencia y una experiencia diferente de la humana y por ende, tomar una distancia de la costumbre y mirar hacia nuevos horizontes:

> Solo a través del olvido de aquel mundo primitivo de metáforas, solo a través del endurecimiento e inmovilización de una originaria masa de imágenes en fluida ebullición que rebosa desde la capacidad primigenia de la fantasía humana, solo a través de la invencible creencia en que *este* sol, *esta* ventana, *esta mesa* son una verdad en sí, en suma, solo a través de que el hombre se olvida como sujeto artísticamente creador, vive el con alguna tranquilidad, seguridad y consecuencia; si el pudiera salir solo por un instante de entre las paredes de la prisión de esta creencia, entonces, se acabaría de inmediato su autoconciencia. A él le cuesta un gran esfuerzo admitir que el insecto o el pájaro perciban un mundo totalmente distinto al del hombre y que carezca completamente de sentido la pregunta de cuál de ambas percepciones del mundo sea la correcta (. . .) (Nietzsche 2018a 27-28).

La diferencia entre el comportamiento humano y no humano está determinada por la forma en que este último memoriza. El olvido del animal impide que podamos leer las costumbres del pueblo de *Josefina la cantante* desde nuestras costumbres y juicios morales. La sofisticación de los instintos y la creación de una moral estaría determinada por la dimensión histórica de lo humano.

En *Josefina la cantante* sucede que se intenta imponer una costumbre humana a un gesto animal. Este ejercicio hace aparecer el problema del olvido y la condición a-histórica de lo animal. El relato tiene la gentileza de hacer presente este problema nietzscheano del olvido, la narración cierra con un gesto a esto:

> Lo de Josefina tiene que ir cuesta abajo. Pronto llegará el momento en que su último silbido resuene y enmudezca. Ella es un pequeño episodio en la historia eterna de nuestro pueblo, y el pueblo sabrá superar su perdida. No nos resultará nada fácil; ¿cómo podremos convocar asambleas en medio de un mutismo total? Aunque ¿no eran éstas ya mudas con Josefina? Su silbido real, ¿era acaso mucho más fuerte y vivaz que el recuerdo de él tenemos? ¿No será más bien que el pueblo, en su sabiduría, colocó el canto de Josefina para evitar así que se perdiera? Tal vez nuestra privación no llegue a ser muy grande, pero el caso es que Josefina, redimida de los padecimientos terrenales -que en su opinión están, sin embargo, hechos para los elegidos-, se acabará perdiendo feliz entre la ingente multitud de los héroes de nuestro pueblo y, como no cultivamos

> la historia, será pronto olvidada en una redención cada vez más grande, al igual que todos sus hermanos (Kafka 2014b 267).

La desaparición de Josefina conlleva la desaparición de su nombre. Perfectamente puede atribuirse este evento al fenómeno del olvido. Este comienza cuando se ha perdido algo, y cuando la pérdida llega, la costumbre es desplazada dejando el lienzo en blanco de la animalidad. Se pierde la racionalidad de los hechos cuando dejamos de interpretar lo animal en base a lo humano. Maurice Blanchot (2006), en su libro *De Kafka a Kafka*, comenta sobre el acto de nombrar algo y la relación que se establece entre el acto y lo nombrado. Para el autor, cuando nombramos algo nos hacemos dueños de esto. Pero las cosas que no podemos nombrar, las que se encuentran en silencio o que escapan al lenguaje, generan incertidumbre:

> El lenguaje es a la vez tranquilizador e inquietante. Cuando hablamos, nos hacemos amos de las cosas con una facilidad que nos satisface. [. . .] La palabra es la facilidad y la seguridad de la vida. Con un objeto sin nombre no sabemos hacer nada. El ser primitivo sabe que la posesión de las palabras le da el dominio de las cosas, pero las relaciones entre las palabras y el mundo son para él tan completas que el manejo del lenguaje sigue siendo tan difícil y tan peligroso como el contacto con los seres: el nombre no ha salido de la cosa, es su interior mostrado peligrosamente a la luz y que sin embargo sigue siendo la intimidad oculta de la cosa; esta en consecuencia no fue nombrada aún (Blanchot 43).

La cita anterior nos permite vislumbrar los alcances de lo descrito en el cuento de Josefina. La incapacidad para retratar la experiencia de los ratones puede verse como el olvido que acontece al final, pero que permea todo el texto con la incertidumbre. La idea de cantante, colonia o pueblo, son conceptos que intentan esclarecer la escena de *Josefina la cantante*, pero, en última instancia, son el reflejo de la violencia de la apropiación del animal por el lenguaje humano; es el callejón sin salida de la costumbre impuesta. Este relato pudo haber sido un instante en una colonia de ratones y Josefina solo una rata más de la escena. La historia solo tiene lógica, al igual que en *Un informe para una Academia* cuando se le impone una costumbre *demasiado humana* y hacemos a los animales comportarse como aquellos. El olvido inherente a lo animal es humanizado mediante las costumbres en los relatos de Kafka y una vez sucedido esto, la capacidad para liberarse del comportamiento humano se torna en una acción activa (recordemos el doble movimiento de Rotpeter y su simia semiamaestrada). Es esto también lo que Nietzsche propone en el olvido activo o el reaprender. La animalidad funciona como sustrato para que el ser humano pueda olvidar de manera activa, volver a aprender y liberarse de la infelicidad inherente a la domesticación humana.

4. Consideraciones finales

A modo de revisión, este escrito se propuso, en primer lugar, agrupar el trabajo genealógico que Nietzsche llevó a cabo a la hora de analizar, desde diferentes perspectivas, la problemática de la domesticación animal. Para esto, fue fundamental rescatar desde *Aurora* el concepto "moralidad de la costumbre", mediante el cual se pudo establecer una especie de lente para entender sus presupuestos reflejados en la *Genealogía*, principalmente, las causas y consecuencias de la cruel imposición de la moral y las tradiciones desde un grupo pequeño de sabios y legisladores, hacia un grupo más amplio de población. En segundo lugar, dar cuenta de cómo la violenta instauración de memoria conlleva, a su vez, un proceso de olvido de ciertas costumbres, y el establecimiento de unas nuevas. Y, en tercer lugar, postular cómo estas técnicas pueden verse retratadas en los cuentos de Kafka *Un informe para una academia* y *Josefina la cantante*.

En el caso del primero, la instauración de la memoria a través del ejercicio de nuevas costumbres por parte de Rotpeter, quien tuvo que imitar los movimientos humanos –civilizarse,

domesticarse; imprimirse a sí mismo una memoria, olvidando al animal que era– para poder escapar, primero de la jaula del barco que lo había capturado, y luego del zoológico una vez pisada tierra firme. En el caso del segundo, el olvido animal se opone a las expectativas que un lector puede encontrar en el cuento. Narra algo que escapa de las costumbres humanas. Un lector desatendido buscaría encontrar la lógica humana en las relaciones que los ratones tienen. Las costumbres humanas nos llevan a habitar el mundo de una forma histórica, es decir, de forma en que la memoria establece costumbres duraderas a largo plazo, y se mueve dentro de los parámetros de la razón. Los ratones, en relación con Josefina, nos muestran la fragilidad de la memoria en que estos animales viven. Desde una perspectiva nietzscheana, el objetivo no es denunciar las violentas prácticas de establecimiento de cierta memoria (el caso de Rotpeter), sino que busca develar la construcción de dichas relaciones en que la memoria y olvido están en juego, en que las múltiples formas que puede tomar la vida, ya sea humano o animal, rebose y sea exaltada desde la repetición de nuevas costumbres, desde nuevos ejercicios de memoria y olvido, instauradas de manera activa, no negada, reprimida ni obligadas a ser olvidadas.

Para Nietzsche, la filosofía es una *consecuencia* de los cuerpos, en tanto cuerpo que piensa, cuerpo que escribe y cuerpo que valora; la filosofía se hace *desde* los cuerpos. A la pregunta "¿De qué trata la filosofía?" nos lanza una respuesta que, sin apresurarnos, podríamos considerar un faro dentro de las penumbras y pesadumbres de la así llamada *historia de la filosofía*: "En todo el filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la *verdad*, sino de algo diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida" (Nietzsche 2018b 52). Y que la filosofía trate *de la vida*, no refiere a esos cuerpos que se aproximan a esta desde un registro cosificador sistemático, tal como lo hace el humano calculador bajo su costumbre. Según Nietzsche, las vidas que proceden así tienen *las vísceras congeladas*. En cambio, la vida de la que sí trata la filosofía es aquella a través de la cual *parimos* nuestros pensamientos, con todo lo que conlleva ese acto, es decir, *desde nuestro dolor*, *sangre*, *pasión*, *tormento* y *corazón*. El cuerpo, así, es el núcleo del filosofar: "Vivir –eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no *podemos* actuar de otra manera" (Nietzsche 2018b 53). Por lo tanto, vivir es afirmar que los cuerpos están cruzados por dolencias y represiones, poderío y aciertos, luces y heridas; filosofar es tener el cuerpo atravesado por costumbres, es vivir el cuerpo como un campo de batalla entre la tradición y la búsqueda de nuevas formas de vivir. Es así como el animal-otro y el animal que somos lidia, constantemente, con los múltiples conflictos entre la violenta instauración exterior de una memoria de ciertas costumbres y la lucha por olvidarlas de manera activa. Es la lucha entre las fuerzas que rechazan la vida y las que buscan afirmarlas.

Referencias bibliográficas

- Appel, Frederick. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- Ansell-Pearson, K. y Bamford, R. *Nietzsche's Dawn. Philosophy, Ethics and the Passion of Knowledge*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2021.
- Blanchot, Maurice. *De Kafka a Kafka*. Trad. Jorge Ferreiro. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Cano, Germán. "¿Quién es el "señor" de Nietzsche?". *Nietzsche y el devenir de la vida*, Vanessa Lemm (Ed.). Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2014, 269-290.
- Cragnolini, Mónica. *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Kafka. Por una literatura menor*. México D. F.: Ediciones Era, 1978.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Dombowsky, Don. *Nietzsche's Macchiavellian Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Fossen, Thomas. "Nietzsche's Aristocratism Revisited". *Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, ed. Herman Siemens y Vasti Roodt. Berlin: de Gruyter, 2008, 299-318.

- Heidegger, Martin. "Tiempo y Ser". *Filosofía, ciencia y técnica*, trad. Francisco Soler Grima y María Teresa Poupin Oissel. Santiago de Chile: Universitaria, 2017, 171-191.
- Jauss, Hans Robert. *La historia de la literatura como provocación.* Barcelona: Península, 1976.
- Kafka, Franz. "Un informe para una academia". *Ante la ley*, trad. Juan José del Solar. Buenos Aires: Debolsillo, 2014a, 209-220.
- –. "Josefina la cantante o El pueblo de los ratones". *Ante la ley*, trad. Juan José del Solar. Buenos Aires: Debolsillo, 2014b, 248-267.
- –. *La Transformación*. España: Debolsillo, 2016.
- LaCapra, Dominick. "Trauma, ausencia, pérdida". *Escribir la historia, escribir el trauma*, trad. Elena Marengo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, 65-129.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo.* Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Martínez, Juan Luis. *La nueva novela*. Santiago: Edición Archivo, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2017.
- –. "Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral". *Verdad* y *mentira*. Trad. José Jara. Valparaíso: Ediciones UV, 2018a, 17-34.
- –. *La ciencia jovial*. Trad. José Jara. Valparaíso: Ediciones UV, 2018b.
- –. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011.
- –. *Segunda Consideración intempestiva*. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-textos, 2012.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 86-102
Recibido: 15/08/2022 Aceptado: 28/10/2022

La transvaloración nietzscheana de la decadencia cultural en la primeras *Consideraciones Intempestivas*

The Nietzschean transvaluation of cultural decadence in first *Untimely Meditations*

A transvaloração nietzscheana da decadência cultural nas primeiras *Considerações Intempestivas*

Juan Pablo Sabino*
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

A partir de la categoría de transvaloración que Nietzsche propone en su obra madura, se ofrece una lectura interpretativa sobre las primeras *Consideraciones Intempestivas.* En ella se busca patentizar cómo el autor va distanciándose de las diferentes posiciones teóricas en las que fue formado transvalorándolas en nuevos sentidos interpretativos y en ello deja trazada una tarea estético-política. Dicho análisis se focaliza en la problemática de la decadencia cultural planteada desde sus primeras obras que luego se vinculará con la noción de nihilismo. Las reflexiones en torno a Strauss, a la educación, a la historia como ciencia permiten detectar el inicio de un proceso de distanciamiento, separación y/o desasimiento de la figura del camello que a su vez implica un proceso de transvaloración que lo llevará a Nietzsche a crear la figura de los espíritus libres. En este sentido, este trabajo evidencia cómo desde los primeros escritos nietzscheanos pueden encontrase las huellas de un itinerario intelectual se propone volver a pensar los fundamentos, las formas y los contenidos que se legitiman y distribuyen en la cultura de su tiempo promoviendo la creación de nuevos modos de vivir-con.

Palabras clave: decadencia, transvaloración, cultura, nihilismo

Abstract

Starting from the category of transvaluation that Nietzsche proposes in his mature work, an interpretive reading is offered on the first *Untimely Meditations.* It seeks to make clear how the author is distancing himself from the different theoretical positions in which he was formed, transvaluing them in new interpretive senses and in this he leaves traced an aesthetic-political task. This analysis focuses on the problem of cultural decadence raised from his first works that will later be linked to the notion of nihilism. The reflections around Strauss, education, and history as a science allow us to detect the beginning of a process of distancing, separation and/or detachment from the figure of the camel, which in turn implies a process of transvaluation that will lead to Nietzsche to create the figure of free spirits. In this sense, this work evidence how, from the first Nietzschean writings, traces of an intellectual itinerary can be found that proposes to rethink the foundations, forms, and contents that are legitimized and distributed in the culture of his time, promoting the creation of new ways to live-with.

Keywords: decadence, transvaluation, culture, nihilism

Resumo

A partir da categoria de transvaloração que Nietzsche propõe em sua obra madura, oferece-se uma leitura interpretativa sobre as primeiras *Considerações Intempestivas.* Buscamos mostrar como o autor está se distanciando das diferentes posições teóricas em que foi formado, transvalorando-as em novos sentidos interpretativos, ao passo em que deixa traçada uma tarefa estético-política. Esta análise focaliza a problemática da decadência cultural, apresentada desde suas primeiras obras, que depois será vinculada com a noção de nihilismo. As reflexões em torno a Strauss, à educação e à história como ciência permitem detectar o início de um processo de distanciamento, separação e/ou desinteresse da figura do camelo que, por sua vez, implica um processo de transvaloração que levará Nietzsche a criar a figura dos espíritos livres. Neste sentido, este trabalho evidencia como, desde os primeiros escritos nietzscheanos, podem ser encontrardos as marcas de un itinerário intelectual que se propõe a voltar a pensar os fundamentos, as formas e os conteúdos legitimados e distribuídos na cultura de seu tempo, promovendo a criação de novos modos de viver-com.

Palavras chave: decadência, transvaloração, cultura, nihilismo
DOI: 10.5281/zenodo.7559308

*Contacto:jpsabino@uba.ar Juan Pablo Sabino es Doctor en Filosofía y Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA), Licenciado en Filosofía (UNSAM). Es investigador del Instituto Alejandro Korn, es Secretario Académico de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA). Se desempeña como docente en distintos Posgrados e Institutos de Formación Docente. Es cofundador de la revista Estudios Posthumanos.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía (ISSN 0719-4773)
CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad
www.revistamutatismutandis.com editorial@revistamutatismutandis.com

> Tengo a menudo la necesidad de rumiar el pasado, para sazonar el presente y hacerlo digerible
>
> (Nietzsche 2005 469)

En este trabajo se parte de la contextualización conceptual e histórica de la noción de nihilismo en la obra de Nietzsche. En las obras juveniles, el problema del nihilismo aparece vinculado a la noción de decadencia. Para su tratamiento conceptual se ha trabajado la denominación propuesta por Mónica B. Cragnolini: nihilismo decadente, integral y futuro. Además de especificar dichas distinciones vinculándolas con etapas de la escritura del autor, se ha buscado señalar cómo en las *Consideraciones Intempestivas I y II* y en los escritos de la época no publicados, inicia el proceso de distanciamiento, separación y/o desasimiento de la figura del camello (espíritu de pesadez) que a su vez implica un proceso de transvaloración que lo lleva a Nietzsche a crear la figura de los espíritus libres que luego vinculará con la transformación del espíritu del León. Esta interpretación se construye a partir del camino propuesto por el filósofo alemán para entender la cuestión de la constitución de sí mismo en la cual se parte de la hipótesis de que Nietzsche en sus escritos fue poniendo en práctica el modo desapropiador de la escritura en una clave que hoy denominaríamos deconstructiva; y a su vez, fue –desde una perspectiva genealógica– transvalorando los sentidos y generando nuevas categorías (ficciones, ideas regulativas) desde las cuales se constituyen las subjetividades singulares y comunitarias.

La cuestión del desasimiento (*Loslösung*) aparece tematizada principal y explícitamente en el parágrafo 41 de *Más allá del bien y del mal* y en el prólogo de *Humano demasiado humano*. Si bien la cuestión de la transvaloración (*Umwerthung*) tiene un tratamiento más amplio, es a partir de *Así habló Zaratustra* que Nietzsche le dedica un lugar privilegiado en sus escritos. La lectura interpretativa desde la cual se aborda la revisión de las figuras que Nietzsche ficciona en la etapa en las que escribe las *Consideraciones Intempestivas* parte de la hipótesis de que en dicha tarea creativa opera una transvaloración que a su vez implica un desasimiento. En el mismo acto creativo se producen ambas cuestiones. Al Nietzsche transvalorar el significado de una palabra –ya sea asignando un valor nuevo al mismo significante o poniendo en cuestión un sentido tradicional– también se desliga de las tradiciones sobre las cuales se apoyaban dichos sentidos y valores enlazados en ella. En esta dirección se busca mostrar cómo dicha tarea puede ser rastreada en las figuras que trabaja en las primeras *Consideraciones Intempestivas.*

Por otro lado, desde las obras juveniles, Nietzsche ha dejado documentado un particular interés por las cuestiones referidas a la educación. Tanto en su estadía en Bonn como en Leipzig, el joven muestra una preocupación especial por la formación cultural y artística que luego irá profundizando durante sus diez años de docencia en Basilea. En dicha etapa, dedicará dos escritos destinados específicamente a dicha temática: *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* y *Consideraciones Intempestivas III: Schopenhauer como educador*. En las conferencias evidencia su disconformidad con el sistema formador de la época y su preocupación por la calidad y la validez de saber que se transmite. Algunas de estas cuestiones son retomadas en la tercera consideración intempestiva en la que –a partir de la figura de Schopenhauer– busca modelizar cierta imagen del maestro, el sabio y el genio que espera para el futuro de la cultura. Las temáticas allí desarrolladas no se circunscriben exclusivamente en dichos escritos. La preocupación por la formación del espíritu (alemán) será una constante que dejará expresada desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Ecce Homo*. El interrogante sobre la voluntad de verdad que expresa en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la preocupación por el efecto de mesetificación[1] de la cultura que expresa a partir de la figura de Strauss en la primera Intempestiva, la crítica a la historia como ciencia en la segunda Intempestiva, la crítica constante al saber de los doctos –entre tantos otros señalamientos– son expresiones diferentes de la misma preocupación. Nietzsche va

[1] Permítase el neologismo para jugar con la palabra española ≪meseta≫ buscando crear la imagen de un proceso de estancamiento y decadencia.

dejando las huellas de un pensamiento que intenta volver a pensar los fundamentos, las formas y los contenidos que se legitiman y distribuyen en la cultura de su tiempo.

1. El desierto crece. . .

> El nihilismo es invencible todo el tiempo en que, al someter el mundo al pensamiento del ser, acojamos y busquemos la verdad a partir de la luz de su sentido, pues es quizá en la luz misma en donde él se disimula (Blanchot 211)

Según Nietzsche, la forma dominante del pensamiento europeo del siglo diecinueve sobre el hombre y todo lo creado es el nihilismo. El aporte de su pensamiento no es el anuncio del nihilismo, sino evidenciar que éste es la enfermedad de la cultura de occidente. Como ha expresado Jara, el nihilismo es una enfermedad fisiológica que produce efectos desde la dimensión socio-cultural-comunitaria en lo psico-somático-singular (*cfr.* 64-65). Esta problemática para Nietzsche no es un tema para el futuro, ya está aconteciendo y extendiéndose por toda Europa.

En su libro *The Affirmation of Life*, Reginster ha aportado elementos muy relevantes para pensar la relación entre pesimismo decimonónico y el nihilismo nietzscheano que permiten evidenciar cómo el pensador alemán desarrolla el concepto de nihilismo desde la interpretaciones decimonónicas acerca del pesimismo (*cfr.* 21ss). Reginster utiliza los escritos de Nietzsche y un poderoso argumento filosófico para afirmar que para Nietzsche la forma más significativa de nihilismo es lo que el intérprete denomina bajo el nombre: nihilismo de la desesperación. Esto no implica la ausencia de valores últimos, sino la comprensión de que los valores últimos de uno no pueden realizarse. El argumento es básicamente el siguiente: según Nietzsche, el nihilismo implica un rechazo pesimista del mundo; implica el juicio de que el mundo no debería ser. Pero, si el nihilismo es la opinión de que no hay valores últimos, entonces no podría haber motivos para tal pesimismo y tal rechazo del mundo. Si bien su lectura ofrece una perspectiva original del caso, aquí se asociará el pesimismo a la interpretación decadente del nihilismo que luego será superada en las figuras del nihilismo integral y futuro. Aquí se entiende que la filosofía nietzscheana es una respuesta afirmativa a la creciente voluntad de nada en la que Nietzsche ve sumergirse cada vez más al espíritu cultural de su época. Es importante no confundir la dimensión profética que asume el filósofo ante la decadencia de su tiempo con la creación del nihilismo como rasgo característico de occidente en el devenir socio cultural de los últimos siglos.

Escribe Blanchot refiriéndose al habla fragmentaria: "Y cuando Nietzsche dice: «*El desierto crece*», ella ocupa el lugar de ese desierto sin ruinas, con la única diferencia de que en ella la devastación siempre más vasta está encerrada siempre en la dispersión de los límites. Devenir de inmovilidad. Ella se cuida mucho de desmentir que pueda parecer que le está haciendo juego al nihilismo y que le presta, en su disconveniencia, la forma que le conviene" (207-208). Cuando parece que Nietzsche está repitiendo una forma para legitimarla, en realidad está buscando su superación. La idea de repetición que se vincula al «desierto que crece» debe perspectivarse con la idea de que no hay una dimensión profética, ni salvífica, ni escatológica, en dicha estrategia política. La repetición de lo mismo fragmenta la unidad de sentido y la hace estallar. El desierto que parece ser el lugar de la devastación se convierte en el lugar del devenir que fluye en constantes mutaciones pero siempre es el mismo. No hay margen, no hay centro, no hay referencia estable, sólo caminar y trazar caminos que no dejarán ninguna huella.

En la segunda mitad del siglo XIX puede hallarse el uso del término «nihilismo» en tres sentidos diferentes: filosófico (específicamente en el ámbito de la metafísica), literario y político. Dicho término es traído de la teología cristiana del siglo XII por Jacobi en una carta que le dirige a Fichte. *Nihilianismus* deriva de la raíz latina *nihil,* la cual se traduce al español como «nada». En este sentido, nihilismo significaría la reducción a la nada. Dicho uso se remonta a la discusión teológica sobre la encarnación de Cristo que se produce en las disertaciones teológicas y cristológicas en las que participa Pedro Abelardo, en particular en el Concilio de Soissons de 1121

d.C. en el cual se condenan algunas de sus tesis relativas al misterio de la Santísima Trinidad. En aquella época se origina la posición herética del *nihilianismus* donde Dios asume su cuerpo y su alma como entidades separadas. La controversia fundamental estaba dada en la concepción acerca de la unión de la naturaleza humana con la divina en la persona de Cristo. ¿Si el hombre es Dios, Dios es nada? Para Abelardo la expresión "Dios es hombre" no debía ser interpretada en su sentido literal ya que implicaba una identidad entre la criatura y el creador como sustancias equivalentes y en realidad son metafísicamente distintas. Como expresa Cragnolini (15), el problema encerrado en la proposición *Deus est homo* se pueden indicar tres posiciones básicas con respecto al mismo en la *Cristologia* de la época. Las dos primeras posiciones indicadas por Pedro Lombardo coinciden en aceptar que *homo* implica una predicación substancial y no meramente accidental. La tercera posición es la representada por el *nihilianismus*, corriente que sostiene la idea de que *homo* es solamente un *habitus*, y que lo correcto sería decir *Deus est humanatus.* El término «nihilismo» empieza a instalarse hacia fines del siglo XVIII y en el transcurso del siglo XIX. Aparentemente, uno de sus primeros usos pertenece a J. H. Obereit y D. Jenisch, quienes en 1796 caracterizaron al idealismo trascendental como "nihilismo" en su ensayo *Acerca del fundamento y valor de los descubrimientos del profesor Kant en Metafísica, Moral y Estética.* El término fue imponiéndose en distintos ámbitos y la lexicografía de la época se esforzó por encontrar la clave de su significado. Ejemplo de ello es la recopilación de Louis Sebastien Mercier, *Neologie: ou Vocabulaire des mots nouveaux a renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*. Allí el término «nihilista» (*rienniste*) es definido como la condición de "alguien que no cree en nada, que no se interesa por nada" (Sarando). Ferrater Mora, en su reconocido *Diccionario de filosofía* (2562), presenta a William Hamilton como el primer antecedente moderno en el uso del término. El filósofo irlandés, en el tomo I de su obra *Lectures on Metaphysics and Logik* publicada en 1858, afirmaba que el nihilismo es la negación de la realidad sustancial acusando a Hume de nihilista.

Por otro lado, Cragnolini recupera la discusión entre Jabobi y Fichte –en la cual luego ingresa Hegel y finalmente Stirner– afirmando que "la crítica de Nietzsche al nihilismo decadente asume algunos de los aspectos implícitos en el término tal como es utilizado por Jacobi" (17). Jacobi califica al idealismo de nihilista ya que la cosa construida por el sujeto es un *nihil*. De hecho, Jacobi se define como ateo respecto del dios de la ilustración, pues es un producto del entendimiento humano. Hegel será el encargado de dar un giro de la connotación negativa de Jacobi a la positiva. Transforma al nihilismo en una corriente filosófica que es el punto de partida de un nuevo comienzo: de la nada absoluta al espíritu absoluto. Independientemente de quién haya sido el primero, de qué definición sea la más ajustada al término o la problemática de época, de lo que no hay dudas porque sobran las pruebas, es que Nietzsche no es el creador de ninguna corriente de pensamiento filosófico llamada nihilismo. Desde sus primeras intuiciones empezó a concebir que las ideas morales del cristianismo, sus prácticas ético-políticas, sus enseñanzas pastorales, sus concepciones teo-onto-metafísicas, fueron las causantes de una enfermedad cultural que desde el primer momento él denominó «decadencia». Nietzsche toma dicha categoría de los franceses: *décadence*, y con ella dejará enmarcada la cuestión del nihilismo. Escribe en primavera de 1888:

> Sobre el concepto de «décadence» –
> el escepticismo es una consecuencia de la decadence: lo mismo que el libertinage del espíritu.
> la corrupción de las costumbres es una consecuencia de la decadence: debilidad de la voluntad, necesidad de estimulantes fuertes…
> los métodos de cura, los psicológicos, los morales, no modifican el curso de la decadence, no lo detienen, son fisiológicamente nulos
> : inteleccion de la gran nulidad de esas arrogantes «reacciones»
> : son formas de la narcotización contra ciertas derivaciones fatales, no expulsan el elemento morboso
> : son a menudo tentativas heroicas de anular al ser humano de la decadence, de obtener un mínimo de su nocividad. el nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la decadence
> el «bueno» y el «malo» son únicamente dos tipos de decadence: están relacionados en

> todos los problemas fundamentales.
> la CUESTION social es una consecuencia de la decadence
> las enfermedades, sobre todo las de nervios y las de cabeza, son indicios de que falta la fuerza defensiva propia de la naturaleza fuerte; también habla a favor de esto la irritabilidad, de tal modo que placer y displacer se convierten en problemas relevantes (Nietzsche 2008 537).

En este párrafo de madurez, queda expresado cómo Nietzsche desde el comienzo hasta el final de su vida, interpretó el problema de la decadencia directamente vinculado a la cuestión del nihilismo. Éste es la lógica inmanente de la decadencia, no es causa ni consecuencia, no es otra cosa. El desierto crece, se propaga, se extiende sobre la cultura en general: la moral, la religión, la creencia... en dicho avance corrompe las costumbres y debilita la voluntad. Las enfermedades mentales son la expresión resistente de las naturalezas fuertes al crecimiento de *décadence* en el ámbito social. Además, Nietzsche no solamente atribuye el efecto narcotizador a los métodos de cura que ofrece la religión y la moral, también incluye a las terapias psicológicas. En otros póstumos de esa misma época (Nietzsche 2008 255-256), él afirma que la *decadence* es un fenómeno necesario como cualquier ascenso y avance de la vida, y por lo tanto, no está a nuestro alcance la posibilidad de eliminarla. El deshecho, la decadencia, el desperdicio, no son condenables; son inherentes a la vida, a su crecimiento. Todos aquellos filósofos que se empeñaron en luchar contra ella, consiguieron todo lo contrario: la promocionaron. La razón quiere que a la *decadence* se le otorgue su derecho. Se expande la debilidad de la voluntad y la corrupción de la moral. Empeñarse en querer que el vicio, la enfermedad, el crimen, la prostitución, la indigencia dejen de crecer en una sociedad, se traduce en una condena contra la vida. Cuando la vida se halla en medio de su mejor producción, necesariamente produce basura y materiales de desecho. Cuanto más enérgico y audaz sea su avance, tanto más cerca estará del hundimiento. La vejez, la enfermedad y el vicio no se eliminan con instituciones. El entrecruzamiento de fuerzas contrarias que implica la voluntad de poder, la vida; no pierde la dimensión trágica y la lucha de impulsos antagónicos que el filósofo ya señalaba en la relación entre Apolo y Dionysos. Aquí, hay multiplicidad de fuerzas en juego, pero ya no hay un trasfondo metafísico dual.

En su juventud Nietzsche creyó que la decadencia era una enfermedad que sólo había apestado a los alemanes, luego fue ampliando su mirada y entendió que era algo que crecía en toda Europa. En las fuentes del pensamiento clásico griego (la tragedia), él intentó encontrar el camino para reconducir al hombre hacia una nueva conversión. De la mano de Schopenhauer, Wagner, los materialismos y las teorías evolucionistas, Nietzsche irá distanciándose de dichos enfoques para sintetizar el fin de dicho escenario metafísico en la expresión: «Dios ha muerto».

Continuando con los antecedentes sobre la cuestión del uso del término «nihilismo» que permitieron ir generando una mirada de época, se deben mencionar los provenientes del mundo literario. Turgueniev y Dostoievski son dos claros representantes de la literatura rusa del siglo XIX en los cuales la temática del nihilismo aparecerá de forma explícita. Si bien la expresión aparentemente es utilizada por primera vez en 1800 por el poeta alemán Jean Paul Friedrich Richter —más conocido como Jean Paul— para referirse a Novalis y a Schlegel; el sentido más cercano al que se le dio en la filosofía aparece en la expresión de Turgueniev cuando en *Padres e Hijos* señala a los intelectuales ateos como «nihilistas». La novela presentó posiciones muy disímiles frente a las verdaderas intenciones del escritor. Hubo quienes pensaron que era una obra maestra que desenmascaraba la barbarie del nihilismo, otros sostuvieron que era tendenciosa y lo acusaron de traidor, hubo quienes le agradecieron por dejar trazada la imagen del futuro de los jóvenes radicales y quienes simplemente entendieron que describía una situación de época. Basarov, bajo la figura del médico, encarna un nihilismo que asume la pérdida de sentido de las grandes verdades y realiza un crítica feroz a todos los ideales sacrosantos.

Recién en el año 1883, Nietzsche toma contacto con la obra de Dostoievski. Si bien en la mayoría de las obras del autor ruso aparece retratando el ambiente nihilista del siglo XIX, no hay dudas de que en *Los demonios* es donde el tema aparece con mayor fuerza y sarcasmo (*cfr.*

Cragnolini 24-27). En sus escritos (ya sean cartas, manuscritos o publicaciones) Nietzsche sólo hace referencias a Turgueniev y a Dostoievski. Sin embargo, no son las formas más radicales ni los únicos referentes que aparecieron por aquellos años. En líneas generales, en el ambiente artístico y cultural europeo del siglo XIX fue quedando expresada la sensación de una decadencia generalizada. La vida se torna vacía y sin sentido. El aburrimiento y la repugnancia irán cooptando el estado de ánimo de cada vez más pensadores y escritores que sentirán una irresistible atracción por los abismos.

El tercer territorio donde fue avanzando el nihilismo fue el político. Los anarquistas rusos de la segunda parte del siglo XIX fueron señalados como nihilistas. Alexander Herzen es uno de los anarquistas destacados que es mencionado por Nietzsche. Entre ellos media Malwida von Meysenburg, amiga del filósofo e institutriz de las dos hijas de Herzen a partir del año de enviudar. Nietzsche lo menciona en algunas cartas de 1872. Por ejemplo, el 2 de agosto de ese año cuando le escribe a Carl von Gersdorff y a Erwin Rohde recomendándoles la lectura de *Aus den Memoiren eines Russen* de Alexander Herzen. También Nietzsche lo menciona en los fragmentos póstumos de los cuadernos de la primavera de 1888. Otro de los anarquistas leídos y discutidos por él fue Mijaíl Bakunin, compañero de armas de Wagner en la revuelta de 1848. Bakunin sintetiza el espíritu que se extendía desde Rusia hasta Alemania en su frase: «La pasión por la destrucción es una pasión creadora». Nietzsche va a considerar al nihilismo de Bakunin como decadente –al cual lo denominará: *filosofía del martillo,* pues es un nihilismo empeñado específicamente en destruir. La propuesta constructiva de Bakunin tiene un carácter socialista que no logra escapar de la lógica interna de la *décadence* y la despliega como plaga en la sociedad. Toda forma de socialismo no es más que un nuevo rostro del cristianismo pero secularizado.

> Es admirable la falta de preocupación de la naturaleza por la cultura. Ella depende de muy pocos individuos.
> Bakunin, que por odio contra el presente, quiere suprimir la historia y el pasado. Pero es cierto que para extinguir completamente el pasado sería necesario eliminar a los hombres: pero él quiere destruir solamente la formación que ha existido hasta ahora, continuidad de la vida espiritual. La nueva generación tiene que encontrar su nueva cultura:
> El hombre es solamente digno del arte que él mismo crea.
> La formación o se transmite simplemente a través de generaciones. Es mucho más arriesgada: puede ser realmente suprimida durante siglos.
> Es posible aniquilar la formación.
> Arruinarla es incluso muy sencillo y es suficiente con la obra de pocos hombres y pocos años.
> La naturaleza no ha encontrado tales medidas preventivas.
> Pero si la formación es tan inestable, también es fácil mejorarla (Nietzsche 2010 433).

Es importante no perder de vista que en la primavera de 1873 Nietzsche todavía no había desarrollado ni su «filosofía del martillo», ni las categorías de «espíritu libre», «voluntad de poder» o «ultrahombre». El profesor de Basilea está en la etapa de transición en la que todavía no terminó de desasirse de la filosofía schopenhaueriana, ni la búsqueda del genio musical en Wagner. Todavía confía en la posibilidad de una transformación de la cultura a través de un replanteo de la formación. A su vez, sus escritos no publicados evidencian una transformación inminente que ya está llegando, pero todavía no acaba de madurar.

El filósofo alemán va a terminar proponiendo una superación constructiva del nihilismo para lo cual previamente tendrá que plantear una destrucción de las *archaí* que sostienen las estructuras metafóricas de la realidad conocida. En un primer intento de superación del nihilismo, Nietzsche desarrolla su «filosofía del martillo» sugiriendo que ese martillar era preludio de una futura construcción. Esto permite pensar que la noción de decadencia en esta primera etapa de su pensamiento es la que conduce a una liberación de los viejos presupuestos metafísicos que luego dejarán abierta la posibilidad de crear un nuevo modo de «ser-con».

2. Contra la decadencia cultural

En sus primeras publicaciones se puede avizorar la presencia de los signos del nihilismo que olfatea Nietzsche sin nombrarlo como tal. La preocupación que manifiesta sobre la deriva del espíritu alemán es una evidencia de cómo este tema lo afectaba y ocupaba en sus manuscritos. Es sabido que el triunfo militar de Prusia sobre Francia en 1870 fue vivido por muchos contemporáneos como una manifestación de superioridad cultural de Alemania sobre Francia. Sin embargo, Nietzsche interpreta dicha victoria como una derrota en la que el espíritu alemán es extirpado a favor del «*deutschen Reich*». Escribe en sus cuadernos en la primavera de 1873:

> A pesar de que se haya dicho: de todas las funestas consecuencias que se han seguido de la última guerra llevada a cabo con Francia, la peor es quizás la ilusión, que se difunde rápidamente y que es ya casi general, consistente en creer que la cultura alemana en aquella guerra haya vencido a una cultura extranjera y por eso se merece ante todo la corona de laurel que conviene a una guerra tan extraordinaria como ésa. Aun admitiendo que esas culturas hubiesen luchado una con otra, el criterio para la vencedora continuaría siendo un criterio relativo y, dadas las circunstancias, no justificaría incluso un júbilo de victoria o una autobiografication; pues depende de qué valor hubiese tenido esa cultura subyugada, quizás muy poco, y en este caso la victoria, incluso en los pomposos éxitos militares, no justificaría para la cultura vencedora su pretensión de triunfalismo [. . .] Ahora la guerra ha tenido el funesto efecto de que también los escritores alemanes se vieron glorificados, y hoy han llegado a tener una tal confianza en sí mismo, que parece como si para la posteridad más severa les hubiese ya reconocido la inmortalidad. (Nietzsche 2010 433-434)

Nietzsche considera que el genuino sentido del espíritu alemán ha sido derrotado por la nueva cultura burguesa que se ha generado con el enriquecimiento que ocasionó la industrialización y la modernización (*Cfr.* Sánchez Meca 55). Una cultura presidida por el racionalismo económico, por la idolatría positivista de «los hechos», por la discursividad científica y por la opinión pública. Una cultura que se limita a respectar los hechos y a asumir como cierto lo que dice una mayoría. No crea, no construye. Se reduce lo culto a la información y al razonamiento deductivo. En dicho contexto, Nietzsche hace uso del término *Bildungsphilister* señalando que vive bajo la superstición, la creencia de ser un hombre culto, vive autoengañándose. En numerosos pasajes de su obra *Consideraciones Intempestivas I* hace referencia a los cultifilisteos (*Bildungsphilister*). Él mismo aclara que el vocablo lo toma de «filisteo» que designa la antítesis del hijo de las Musas, del artista, del auténtico hombre de la cultura; y específica: "El cultifilisteo se hace la ilusión de ser él mismo un hijo de las Musas y un hombre de la cultura; ilusión inconcebible, de la que se desprende que él no sabe en absoluto ni lo que es un filisteo ni lo que es la antítesis de un filisteo" (Nietzsche 1994 35-36). La figura del *Bildungsphilister* se puede vincular con la idea del hombre como rebaño, identificada con el pertenecer a la masa que tanto ha combatido Nietzsche a lo largo de toda su vida. El término «*Philister*» –como puede verse en el párrafo anteriormente citado– significa lo contrario de artista. En esta época, Nietzsche entiende que la cultura debe ser una unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo (*cfr.* 1994 163). Es decir, el artista es quien tiene la capacidad de organizar el caos y la competencia necesaria para plasmar la multiplicidad caótica de impulsos y estímulos en figuras armónicas y estilizadas. El *Philister* elude dicha tarea escondiéndose en la opinión pública, pues allí encuentra su lugar, se siente cómodo y está orgulloso de coincidir con todo lo que el mundo le presenta como aquello que debe pensarse y hacerse. Se vuelve un conformista, acepta el sentido que la cultura le inculca (impone), no lo cuestiona, ni siquiera se pregunta por su sentido. Es importante notar la conexión que hay entre la figura del *Bildungsphilister*, la decadencia, la lengua y la formación. Estos son los temas que están apareciendo en sus distintos escritos, tanto en los textos publicados (*El Nacimiento de la tragedia, Consideraciones intempestivas I*), en los cursos dictados (*Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas, Lecciones de retórica*), como en los que quedaron en sus escritos póstumos sin conocer la luz hasta después de su muerte (El más significativo al respecto: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*).

En 1865, cuando todavía era estudiante de Teología en la Universidad de Bonn, Nietzsche lee la obra de David Friedrich Strauss: *La vida de Jesús*. Ésta había sido publicada en 1835. En ella, Strauss pone en cuestión la verdad de los relatos evangélicos negando su literalidad y la veracidad de los milagros allí narrados. Él interpreta dichos escritos no como históricos sino como relatos mitológicos que expresan la fe de una comunidad. Jesús pasa a ser el nombre que sintetiza ciertas creencias, valores y aspiraciones de una época determinada. Pero dicha fe ya no da respuesta a las necesidades de la época moderna. El racionalismo y el positivismo necesitan otro modo de profesión de fe. Esta lectura quizá haya sido una de las primeras que ocasionaron un temblor en el pensamiento del joven estudiante y terminaron provocando un distanciamiento completo de la fe de su infancia.

Wagner pone a Nietzsche en la tarea de escribir una respuesta contra *La vieja y la nueva fe. Una confesión* de Strauss. Cosima Wagner, en una carta del 7 de febrero de 1973, le expresa a Nietzsche la decepción que se llevó junto a su esposo Richard por encontrar dicho escrito completamente superficial. Janz expresa que no queda claro del todo la intención de Wagner con este encargo (*cfr*. 210ss). Quería sacarlo de los infructuosos análisis sobre los antiguos filósofos que seguramente volverían a enfrentarlo con sus colegas de filología, o simplemente quería guiarlo por un camino que le permitiera recuperar, al menos en Basilea, su consideración deteriorada. Si este último fue le verdadero cometido de Wagner, definitivamente lo consiguió: Carl Spitteler escribirá en sus recuerdos que "el nuevo profesor Nietzsche, a pesar de no ser él mismo creyente, había batido al viejo David Strauss hasta tal punto que ya no volvería a moverse" (Janz 212).

Como le expresa a su amigo Rodhe en la carta del 5 de mayo (*cfr*. Nietzsche 2007 385), el estilo de la obra es un gran montaje burlesco. No hay que perder de vista que se está ante el contexto en el que Nietzsche está realizando el viraje estético musical al estético retórico –aquí se asume la lectura ofrecida por de Santiago Guervós (*cfr.* 24). Para criticar y transformar la cultura decadente que lo circundaba, Nietzsche no elige la pureza poética, sino que prefiere recurrir a la parodia, a la ironía y a la risa. Es pertinente contrastar las palabras que deja escritas en *Ecce homo*, pues permiten terminar de reconstruir la pluralidad de fuerzas que atravesaban por esa época el estado de ánimo del joven profesor de Basilea:

> Otra cosa es la guerra. Por naturaleza soy belicoso. Atacar forma parte de mis instintos. Poder ser enemigo, ser enemigo - esto presupone tal vez una naturaleza fuerte, en caso es el que ocurre en toda naturaleza fuerte. Ésta necesita resistencias y, por lo tanto, busca la resistencia: el pathos agresivo forma parte de la fuerza con igual necesidad con que el sentimiento de venganza y de rencor forma parte de la debilidad [...]
> Mi práctica bélica puede resumirse en cuatro principios. Primero: yo sólo ataco causas que triunfan [...] segundo: Yo sólo ataco causas cuando no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, - cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo... no he dado nunca un paso en público que no me comprometiese: Este es mi criterio del obrar justo. Tercero: Yo no ataco jamás a personas, - me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible. Así es como ataqué a David Strauss, o, más exactamente, el éxito, en la «cultura» alemana, de un libro de debilidad senil - a esta cultura la sorprendí en flagrante delito... Así es como ataqué a Wagner, o, más exactamente, la falsedad, la bastardía de instintos de nuestra «cultura», que confunde a los refinados con los ricos, a los epígonos con los grandes. Cuarto: Yo sólo ataco causas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencia penosa... (Nietzsche 1998 35-36)

Este párrafo encierra varias cuestiones interesantes para subrayar. En primer lugar, estas palabras no son solamente un intento de disimulo posibilitado por la distancia temporal (*cfr* Janz 212). El 11 de febrero de 1874, tras la muerte de Strauss, le escribe a Gersdorff: "Ayer enterraron a David Strauss en Ludwingsburg. Espero no haberle hecho difícil su último tiempo de vida, y que haya muerto sin saber nada de mi. -Esto me afecta algo" (Nietzsche 2007 446). Nietzsche queda

anímicamente capturado por ese cariño especial que le guarda a Strauss por haber sido uno de los pensadores que lo ayudó a poner en cuestión sus creencias cristianas de cuna. Esa pequeña esquela que deja registrada en su carta, habilita a pensar que sus palabras autobiográficas en *Ecce Homo* realmente fueron escritas «corazón en mano». No es solamente un ejercicio de autocrítica, es también un tensar las fuerzas interpretativas sobre las intenciones entredichas que deja apuntadas en sus escritos laberínticos. Hay una relación ambivalente con cada persona elegida como ejemplar metafórico de una causa. Hay un cruce de fuerzas contradictorio en cada relación, en cada vínculo que Nietzsche experimenta a fuego vivo y corazón en mano. Strauss, Schopenhauer, Wagner, cada uno de ellos es amado y odiado por él. Nietzsche escribe con sangre, no puede separar vida de pensar. Sin embargo, en cada uno de ellos expresa su admiración personal[2] y la crítica al aspecto decadente de la cultura que Nietzsche metaforiza en sus figuras.

El belicoso ataque a Strauss no es a la persona, es a todo lo implicado bajo la figura del *Bildungsphilister* que empuja a la cultura alemana a una profunda decadencia de la que cada vez será más difícil encontrar salida. Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* cosecha el sueño de un giro en el proyecto de un renacimiento de Alemania a partir de la época trágica de los griegos, Strauss va a representar la frustración de dicho sueño. No se puede retornar a lo trágico poniendo la fe en el progreso, aún menos desde la pasividad burguesa y la autocomplacencia en el presente. Nietzsche representará a Strauss como incoherente y superficial, un apóstol de un darwinismo reformado completamente atrapado en la teleología hegeliana. Afirma Nietzsche en un extenso fragmento:

> Strauss no ve por ninguna parte dónde están los problemas. Considera siempre el cristianismo, el arte, en su forma atrofiada, más baja y democrática, y luego los refuta. Cree en la cultura moderna — pero la antigua era una cultura más grande y el cristianismo llegó sin embargo a dominar sobre ella. Él no es filósofo. No tiene sensibilidad para el estilo. No es un artista. Es un magister. Muestra el tipo de magister de la cultura de nuestra burguesía.
> Su profesión de fe es ir más allá de sus límites: el erudito ha perecido porque él quería parecer filósofo. Y, sin embargo, sólo ha dado lugar a una manera de contemplar el mundo propia de un magíster, sin libertad, pobre, limitada.
> La estructura del escrito: finalmente dos nichos para la edificación.
> Él es un mal estilista, y un autor insignificante, Además no está ni en su campo. Por lo demás, es un anciano. ¿Qué dice Goethe del Systéme de la nature?
> En la p. 257 se encuentra la ridícula y banal matización de una enérgica frase de Proudhon.
> En Strauss no hay coherencia, sólo jirones. Su darwinismo y su ética casan mal, él primero habría tenido que producir una ética del bellum omnium y de la utilidad y poder superiores. El concepto de la especie como regulador de la moral es completamente insuficiente. Strauss piensa en el concepto ideal. Pero, ¿quién podría establecerlo, sin disponer todavía de la ética? Pues el concepto del ideal se hace decir en primer lugar desde la ética, por consiguiente no puede ser un criterio moral para los hombres (2010 437-438).

Desde la perspectiva nietzscheana, cuando Strauss no se preocupa por deducir seriamente los fenómenos de la bondad, de la Misericordia, del amor y de la abnegación de las premisas darwinistas, en realidad está evitando la explicación. Nietzsche comienza a entender cada vez con mayor claridad que si se quiere tener una comprensión más profunda de lo humano, se debe explorar la relación entre la vida y la verdad desde la perspectiva de la fuerza del instinto y el vínculo con la costumbre.

[2] Es pertinente la aclaración de que este comentario es válido para Schopenhauer y para Wagner, no para Strauss. Quizá con Strauss queda atrapado en el estado anímico de la compasión cristiana que claramente Nietzsche pondrá en cuestión en el *Zaratustra*.

3. El caminante de desiertos

Escribía Nietzsche el 25 de julio de 1875 a su hermana y a su madre: "Voy mucho de paseo por los bosques y me entretengo maravillosamente con ello, así que no he pasado una sola hora en que me aburriera; imaginando, reflexionando, esperando, confiando, tan pronto en el pasado como aún mucho más en el futuro, así vivo y con ello me recupero convenientemente" (2009 99). En contra de lo que en ocasiones pueda parecer, Janz opina que en el camino de Nietzsche como filósofo, no hay saltos ni rupturas súbitas; todo es evolución a partir de gérmenes ya largamente preexistentes (*cfr.* 277). Pero cada paso no implica una evolución progresiva en términos positivistas. En Nietzsche hay un ir desligándose y desapegándose de ideas, formas de vida, creencias, maestros, amistades. El peregrinar hacia el desierto implicará un plano radical que comienza a gestarse en la época de las intempestivas. Simultáneamente a ello, avanza en forma subterránea el Nietzsche que hacia mediados de 1872 se distancia casi definitivamente de su preocupación estética por la música (a pesar de seguir vinculado a los maestros de su metafísica de artista: Schopenhauer y Wagner). El giro estético de la música a la retórica ya está aconteciendo y claramente es evidencia de ello el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.*

En el año 1872, Nietzsche pretende que la educación sea el camino para concretar materialmente la renovación política y cultural de Alemania que había plasmado en *El nacimiento de la tragedia.* Esto queda expresado en las cinco conferencias dictadas entre enero y marzo de dicho año: *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*. Su interés por la educación radica en la liberación del acontecimiento artístico-musical wagneriano de la recepción racional y crítica. Del mismo modo que fueron recibidas las tragedias griegas, los dramas musicales de Wagner deben ser experimentados bajo una vivencia de inconmensurabilidad. En algunos fragmentos póstumos de la época (*cfr.* 2010 264), Nietzsche deja expresada su preocupación por el empeoramiento de la formación. Él entiende que la fábrica domina al hombre y éste se vuelve un tornillo, un engranaje más de la máquina productiva. El profesor de Basilea está convencido de que se debe ofrecer una formación integral por encima de la propuesta que están ofreciendo las escuelas de su época que claramente apuntan a la división del trabajo, por ello llama a un resurgimiento del *helenismo*; incluso detalla la necesidad de eliminar la enseñanza abstracta para la educación infantil y promover para la educación superior la posibilidad de una vida en común (*cfr.* 2010 319). En *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas. Conferencia I*, a través de una narrativa ficcional entre un grupo de estudiantes, un filósofo y su aprendiz, Nietzsche pone en discusión «la naturaleza» de la formación de lingüistas y de profesores (*cfr.* 2011 511), tensionando la idea de erudición y de finalidad de la formación de los profesorados. Allí el incipiente filósofo habla de una obesidad erudita que genera un cuerpo no sano e invita a leer a los antiguos para saborear el aprender.

En la segunda conferencia, Nietzsche continúa la discusión sobre la democratización de la cultura y el lugar del saber en la sociedad, se pone en la escena la idea de que el Estado es el guardián de la cultura (*cfr.* 2011 511). La preocupación de Nietzsche por la educación está directamente vinculada a la cuestión de la cultura y, por lo tanto, a la idea de decadencia que trabaja desde su primera obra. Sus expresiones respecto de una crítica a la expansión de la cultura y entorno al odio sobre el espíritu alemán aristocrático, es necesario ponerlas en perspectiva con los comentarios que hace en *Consideraciones intempestivas I* sobre el espíritu alemán, los medios de comunicación y sobre el control de regulación del conocimiento por parte del Estado. La preocupación de Nietzsche aquí es el atontamiento y la mesetificación de la cultura (*cfr.* 2011 511ss). Por ello, él establece una diferencia entre los fines y los intereses de una institución formativa: una cosa es la institución que tiene como fin formar en un oficio para el desarrollo de las necesidades de la vida social y otra debería ser la formación en las instituciones destinadas al fortalecimiento de la vida cultural (*cfr.* 2011 521). La interpretación de Nietzsche en este punto está enmarcada en la idea de que los aspectos artísticos e intelectuales están vinculados a la vida cultural, es decir: lo culto. Sin embargo, es importante señalar, que independientemente de su concepción epocal y coyuntural de lo que debe interpretarse por cultura, el hilo conductor de

estas conferencias es la preocupación que tiene por la decadencia de la cultura. En ese sentido, Nietzsche ve todavía en Schopenhauer y en Wagner a los referentes que necesita Alemania para ocupar el lugar de filósofo-sabio y de genio-artista.

4. Un paso (no) más allá de la historia[3]

En *Consideraciones intempestivas II,* Nietzsche desarrolla una crítica al historicismo en pos de poner el estudio de la historia en la clave de la vida; es decir, de la cultura. El pensador alemán entiende a la cultura como el dominio del arte de la vida (*cfr.* 2010 409). Él quiere hacer de la vida una obra de arte, interpretando que el desarrollo científico de la modernidad ha arruinado las posibilidades de realizar una recreación artística de la vida. Nietzsche retorna su mirada sobre el modelo griego, pero no con una mirada nostálgica ni buscando rememorar los grandes valores y sentidos de la Grecia antigua. Él entiende que el pasado es pasado pero que puede ofrecer un modelo como arquetipo para pensar la construcción de la cultura alemana.

En esta línea interpretativa, se puede ir construyendo la argumentación de que Nietzsche ve en el avance (tecno)científico de la modernidad una de las causas centrales de la decadencia occidental. El joven profesor de Basilea no queda atrapado en la configuración anímica del pesimismo decadente, busca respuestas desde una posición activa y creativa en pos de transformar su realidad social y cultural. En dicho camino, él irá modificando su perspectiva estético-metafísica, no su aspiración creativa. Para Nietzsche, la racionalidad científica está vinculada al derrotero de la *ratio socrática.* Es decir, es un problema de soberanía que también queda vinculado al lugar que ocupa el ser humano en el cosmos, en relación con las cosas, con la naturaleza. El dominio de la *ratio* no es más que una extensión de la idea de dominio que Dios otorga a su creatura más perfecta.

En el *Prefacio* de *Consideraciones intempestivas II*, Nietzsche abre la problemática del tiempo y de la historia en relación con la vida humana. Las primeras palabras introducen una problemática que se irá acentuando cada vez más en los espectros que recorren la obra del autor: la diferencia entre el hombre y el animal. El hombre se vanagloria frente al animal justamente por su humanidad; pero, sin embargo, lo mira celosamente en aquello que tiene que ver con la felicidad del animal. Ya que él desea vivir sin hartazgo y sin dolores al igual que el animal, pero no del mismo modo. Pareciera ser que aquí Nietzsche hace referencia al modo de vida instintivo del animal que el hombre de cierta manera anhela, pero sin que ello implique una renuncia a la diferencia ontológica que ha conquistado con la racionalidad y que lo distancia de la (supuesta) brutalidad animal. La vida que acontece tan solo en ese instante presente que deviene y se escurre sin conciencia temporal: "Es un milagro: el instante, que en un suspiro viene y en un suspiro se va, surgiendo de la nada y desapareciendo en la nada, aún retoma, sin embargo, como fantasma y perturba el reposo de algún instante posterior" (2011 697). Nietzsche entiende ese modo de vivir del animal como ahistórico, apartado del tiempo, sin pasado ni futuro. Éste es un modo de experimentar la existencia simplemente en el ahí del estar, vivir.

"El ser humano, por el contrario, se resiste a la gran carga, cada vez mayor, del pasado" (2011 697). En algún momento de su existencia el hombre tuvo esta inconsciencia temporal. El niño juega en una confiada inconsciencia del instante que acontece sin las presiones de un «fue» y con un total desconocimiento de que su vida ya acontece entre las cercas del pasado y del futuro. Un día su juego será perturbado por el «fue» y desde ese momento recordará su existencia atravesada por la trama temporal de una memoria de luchas, sufrimientos, tedios, etc. El temple anímico schopenhaueriano atraviesa esta lectura, pero a su vez, va asomando un nuevo modo de interpretar la relación entre la existencia y el tiempo que a atraviesa a la subjetividad humana: "Cuando la muerte aporta al fin el anhelado olvido, con él escamotea a la vez el presente y la existencia y, así, imprime su sello sobre aquel conocimiento, que la existencia

[3]Se hace referencia a la traducción que Cristina de Peretti propone del título *le pas au-delá* de Maurice Blanchot, en pos de recuperar el sentido de tránsito de la vida pero sin trascendencia ultramundana.

no es sino un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a si misma, de contradecirse a si misma" (2011 698). Desde una perspectiva onto-metafísica, la lectura pareciera referirse específicamente a la dimensión biológica. Sin embargo, los elementos que irán apareciendo en este texto referido a la historia y a la cultura, permiten ingresar en un ámbito estético de la vida. Esta perspectiva no puede omitirse en ningún momento de la producción nietzscheana.

En el §26 de *La ciencia jovial*, Nietzsche escribe que vivir significa rechazar continuamente de sí mismo algo que quiere morir. Vivir implica ser cruel e implacable con todo aquello que huele a viejo y a débil. En este sentido, la vida siempre implica un olvido, un desapego, un desaprehender. De ese modo, la felicidad y el gozo no estarían en aferrarnos a las riquezas, los honores, los recuerdos, las personas, los lugares que vienen con la vida. Refiriéndose a Aristóteles Nietzsche dice que si aquello que genera los estímulos que llevan a los seres humanos a aferrarse a la vida tienen que ver con la felicidad, probablemente los cínicos hayan sido los más acertados en su planteo filosófico pues: "La mínima felicidad, si existe sin interrupción y hace feliz, es incomparablemente más felicidad que la máxima que se da tan sólo como episodio, diríase como capricho, como loca ocurrencia, en medio de desplacer, deseo y privación" (2011 698). Lo que permite la felicidad, sea grande o pequeña la dicha, es el olvido, el abstraerse de toda duración, sentir de un modo *ahistórico* (*Unhistorische*). Sin duda esta desconexión del pasado tiene que ver con las prescripciones morales. Si uno se desconecta de ellas y con ello se permite tocar ese fondo instintivo humano, sin duda se logra experimentar el goce, el placer, la dicha. El ser humano que vive de un modo *ahistórico* pierde el vínculo con su excelsa conciencia: "Quien no es capaz de tenderse, olvidando todo pasado, en el umbral del instante, quien no sabe estar ahí de pie en un punto, cual una diosa de la victoria, sin vértigo ni miedo, nunca sabrá lo que es la felicidad, y lo que es aún peor: nunca hará nada que pueda hacer felices a otros" (2011 698). Ahora bien, si se imagina a un ser humano desposeído de su capacidad de olvidar, éste estaría condenado a ver en todas partes devenir[4]

> En toda acción hay olvido [. . .] es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar. [. . .] hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura.
> Para precisar este grado y, sobre su base, el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero de lo presente, habría que saber con exactitud el grado de fuerza plástica de un ser humano, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de si mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas (Nietzsche 2011 698)

Nietzsche continúa haciendo referencia a la posesión que tienen los seres humanos de dicha fuerza, distinguiendo a aquellos que la tienen en un bajo grado como aquellos que la tienen en un grado mayor. Él entiende que estos últimos logran apropiarse del pasado en mayor medida, motivo por el cual tendrían una mínima limitación histórica y, por ende, su historia no actuaría sobre ellos de un modo agobiante y perjudicial; ya que todo pasado, sea propio o ajeno, se lo apropiarían y transformarían. Y, aquello que no llegasen a dominar, lo olvidarían, dejando simplemente de existir. De este modo, el horizonte permanece cerrado, completamente en sí mismo. Todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte (*cfr.* 2011 699). Hasta este punto, parecía que Nietzsche subrayaba un especial interés de lo *ahistórico* por sobre lo histórico. Lo que podría interpretarse en una clave trágica como el interés sobre el instinto –identificado con lo dionisíaco, por sobre lo racional –identificado con lo apolíneo. Sin embargo, en los párrafos siguientes se puede empezar a visualizar una tensión entre ambos componentes:

> La serenidad, la conciencia tranquila, la acción alegre, la confianza en lo por venir — todo esto depende, en el individuo no menos que en el pueblo, de que exista una línea

[4]Aquí Nietzsche está haciendo referencia a Crátilo, discípulo de Heráclito.

> que separe lo escrutable y claro de lo inescrutable y oscuro, de que se sepa olvidar y recordar oportunamente, de que se discierna con vigoroso instinto cuándo se necesita el sentir histórico y cuándo el sentir ahistórico. Tal es precisamente la tesis que el lector esta invitado a considerar: lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas. (2011 699)

Nietzsche interpreta la capacidad de poder sentir de manera no histórica como un elemento mucho más importante y originario de lo humano, auténticamente humano. Incluso sugiere que dicha capacidad constituye el fundamento sobre el que puede desarrollarse y crecer algo justo, sano y grande. Él propone pensar lo *ahistórico* como una atmósfera que envuelve la vida y permite su desarrollo. Exacerbar el aspecto histórico en lo humano termina situando al hombre fuera de la vida, distanciándose de su ser propio. En este sentido, las facultades de pensar, reflexionar, comparar, separar y sintetizar también definen al ser humano en cuanto tal, pero limitan el elemento *ahistórico*. El hombre histórico es el peldaño que une en su itinerario intelectual al hombre apolíneo con la figura del último hombre. Éstos tienen su mirada en el pasado, un pasado que los empuja al futuro. Los últimos hombres creen que el sentido de la existencia saldrá a luz en el transcurso de este proceso. Ellos miran hacia atrás para comprender el presente y para aprender a desear más el futuro con mayor intensidad. En estas páginas comienza a asomar otra figura: el hombre suprahistórico (*des überhistorischen Menschen*). En este texto, Nietzsche –todavía capturado por la búsqueda del genio– está pensando en el lugar destinado a ciertos espíritus de grandeza, excelsos. Aquellos espíritus que logran mirar por encima de los hombros: más allá de lo prescripto, de lo aceptado, de lo dado; y que en su mirar, logran imponer una nueva perspectiva. ¿O acaso un nuevo sentido que i(nte)rrumpa la cooperación irrestricta de aquellos adoradores del progreso lineal de la historia?

> . . . lo pasado y lo presente son una y la misma cosa, esto es, dentro de cualquier diversidad son típicamente idénticos y como omnipresencia de tipos indelebles representan una figura fija de valor invariable y significación eternamente idéntica. Del mismo modo que los centenares de lenguas distintas corresponden a idénticas necesidades típicas e inmutables de los seres humanos, así que quien comprendiera estas necesidades nada nuevo podría aprender de todos los idiomas existentes: del mismo modo el pensador suprahistórico esclarece desde dentro toda la Historia de los pueblos e individuos, adivinando con clarividencia el sentido originario de los distintos jeroglíficos y eludiendo poco a poco, cansado, hasta los signos escritos que en constante flujo se presentan ante él (2011 701-702).

La figura de los *überhistorischen Menschen* quizá pueda ser interpretada como un puente entre la concepción del hombre trágico (o quizá mejor: dionisíaco) y el *Übermensch*. En este texto, aparece la preposición de *über* indicando la idea de «sobre», «estar por encima»; pero en esta misma época, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (aussermoralichen),* aparece la preposición *ausser* indicando un «por fuera» de lo moral. Además, en este texto, se puede comenzar a rumiar ese cruce casi circular entre el pasado y el presente, esa unión puntual en la que se muestran cómo lo mismo, lo uno. El «*entre*» en el instante, con toda la diversidad atravesada, donde termina rematando la idea con la expresión de Leopardi: "Dolor y hastío es nuestra existencia, e inmundicia el mundo – nada más, sosiégate" (2011 702).

En el §2, Nietzsche desarrolla la idea de que la vida necesita de la historia en tres sentidos: como alguien que necesita actuar y esforzarse (historia monumental), como alguien que necesita conservar y venerar (historia anticuaria) y como alguien que sufre y necesita liberarse (historia crítica). Quizá, estás tres figuras puedan ser asociadas posteriormente con las tres transformaciones que son narradas al comienzo del *Zaratustra*. El camello que venera y conserva la tradición es el espíritu de pesadez. El león que sufre el mandato y la carga del «tú debes» y necesitar liberarse de dicha carga en un santo decir «no» y transformar el «tú debes» en «yo quiero». Quizá sea osado pensar la historia monumental bajo la figura del niño. Tal vez sea más prudente y conveniente pensar en una figura de paso en el itinerario de su pensamiento,

señalando a la figura del genio en esta interpretación de los sentidos de la historia. La categoría del *Übermensch* todavía no puede visualizarse. En este sentido puede sostenerse la idea de que la conceptualización sobre el genio en la tarea de liberación de dicha figura romántica quedará alojada en la posterior figura de los doctos que estarán entre los últimos hombres, y por otro lado será transvalorada en la figura del *Übermensch*. Dice Lemm que la superación de la civilización a través de la cultura se concretiza en la tarea de los *Umgekehrten* que es la *Umwertung*. De ese modo afirman y potencian la vida con sus giros, sus vueltas artísticas y acrobáticas (*cfr*. 66-67). Sin duda el genio-artista está en los peldaños previos, pero aún no ha dado el salto al abismo. Quizá esta búsqueda del genio permita ser asociada provisoriamente con la imagen monumental de la historia, aunque en realidad no va a terminar siendo posible identificarlas.

Afirma Nietzsche que la historia pertenece principalmente a quienes tienen el impulso de actuar, a quienes se sumergen en modelos monumentales del pasado pensando que aquello que fue capaz una vez –dar una mayor dimensión y una realidad más hermosa al concepto de «ser humano»–, debería estar eternamente presente y ser posible eternamente. Lo más vivo, lo más claro y lo más grande, debe estar siempre disponible. Para Nietzsche, si algo fue posible en un tiempo pasado, podrá también serlo en un tiempo presente y futuro. En este sentido hay un modo de hacer historia que se vuelve útil en cuanto que ofrece los modelos que permiten a una comunidad o a un individuo hacerse consciente(s) de su capacidad de autotransformación para hacer de la vida una obra de arte. Sin embargo, se corre el peligro de disfrazar el presente con analogías y, en ello, terminar simulándolo con lo grande y lo poderoso de una época pasada.

La historia monumental puede ser interpretada como un modo en que los muertos entierran a los vivos. Al cerrar este parágrafo Nietzsche muestra cómo el hombre que quiere crear algo puede hacer uso del pasado. En definitiva, se puede afirmar que no defiende un modo de hacer historia en particular, su enfoque sigue siendo la búsqueda estético-política de interpretación sobre la vida y su transformación. La historia anticuaria tiene el valor de conservar la vida, pero no de engendrarla. La historia crítica es capaz de destruir ese pasado y liberarse, pero no de crear el futuro. En el contexto que Nietzsche analiza la fuerza destructiva de la historia en su sentido crítico, puede verse la fuerza dionisíaca de la vida. Es únicamente la vida quien aquí expresa ese poder oscuro e incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su sentencia es siempre implacable, siempre injusta, porque nunca ha fluido de ninguna fuente pura de conocimiento. En la mayor parte de los casos, resultaría la sentencia igual aunque la pronunciara la misma justicia, porque «todo lo que nace merece perecer, por eso sería mejor que nada naciese». Se necesita mucha fuerza para poder vivir y poder olvidar en qué medida la vida y el hecho de la injusticia son una misma cosa. La misma vida que necesita el olvido exige también la destrucción temporal de este olvido. En la medida que el presente humano y cultural es el resultado de generaciones anteriores, también dicho resultado trae consigo sus aberraciones, sus pasiones y sus errores. No es tan sencillo liberarse completamente de esta cadena. Quizá se puede llegar a una lucha entre la naturaleza heredada y precedente y el conocimiento que se tiene sobre sí, tal vez frente a una lucha entre una nueva y rigurosa disciplina y lo heredado y aprendido del pasado; pueda plantarse una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza (*cfr*. Nietzsche 2011 709).

> Éstos son los servicios que la historia es capaz de prestar a la vida; cada individuo y cada pueblo requieren, según cuáles sean sus metas, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, bien sea como historia monumental, como historia anticuaria o como historia crítica: pero no como una cohorte de pensadores puros que se limitan al papel de observadores de la vida, no como individuos ávidos de saber a quienes únicamente el saber puede satisfacer y para los cuales el aumento de conocimiento es la meta en si misma, sino siempre tan sólo para los fines de la vida y, por lo tanto, bajo el señorío y la dirección suprema de estos fines. Que tal es la relación natural de cualquier época, cultura y pueblo con la historia — determinada por el hambre, regulada por el grado de necesidad y contenida por la inmanente fuerza plástica —, que el conocimiento del pasado se desea en todos los tiempos exclusivamente al servicio del futuro y del presente, y no para debilitar el presente, ni para arrancar las raíces de

> un futuro pletórico de vitalidad: todo esto es bien simple, como es simple la verdad, y convence enseguida aun a aquel que para ello no se deja guiar en primer lugar por la demostración histórica (Nietzsche 2011 711).

En el inicio del cuarto parágrafo queda planteado el lugar que se le debe dar a la historia en la perspectiva de la vida. Desde la fuerza más poderosa del presente le es lícito al ser humano interpretar el pasado, pero siempre en vistas de la construcción de un futuro. Sólo quien se dedica a la construcción de un futuro, tiene derecho a emitir juicios sobre el pasado. En estos parágrafos centrales de la obra, Nietzsche irá realizando una descripción sobre el hombre moderno en la cual apuntará a criticar su aparente espiritualización –idealista– y sus objetivos formativos ilustrados que separan el contenido de la forma y se ocupan de cuestiones secundarias. Nietzsche ve en la propuesta formativa, un dominio de la reciente ciencia histórica que va en aumento —además con la influencia y la legitimación de la filosofía idealista alemana— y va agenciándose con la acumulación de conocimiento enciclopédico, constituyendo el espíritu moderno. Un espíritu decadente que ha ido debilitando y destruyendo su instinto creativo convirtiéndose en un pusilánime, inseguro e incrédulo de sí mismo. La formación histórica y el traje universal del burgués dominan en forma simultánea. Los seres humanos se van cubriendo de dicha categoría universal perdiendo todo rasgo singular en su personalidad y en su libertad. Al iniciar este libro, Nietzsche ya había señalado esta vinculación sobre el hombre de su época bajo la figura del hombre histórico. En este parágrafo realizará un detalle más exhaustivo al vincularlo con la figura del hombre moderno de su época. En dicha línea puede afirmarse que allí va adquiriendo forma la metáfora de los últimos hombres que luego presentará en *Así habló Zaratustra.*

En el §5, Nietzsche interpreta a la ciencia como el nuevo mito de la cultura moderna y en el §8 propone interpretar a la Historia como la nueva Teología. Es decir, la modernidad continúa siendo medieval, pero bajo otra máscara. El discurso religioso ha devenido discurso científico. El nuevo guardián de los valores morales, de las costumbres y de las tradiciones, es el discurso científico dominado por la historia universal y popularizado por la formación estatal. Para el profesor de Basilea, en la pregunta sobre la finalidad y la meta de la existencia, reside la esperanza de la cultura. El exceso de historia está debilitando la fuerza plástica de la vida y es necesario liberarla de dichas cadenas. Los únicos antídotos posibles contra lo histórico (*Historische*) son las nociones iniciales: lo *ahistórico (Unhistorische*) y lo *suprahistórico (Überhistorische)*: "Con el término «lo ahistórico» designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse dentro de un *horizonte* limitado; llamo «suprahistóricas» a las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el *arte* y la *religión*" (2022 746). Aquí Nietzsche interpreta a la vida como potencia superior y dominante. El instinto de vida es superior a todo, todo lo domina.

Si se pone en perspectiva el cierre de *Consideraciones intempestivas II* con la obra del Zaratustra, se puede evidenciar el hilo conductor que allí se encuentra en forma incipiente: La vida como *Wille zur Macht*. Por otro lado, la noción de *Unhistorische* se vinculaba al comienzo de la obra con el modo de habitar el mundo de los animales, y *Überhistorische* como la posibilidad de dar un paso (no) más allá. Pensar al hombre como una cuerda tendida entre el animal y el *Übermensch*, en esta perspectiva histórica podría ser pensada como la liberación de la historia que luego irá abarcando a la ciencia en general. El mismo Nietzsche escribe sobre esta obra al final de sus años de producción teórica afirmando:

> La segunda Intempestiva (1874) descubre lo que hay de peligroso, corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: –la vida, enferma de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la «impersonalidad» del trabajador, de la falsa economía de la «división del trabajo». Se pierde la finalidad, esto es, la cultura: -el medio, el cultivo moderno de la ciencia, barbariza. . . En este tratado el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia (1998 83-84).

5. A MODO DE CIERRE

A partir de un mapeo por la nociones de nihilismo que circulaban en la época en que vivió Nietzsche y señalando las referencias concretas que los estudios sobre sus obras han permitido confirmar como lecturas e influencias directas que ha tenido el pensador, se ha buscado mostrar a partir de su producción cómo se fue transformando su mirada sobre la decadencia. En la etapa de las intempestivas, Nietzsche no solamente inicia a través de sus escritos un itinerario intelectual de crítica, también comienza a transvalorar los sentidos desde los cuales se deben interpretar la vida y el pensamiento. En ello la estética siempre ocupará el horizonte principal de su mirada, primero la música y luego la retórica. En este sentido, desde sus primeras obras se puede empezar a señalar la dimensión política que va apareciendo en su escritura y cómo Nietzsche va experimentando sus propias derivas reflexivas y constitutivas en dicho ejercicio escritural. En ello no debe perderse de vista que aquí se propone leer dicho proceso poniendo en perspectiva de sus textos publicados por su decisión y sus correspondencias y escritos póstumos que tanto ayudan a descifrar esos laberínticos senderos de su derrotero intelectual y emocional. En este artículo se ha buscado mostrar cómo el joven profesor de Basilea comienza ese ejercicio de transvaloración –que siempre implicará el desasimiento de alguna posición provisoria– desde sus primeros escritos incluso sin llegar a ser completamente consciente de la tarea que había iniciado. Esto queda claramente evidenciado en los textos de *Ecce Homo*, en "Ensayo de autorcrítica" y en los prólogos de 1886 a *Humano demasiado humano, Aurora y la Ciencia Jovial.* Desde esta posición interpretativa es posible leer sus intempestivas como un proceso de desasimiento y transvaloración en el cual Nietzsche comenzará a ampliar el territorio en el cual inscribirá a la decadencia de su época pero también se distanciará de las posiciones pesimistas y buscará convocar a la tarea futura de desasirse de los modos de vida decadentes que tienen capturados al espíritu europeo para crear nuevos modos de ser que implican siempre un vivir-con.

Se ha dejado expresada la idea de que la disputa con Strauss ayuda a Nietzsche a entender que, si se quiere tener una comprensión más profunda de lo humano, debe explorar la relación entre la vida y la verdad desde la perspectiva de la fuerza del instinto y el vínculo con la costumbre. Esta relación entre vida y costumbre lo lleva a priorizar lo estético por sobre lo moral. Toda ficción lógica habilita ciertos modos de interpretar la vida y habitar el mundo definiendo costumbres, usos, valores y sentidos. Estos deben ser útiles para la vida pero en su carácter afirmativo (no pragmático). Por ello no es extraño que en esos mismos años Nietzsche no solo haya puesto su aguda mirada en la decadencia de la cultura de su tiempo, sino también en la educación. Sus preocupaciones se orientan a la construcción presente y futura de quienes son parte de un proyecto cultural que pone al arte en la cima de sus expresiones e intereses. En *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, además de comenzar a ser crítico del conocimiento erudito que luego critica en los doctos y transvalora en el rumiar de las vacas y la lectura lenta, Nietzsche comienza a focalizar su pregunta por el sentido de la educación en pos de una formación que eduque para el fortalecimiento de la vida cultural. Si bien en esta época su mirada está capturada por la mirada aristocrática y selecta que apunta a la distinción cultural; en el transcurrir de los años siguientes, dicha perspectiva se irá transvalorando y, en ello, se abrirán nuevos y múltiples sentidos. Su crítica a la historia evidencia la necesidad de superación de un modelo científico académico que se ha ido instalado en las prácticas decimonónicas y que Nietzsche advierte la necesidad de su distanciamiento. Dicho desasimiento se efectúa a partir de la transvaloración que va operando en su pensamiento a partir de la cual logra la superación de dichas posiciones -no en términos dialécticos- en la invención de sentidos y valores que posicionen a la vida en una perspectiva afirmativa.

REFERENCIAS BLIBLIOGRÁFICAS

- Blanchot, Maurice. *La conversación infinita.* Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros. 2008.

- Cragnolini, Mónica B. *Nietzsche, camino y demora*- Buenos Aires: Biblos. 2003.
- de Santiago Guervós, Luis E. "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica", en: Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta. 2000.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía. Tomo III.* Barcelona: Editorial Ariel. 1994.
- Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Volumen 2. Los diez años de Basilea 1869/1879.* Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza Editorial. 1981.
- Jara, José. *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad.* Barcelona: Anthropos. 1998.
- Reginster, Bernard. *The Affirmation of Life, Nietzsche on Overcoming Nihilism.* Cambridge: Harvard University Press. 2006.
- Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche*. Trad. Diego Rossello. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales. 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas I,* trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza. 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo.* trad. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos. Tomo IV*. Madrid: Tecnos. 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos. Tomo I*. Madrid: Tecnos. 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia. Tomo I.* Madrid: Trotta. 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia. Tomo II*. Madrid: Trotta. 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia Tomo III*. Madrid: Trotta. 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas. Escritos de Juventud. Tomo I.* Madrid: Tecnos. 2011.
- Sánchez Meca, Diego. *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos. 2018.
- Sarando, Gabriel, *Nihilismo Occidental,* en: $https://www.academia.edu/38590754/NIHILISMO_OCCIDENTAL$

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 103-112
Recibido: 15/08/2022 Aceptado: 28/10/2022

Veridicción y Wahrsagen: Una relación inexplorada entre Foucault y Nietzsche

Veridiction and Wahrsagen: An Unexplored Relation Between Foucault and Nietzsche

Veridição e Wahrsagen: uma relação inexplorada entre Foucault e Nietzsche

Diego Ticchione Sáez [*]
Universidad Chile, Chile

Hugo Alarcón Acuña [†]
Universidad Chile, Chile

Resumen

La recepción de la filosofía nietzscheana por parte de Foucault sigue aún siendo terreno fértil para múltiples exploraciones. En efecto, en *Obrar mal, decir la verdad*, Foucault señala que todo fenómeno de veridicción, entendido como un acto de decir la verdad, tendría su equivalente en lo que Nietzsche habría pensado como 'Wahrsagen'. No obstante, el término señalado por Foucault no aparece en ninguna parte del corpus nietzscheano, y, sin embargo, varios especialistas han mencionado que el Wahrsagen de Nietzsche es tomado por Foucault como veridicción. Ante esto, nos proponemos explicitar la relación entre un término y otro, atendiendo, por un lado, a una reconstrucción del fenómeno de la veridicción en la obra foucaultiana, y, por otro, a las notas que Nietzsche le asigna a la figura del adivino en *Así habló Zaratustra*. El propósito de esta investigación será explicitar que dicha relación muestra como características intrínsecas de toda veridicción tanto la necesidad de que esta habilite un horizonte proyectivo para las subjetividades involucradas en ella, como también la nula relación que el decir veraz mismo guarda con la realidad desde y frente a la que surge.

Palabras clave: Veridicción, Wahrsagen, Subjetividad, Adivino, Verdad.

Abstract

Foucault's reception of Nietzschean philosophy is still fertile ground for multiple explorations. Indeed, in *Obrar mal, decir la verdad*, Foucault points out that any phenomenon of veridiction, understood as an act of telling the truth, would have its equivalent in what Nietzsche would have thought of as 'Wahrsagen'. However, the term pointed out by Foucault does not appear anywhere in the Nietzschean corpus, and yet several specialists have mentioned that Nietzsche's Wahrsagen is taken by Foucault as veridiction. Given this, we intend to explain the relationship between one term and another, attending, on the one hand, to a reconstruction of the phenomenon of veridiction in Foucauldian work, and, on the other, to the notes that Nietzsche assigns to the figure of the fortune teller. in *Thus Spoke Zarathustra*. The purpose of this research will be to make explicit that this relationship shows as intrinsic characteristics of all veridiction both the need for it to enable a projective horizon for the subjectivities involved in it, as well as the null relationship that telling the truth itself has with reality from and in front of which it arises.

Keywords: Veridiction, Wahrsagen, Subjectivity, Soothsayer, Truth.

Resumo

A recepção de Foucault da filosofia nietzschiana ainda é um terreno fértil para múltiplas explorações. Em efeito, em *Obrar mal, decir la verdad*, Foucault aponta que qualquer fenômeno de veridição, entendido como ato de dizer a verdade, teria seu equivalente no que Nietzsche teria pensado como 'Wahrsagen'. No entanto, o termo apontado por Foucault não aparece em nenhum lugar do corpus nietzschiano, e mesmo assim vários especialistas têm mencionado que a Wahrsagen de Nietzsche é tomada por Foucault como veridição. Diante disso, pretendemos explicar a relação entre um termo e outro, atendendo, por um lado, a uma reconstrução do fenômeno da veridicção na obra foucaultiana e, por outro, aos apontamentos que Nietzsche atribui à figura do o adivinho, em *Assim Falou Zaratustra*. O objetivo desta pesquisa será explicitar que essa relação apresenta como características intrínsecas a toda veridicção tanto a necessidade de ela possibilitar um horizonte projetivo para as subjetividades nela envolvidas, quanto a relação nula que o próprio dizer a verdade tem com realidade a partir da qual e diante da qual surge.

Palavras chave: Veridição, Wahrsagen, Subjetividade, Cartomante, Verdade.
DOI: 10.5281/zenodo.7559284

[*] Contacto:diego.ticchione@ug.uchile.cl Licenciado en filosofía en la universidad de Chile. Estudiante de magíster en Filosofía en la misma universidad. Profesor de filosofía de enseñanza media. Integrante de la red chilena de estudios nietzscheanos Intempestiva, integrante del equipo técnico de la revista académica ETHIKA+ del Centro de Estudios en Ética Aplicada de la Universidad de Chile (CEDEA).

[†] Contacto:hugo.alarcon.a@ug.uchile.cl Licenciado en Filosofía en la Universidad de Chile con participación en programa FONDECYT "Función y sentido metódico de la referencia a la vida fáctica en las lecciones tempranas de Martin Heidegger" (código de proyecto 11170331). Estudiante de Magíster en Filosofía en la universidad ya mencionada. Miembro de INTEMPESTIVA Red de Investigación de Nietzsche en Chile.

CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción: El *locus* del problema

En la conferencia inaugural de *Obrar mal, decir la verdad*, Foucault (2014) afirma que su foco de interés refiere al problema de los modos veridicción (29-30), problema que recorrerá continuamente, su periodo ético como problema capital. La manera de enfrentar este problema toma la forma de un análisis de las prácticas o procesos a través de los cuales los individuos se ligan o son ligados a un conjunto relativamente articulado de verdades que exhibe componentes normativos. La forma de este análisis supone identificar ciertos discursos que son tomados por verdaderos en un determinado recorte histórico, y que llaman o exigen a los individuos el tener que manifestar la verdad sobre sí mismos en los términos prescritos por dichos discursos. El análisis involucra tres enfoques que comprenden las tres etapas del autor, a saber: A) la identificación de las formas de los juegos de verdad y falsedad que fueron instaurados, lo cual supone la pregunta de cómo esa verdad pudo tener lugar y a partir de qué prácticas eso fue posible (enfoque arqueológico); B) la determinación de las condiciones históricas que posibilitaron el surgimiento de un modo de veridicción, lo cual implica la pregunta de cómo se impuso esa verdad como tal en un cierto recorte histórico (enfoque genealógico); y C) entender los modos de obligación que demanda de sí el modo de veridicción a analizar, de tal modo que los sujetos del decir veraz quedan vinculados a él, lo cual supone la pregunta sobre el tipo de modificación que deben ejercer sobre sí los individuos a fin de tener una relación con esa verdad (enfoque ético).

Como se deja ver, a Foucault no solo le interesa la veridicción como problema filosófico de primer orden, sino también considerando un carácter metódico, el que orientará su propia investigación. En otras palabras, con veridicción, Foucault parece designar tanto un método como un problema filosófico. En efecto, los tres componentes del análisis antes anunciados, son explicitados a partir de la reapropiación que hace Foucault (2014) de la filosofía crítica, en donde la pregunta por las condiciones trascendentales de los enunciados verdaderos es desplazada por la pregunta acerca de las formas de veridicción (29), lo cual parece indicar que Foucault lleva a cabo un desplazamiento, tanto del conjunto de problemas con los que se ocupará, así como también del método que empleará para afrontarlos. Ahora bien, el elemento que nos interesa explorar refiere a la introducción del término 'Wahrsagen' como equivalente a veridicción.

Foucault hace notar que lo que él entiende como acto de decir la verdad o veridicción, es —de un modo que no se lleva a explicitación— equivalente con la noción de 'Wahrsagen' nietzscheana. El rendimiento que Foucault obtiene de esta última noción es relevante para todo el material producido durante el periodo ético (1980-1984) de su empresa, esto en cuanto la noción de veridicción aparece como el fenómeno capital a partir del cual es abordado el problema histórico-filosófico de las relaciones entre subjetividad y verdad. Sin embargo, el rendimiento de metódico y sistemático de Wahrsagen en lo que Foucault mienta por veridicción apenas ha recibido atención por parte de los especialistas (*Cf.* Castro 2016; Malverde 2019; Blanco 2018; Aniceto 2019; Castorena 2019), entre otros, lo cual tiene como principales motivos el que (1) la publicación de los últimos trabajos de Foucault es bastante reciente, y (2) el término nietzscheano de Wahrsagen o Wahrsager es mencionado por Foucault sólo en tres lugares de sus reflexiones —dos en *Obrar mal, decir la verdad* (2014), una en *Discurso y verdad* (2017).

Frente a la ausencia de investigaciones sobre el nexo entre uno y otro autor en torno a un tópico tan fundamental en la filosofía foucaultiana, nos proponemos aquí explicitar en qué consiste la relación entre veridicción y Wahrsagen. Ahora bien, es importante señalar que en Foucault es posible encontrar una formulación del problema de la veridicción en términos de Wahrsager [adivino], noción que, a diferencia de Wahrsagen, aparece de manera textual en el corpus nietzscheano. No obstante, nuestro énfasis será puesto en este último término en virtud de que, mientras la noción propiamente nietzscheana remitiría a lo que Foucault (2017) llama "el sujeto de la creencia de la cosa enunciada" (80) —la del profeta o el adivino en este caso—, Wahrsagen mienta cierto proceso de adivinación, lo cual sitúa la atención del tratamiento de la veridicción no en quién es aquél que dice la verdad, sino en qué ocurre allí donde sale a la luz una verdad,

Siguiendo este propósito, hemos procurado atender, en un primer momento, a los elementos constitutivos de todo fenómeno de veridicción, señalando además los arcos argumentales a través de los cuales estos elementos ingredientes son articulados en la comprensión y descripción que se tiene del fenómeno. En este primer apartado, intentaremos sacar a luz la relación que hay entre subjetividad y verdad en torno a la manifestación de la verdad y las relaciones, y el ejercicio del poder, aludiendo al hecho de que toda configuración de un estado de cosas es menesterosa de un discurso que sólo puede tener lugar a través de una subjetividad. ya explicitado los elementos concomitantes a toda veridicción, abordaremos la relación que hay desde Foucault hacia Nietzsche, enfocando la atención en los capítulos "El adivino" [Der Wahrsager] y "De viejas y nuevas tablas" [Von alten und neuen Tafeln] de *Así habló Zaratustra*, teniendo como justificación el hecho de que en ellos se habla explícitamente de la figura del adivino y su función en la configuración de la moral. Esperamos, a través de este tratamiento, obtener más luces sobre aquello que Foucault habría visto en Nietzsche para hablar de la veridicción como Wahrsagen, presuponiendo con ello que varios de los elementos explicitados en el primer apartado se hallen de manera germinal en los capítulos a tratar de la obra de Nietzsche.

2. El análisis foucaultiano de la veridicción

En la conferencia inaugural de *Obrar mal, decir la verdad*, Foucault (2014) toma como objeto temático de su investigación a la confesión. Este problema aparece circunscrito a la cuestión de la obligación del individuo de tener que decir la verdad sobre sí mismo (27). La descripción a partir de la cual este problema es formulado supone tomar en consideración tres elementos vinculados entre sí, a saber: 1) que es un problema vinculado con la autocomprensión que el individuo tiene de sí, ya que el tratamiento que el autor hace de la confesión la liga inmediatamente con la relación de autoconocimiento que el individuo tiene consigo mismo; 2) que es un problema vinculado con la conformación de la intersubjetividad, dado que ese decir veraz solamente puede tomar lugar frente a otro y, además, supone un modo de comportarse con los otros[1] y 3) que es un problema que exhibe un carácter eminentemente normativo, ya que el análisis de la confesión toma como elemento relevante al compromiso que tiene el individuo con la verdad que enuncia acerca de sí mismo.

En la misma conferencia, Foucault destaca los tres enfoques a partir de los cuales será abordado el problema de la confesión. Uno de ellos podría ser llamado extensionista, que apunta, por un lado, a los ámbitos en donde la confesión ha tomado lugar y, por otro, a las transformaciones que ha supuesto la proliferación de nuevas formas de confesión. El segundo enfoque exhibe un carácter histórico, y consiste en preguntarse por el modo bajo el cual el individuo libremente[2] se vincula en una relación de poder que es ejercida sobre él (Foucault 2014 28). El tercer enfoque es denominado por el mismo Foucault como filosófico, en la medida en que la confesión constituye una cierta forma peculiar de veridicción (Id. 29). Es en este enfoque en donde aparece la mención al término Wahrsagen. La veridicción aparecería como el elemento que justifica el carácter filosófico del tratamiento de la confesión, en la medida que Foucault propone establecer un análisis de ella en tanto que acto de decir la verdad. Cabe mencionar que Foucault parece emplear como equivalentes los términos "acto de decir la verdad", "veridicción" y "Wahrsagen" en el pasaje que estamos comentando, lo cual es sugerido por la oración subordinada (*Ibid.*). Ahora bien, es necesario tener en cuenta que estos ítems no constituyen proposiciones o juicios que puedan ser examinados en su valor de verdad, sino que constituyen fenómenos que serán descritos en atención a los elementos vinculados a su mostración. Téngase en cuenta, por poner un caso, que la veridicción es comprendida como la manifestación de la verdad. En tal sentido, si la noción de Wahrsagen posee un cierto rendimiento que permite comprender con

[1] Foucault menciona que parte del análisis de la confesión estriba en "hacer actuar ese decir veraz en sus relaciones con los otros" (*Cf.* Foucault 2014 27).

[2] El quicio del asunto estriba en que toda relación de poder aparece en este contexto vinculada a la noción de 'gobierno' entendida en términos de gobierno de la conducta, en el sentido de una acción que supone ella misma una constricción en el rango de acciones posibles de un sujeto. En tal sentido, la relación de poder es analizada en conjunción con el fenómeno del gobierno (*Cf.* Foucault 2016 120-121).

mayor precisión a la veridicción, ese rendimiento debe ser de índole descriptiva, es decir, debe aportar criterios que clarifican y enriquecen la descripción del término en cuestión.

Uno de los aspectos que nos debe llamar atención sobre el tipo de relación que hay entre lo que Foucault denomina 'veridicción' y lo que se está mentando por Wahrsagen, concierne al marco dentro del cual resulta posible ocuparse de estos elementos como problemas. En tal sentido, no es baladí la mención que hace Foucault acerca de la filosofía crítica y de cómo se apropia de lo que él llama la "sorpresa de que haya verdad" (*Ibid.*). La razón de esto estriba, precisamente, en que es en este contexto en donde se deja ver la *actitud* que impregna el tipo de análisis que Foucault lleva a cabo, y que es determinante para poder comprender el componente actitudinal del discurso crítico que orienta el tratamiento de la veridicción y la reapropiación del Wahrsagen. Con todo, el mejor lugar para poder entender este aspecto de la filosofía de Foucault se encuentra en la clase del 30 de enero de *Del gobierno de los vivos* (Foucault 2021).

Foucault (2021) sostiene que su análisis recibe su correspondiente orientación a partir de una cierta actitud con relación al modo en el que se comprende uno mismo al interior de toda relación de poder y al ejercicio del poder mismo. En términos esquemáticos, este componente actitudinal se erige a partir de la afirmación de la contingencia histórica del poder, i.e., que toda relación de poder está conformada y constituida por elementos ingredientes que no están vinculados por necesidad ni tampoco de manera universal, sino que están formados de manera contingente e histórica (99). La actitud que gobierna el tratamiento de la veridicción en Foucault es, entonces, la que afirma la "falta de necesidad de todo poder, sea el que fuere" (*Ibid.*). A este respecto, este componente actitudinal se preguntaría por el tipo de autocomprensión que tenemos de nosotros mismos una vez que constatamos que la relación de poder que posibilita tal comprensión no es necesaria ni tampoco universal. Visto de ese modo, este componente actitudinal constituye el punto de partida de la investigación foucaultiana sobre la veridicción en cuanto manifestación de la verdad.[3] En otras palabras, la descripción y el análisis que Foucault ofrece acerca de este fenómeno aparecen inmediatamente vinculados a la pregunta por la forma de autocomprensión o, si se quiere, el tipo de experiencia que tiene el sujeto acerca de sí mismo, una vez que se constata su inmersión en una relación de poder contingente.

Es necesario destacar que esta clase toma por propósito ocuparse de tres elementos centrales para el tratamiento de la relación entre subjetividad y verdad, a saber: 1) la conjunción entre el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad; 2) la cuestión de que la manifestación de la verdad debe adquirir la forma de la subjetividad; y 3) los efectos que tiene la manifestación de la verdad bajo la forma de la subjetividad (Id. 96). El punto que merece ser retenido consiste en que el análisis de estos aspectos sobre la manifestación de la verdad está subordinado a la exhibición del carácter contingente del ejercicio del poder, ya sea en atención a su legitimación o con referencia a su carácter eminentemente histórico, lo cual supone la cancelación de cualquier estatuto de naturaleza universal.

Consideremos la forma en que se debe manifestar la verdad, la subjetividad. Foucault llega a esta parte del análisis preguntándose por el sentido que tendría 'sujeto' al interior de la manifestación de la verdad (*Id.* 103). Al reapropiarse de la distinción de los teólogos de la edad media —en particular, Tommaso de Vio— entre *actus contritionis, actus satisfactionis* y *actus veritatis* (Id. 103-104), Foucault establece su análisis por el sentido de la subjetividad como forma indispensable para la manifestación de la verdad a partir del último elemento, el acto de verdad. Es de suma relevancia para nuestro propósito tener en cuenta que si Foucault se ocupa con el acto de verdad, eso se debe al hecho de que por 'subjetividad' él entiende los componentes que dan cuenta del rol que tiene el sujeto al interior del proceso de la aleturgia, i.e., la subjetividad es descrita en atención a ciertos ítems que permiten explicar, por una parte, cómo el sujeto adquiere

[3] Siguiendo la pista de Barakat (2020), este componente actitudinal ajusta el objeto de estudio, pero no la forma de análisis de este, vale decir, su método de examen correspondiente, ya que en cuanto este incurre en una interrogación por las condiciones suficientes, y no necesarias, para que alguna veridicción haya tomado lugar, parece ser que nos hallamos frente a un abordaje que interpreta el componente normativo de la verdad —sin ser relevante el recorte histórico en el que esta se presente— como algo que debe haberse tenido por universal (172-173). Sin embargo, consideramos que el término 'universal' distorsiona el hecho de que la verdad no precisa de ser considerada como universal, sino, antes bien, normar.

un rol activo en lo tocante a la posibilidad de que la verdad se manifieste, y, por otra parte, cómo es que el sujeto se ve inmerso en el proceso aletúrgico mismo. Además, no se debe olvidar que el análisis de la subjetividad pretende dar cuenta de la ausencia de necesidad en el ejercicio del poder, de modo que la subjetividad como el sentido de la manifestación de la verdad posee el rendimiento de explicitar ese componente contingente que es indispensable para el despliegue del ejercicio del poder.

La subjetividad es entendida en función de las nociones de operador, testigo y objeto de la verdad (*Id.* 104-105). El operador de la verdad es descrito como "el agente activo gracias al cual la verdad sale a la luz" (*Id.* 104). Es a partir de él que la verdad puede ser enunciada a los demás, de tal modo que ellos puedan comprenderla al verse inmersos en ella. Es pertinente hacer ver que Foucault es muy cauteloso en señalar que el operador de la verdad no es él mismo el autor de la verdad que enuncia a los otros (Id. 105). Empero, la función que le compete al operador consiste en enunciar una verdad que no se trata de él y, además, que es comprendida como tal por quienes son sus espectadores, i.e., que es indispensable que esa verdad manifestada por el operador sea tenida como independiente de él por parte de los espectadores.

El testigo o espectador de la verdad tiene el rol de autenticar el estatuto de verdad de eso que es sacado a luz por parte del operador. Al decir "yo estuve allí, tengo recuerdo de eso que se dice", el espectador reconoce en el acto del operador elementos que están más allá de él, aun cuando son enunciados por él mismo, como verdad (*Id.* 105). En atención a este rol del espectador, se puede ver en qué medida lo que se pone sobre el tapete es una concepción de una verdad que no se basta a sí misma para ser comprendida como tal. En efecto, no basta con el desocultamiento que lleva a cabo el operador para que se pueda hablar de verdad, puesto que esta reclama de suyo la autenticación del testimonio del espectador. La verdad manifestada es reconocida por los espectadores, en la medida en que eso de lo que habla les concierne y constituye uno o varios ítems a partir de los cuales ellos se comprenden. Visto de ese modo, cuando el espectador afirma "yo he estado ahí" con relación a la verdad enunciada por el operador, se vuelve partícipe de la constitución de la verdad, en la medida que su testimonio le confiere el elemento de legitimidad indispensable para el discurso verdadero.

Por último, el objeto de la verdad es descrito por Foucault como eso acerca de lo cual habla el discurso verdadero, y es a partir de él que se abre la posibilidad de un descubrimiento de la verdad (*Id.* 105). Es necesario destacar que el objeto de la verdad aparece como el obstáculo para la instanciación del efecto salvífico de la verdad, lo cual constituye la razón de que este deba ser revelado.

El segundo aspecto que analiza Foucault concierne a los efectos que tiene la manifestación de la verdad bajo la forma de la subjetividad. Por cierto, Foucault sostiene que la veridicción o la aleturgia excede en sus efectos al mero conocimiento utilitario (*Id.* 95-96). Ahora bien, esto no implica asumir que sus efectos no puedan ser descritos como útiles para el conocimiento necesario para el gobierno de la conducta de los hombres. Sin embargo, el aspecto que quiere enfatizar Foucault apunta, más bien, a que la manifestación de la verdad interviene en el orden de las cosas del mundo. Si se quiere, la veridicción tiene como efecto inmediato la conformación de una comprensión acerca de nosotros mismos y acerca del propio mundo.[4] El ejemplo que ofrece para ilustrar este punto es extraído de las tragedia *Edipo en Colono*. El quicio del análisis que establece Foucault consiste en constatar que Edipo no recibe el castigo que había mencionado el oráculo de Delfos: o bien que fuera exiliado de Tebas o bien que sea asesinado (*Id.* 95). Edipo permanece en Tebas ciego por su propia mano, dado que le fue insoportable contemplar con sus propios ojos el crimen que él mismo había cometido y que era la causa de todos los males que azotaban a Tebas. La razón de esto estriba, pues, en que la liberación y purificación de los males de Tebas requería la manifestación de la verdad misma (*Ibid.*), lo cual no requiere de suyo el castigo de Edipo. Solamente basta que la verdad salga a luz, que se manifieste. Así las cosas,

[4]De acuerdo con Nichols la posición Foucaultiana converge con ciertos elementos que muestra la ontología heideggeriana, en la medida en que ambos autores parecen concebir 'mundo' como cierto horizonte práctico a partir del cual nosotros disponemos de un acceso significativo a toda experiencia de nosotros mismos. Véase (Nichols 2014).

el efecto que tiene la veridicción consiste en la salvación de la ciudad de Tebas. Era necesario que se supiera que Edipo era el autor de los males, bajo la condición de que esa extracción de la verdad tomara la forma de la subjetividad: operador (Oráculo), Testigo (pueblo de Tebas) y objeto (Edipo mismo). Por lo tanto, la veridicción comporta siempre un efecto salvífico que repercute en el orden de las cosas del mundo, lo cual supone, a su vez, una transformación en el modo en el que nos comprendemos a nosotros mismos y a mundo.

3. Análisis de "El adivino" y "De viejas y nuevas tablas" en clave aletúrgica

Esta sección se halla orientada a descubrir el influjo nietzscheano de la equiparación entre 'veridicción' y 'Wahrsagen', ubicada en *Obrar mal, decir la verdad* (Foucault 2014 29). Como ya se dejó ver, el estado del arte consigna que existe una relación entre ambos términos y que esta remite al influjo nietzscheano en la filosofía de Foucault, pero no por ello se ha llegado a ver en qué consiste dicha relación.

Para comprender a qué atiende Foucault cuando habla de Wahrsagen, hemos decidido dirigirnos a pasajes específicos que se hallan ubicados en los capítulos "El adivino" [Der Wahrsager] y "De viejas y nuevas tablas" [Von alten und neuen Tafeln] de *Así habló Zaratustra* (2014), ya que en estos sitios uno puede hallar cierta tematización, aunque evidentemente alegórica, del rol del adivino en relación con la moral, y, más aún, de lo que vuelve inteligible al personaje del adivino en cuanto tal. intentaremos mostrar si es o no el caso que en ambos capítulos se habla del fenómeno de la veridicción, y, si resulta ser el caso, examinaremos los roles que asumen los personajes de las escenas en cuanto subjetividades asumiendo funciones —operador, testigo y/u objeto— en la manifestación de una verdad (Foucault 2021 104-106).

En relación con el capítulo "El adivino", la primera escena del capítulo comienza con la profecía del adivino, la cual es enunciada por parte de él como si ya hubiese ocurrido aquello que dice (Nietzsche 2014 167). Esta profecía habla sobre el futuro de los humanos, el cual se muestra como un mundo al que es imposible dotar de sentido, lo cual se evidencia cuando el adivino dice:

> Una doctrina *se difundió*, y junto a ella corría una fe: "¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo *fue*" (. . .) En vano *ha sido* todo nuestro trabajo (. . .) Todos *nos hemos vuelto* yermos (. . .)" (*Ibid.*; cursivas nuestras).

Estas afirmaciones dan cuenta de que a la vida humana parece serle imposible justificar su existencia sobre la Tierra, pues todo esfuerzo por dotar de sentido sus vidas no ha resultado, lo cual ha tenido, además, un efecto contrario, vale decir, la Tierra misma ha terminado repeliendo la existencia humana. Esto se atestigua en:

> nosotros hemos llegado a cansar incluso al fuego (. . .) ¡Todos los suelos quieren abrirse, mas la profundidad no quiere tragarnos! (*Ibid.*).

Por otro, los humanos mismos ya no tienen fuerzas para seguir intentando justificar sus propias vidas, lo cual se acredita en las palabras:

> En verdad, demasiado cansados estamos incluso para morir; ahora permanecemos despiertos y seguimos sobreviviendo —¡en cámaras mortuorias! (Id. 168).

La escena prosigue con la constatación de la transformación del corazón de Zaratustra y el hecho de que él termina pareciéndose a los hombres de los que hablaba el adivino en su profecía, lo cual se acredita en su lamento por el futuro (*Ibid.*).

Siguiendo la traducción y las notas de José Hernández, el sentido del término 'corazón' es extraído por Nietzsche de la biblia, queriendo significar, por tanto, "sede de la sabiduría y de los sentimientos" (*Cf.* Id. 15). Siguiendo esta consideración, la constatación de la transformación del corazón de Zaratustra a partir de la profecía del adivino, en conjunción con el efecto de investir una conducta similar a los hombres tematizados en la profecía (*Id.* 168), debe ser interpretada como una modificación en la relación de autoconocimiento o autocomprensión que Zaratustra tiene de sí, pero este autoconocimiento no puede tener, de acuerdo con Nietzsche y Foucault, un carácter meramente teórico y desprendido del horizonte práctico que queda abierto (Nietzsche 2011 86-87; Foucault 2014 26), en este caso, para Zaratustra.

La transformación de la relación de autoconocimiento u autocomprensión de Zaratustra supone, en la escena, la intervención del adivino, el cual sólo resulta inteligible como adivino en cuanto portador de una verdad. Ahora bien, ¿por qué porta dicha verdad? Si bien el capítulo no ofrece pistas para entender esto, el hecho de que el adivino dé cuenta de una profecía (Nietzsche 2014 168), vale decir, hable del futuro, y, más aún, del futuro de los humanos, permite inferir que el adivino ha sido testigo del futuro del que habla, lo cual nos brinda suficientes pistas para sostener que nos hallamos frente a una veridicción.

La figura del adivino se erige, en relación con la verdad que dice, como una subjetividad que asume al menos dos funciones en la manifestación de la verdad. Ciertamente, el adivino aparece como testigo del futuro, de modo que su testimonio se halla orientado a la autentificación de la verdad en cuanto intenta asegurar su estatuto de descripción de un estado de cosas que resulta completamente independiente de su persona. En términos esquemáticos, aquí puede reconocerse que el adivino no estaría inventando la verdad de la que habla, sino que, en virtud de sus capacidades adivinatorias o su peculiar relación con el futuro, puede entonces sacar a luz el futuro de los hombres como algo que tendrá lugar.

Pero eso no es todo. Que el adivino sea testigo del futuro de los humanos no significa que nos hallemos de inmediato frente a la manifestación de una verdad, ya que, claro está, esta necesita ser revelada o sacada a luz, y es ahí que la figura del adivino, en la medida en que dice su profecía, asume la función de ser el operador de la verdad, vale decir, es la subjetividad que asume la forma de medio para la revelación de la verdad. Siguiendo esta línea, se vuelve claro que nos hallamos frente a una veridicción que, como tal, deberá intervenir el horizonte de acción de quienes se hallan involucrados en ella, vale decir, Zaratustra y el adivino. Podría añadirse a esto que, si el adivino ha pronunciado su profecía frente a Zaratustra, lo ha hecho porque es urgente que Zaratustra "sepa" qué destino le augura a su mensaje, para así inferir que todo lo que ha hecho ha sido, en realidad, en vano.

Aquí el rol de Zaratustra resulta fundamental para comprender con mayor profundidad cómo se constituye el proceso de veridicción del cual es partícipe. En primer lugar, si Zaratustra ve su corazón transformado (Nietzsche 2014 168), esto ocurre porque él asume las funciones de testigo y de objeto de la verdad del adivino, pero su función de testigo no es del mismo tipo que la del adivino, ya que, si el adivino es testigo de la verdad en cuanto tiene acceso al futuro del cual habla, Zaratustra es testigo de ella en la medida en que se vuelve partícipe de una profecía que pone en juego el mensaje que se propone entregarle a los seres humanos, o, dicho de otra forma, Zaratustra es testigo de una verdad en cuanto instancia una comprensión de sí articulada por la profecía, de modo que se inclina frente al mensaje del adivino y termina por admitirlo como verdadero. Más aún, es a partir de esta constatación que Zaratustra también aparece como objeto de la verdad, ya que, por un lado, se comprende según el mundo de la profecía, y, por otro, la verdad del adivino habla sobre un futuro en el que su misión parece no haber producido fruto alguno, de modo que, una vez revelada la verdad, aquel proceso por el cual Zaratustra llega a decidirse bajar de la montaña (Id. 15-16), transformado por aquella verdad según la cual es menesterosa la llegada del superhombre (Id. 20-23) es puesto en jaque, y, con ello, también es él quien queda puesto en jaque —¿quién sería Zaratustra sin el mensaje que pretende esparcir?

Esta constatación nos permite dar un paso más allá. Ciertamente, que Zaratustra se vuelva tanto objeto como testigo de la verdad del adivino guarda correspondencia con el principal efecto

de todo fenómeno de veridicción, a saber: que tiene un efecto salvífico (Foucault 2021 96-97). Como se dejó ver anteriormente, el efecto salvífico de la veridicción consiste en que la consecuencia de la manifestación de la verdad es la modificación del estado de cosas en el que dicha verdad es manifestada. Ahora bien, esto no debe entenderse como si la naturaleza o, si se quiere, el territorio geográfico, esto es, "Lo Real" (Foucault 2020 249-251) se viera modificado, ya que, como se había señalado, en la medida en que la verdad de la veridicción toma como primer referente el ámbito práctico de la existencia de los humanos, entonces el estado de cosas modificado siempre será el horizonte práctico en el que la existencia humana se vuelve inteligible para sí misma.

No obstante, si el caso es que este efecto salvífico es propio de la veridicción, entonces debería también hallarse algún elemento germinal que refiera a este asunto en la filosofía de Nietzsche, y, en efecto, este se halla medianamente tematizado en los parágrafos §9 y §10 del capítulo "De viejas y nuevas tablas" [Von alten und neuen Tafeln]. El §9 del capítulo inicia con la siguiente afirmación:

> Existe una vieja ilusión que se llama bien y mal. En torno a adivinos y astrólogos ha girado hasta ahora la rueda de esa ilusión (Nietzsche 2014 243). Antaño se creía en adivinos y astrólogos; y *por eso* se creía: «Todo es destino: ¡debes, **pues te ves obligado!**» (Id. 244); cursivas de Nietzsche, negritas nuestras).

Luego, en el §10 Zaratustra sostiene:

> «¡No robarás! ¡No matarás!» —**estas palabras** se consideraron una vez sagradas; **ante ellas** se doblaba la rodilla, **se inclinaba la cabeza** y se quitaban los zapatos (. . .) —¡Oh, hermanos míos, romped, **rompedme las viejas tablas!** (*Ibid.*; negritas nuestras).

Lo que estos pasajes nos muestran no es sólo que toda moral es arbitraria y que, aun siendo arbitraria —ya que se adivina, no se sabe (*Ibid.*)— y contingente —eso supone el que las tablas puedan ser rotas— es tomada como verdadera y exige el cumplimiento de acciones y conductas, sino, más aún, y esto es lo que intentamos resaltar ocupando las negritas, que toda manifestación de una verdad aparece acompañada y es menesterosa de un discurso, o, mejor dicho, que toda veridicción tiene un carácter discursivo. El hecho de que la verdad se presente con palabras y que estas se hallen en tablas, tal que la verdad permanece en el paso del tiempo a pesar de su esencial contingencia y fragilidad, no hace sino constatar con más ahínco este hecho.

Siguiendo esta constatación, el efecto salvífico de la veridicción se hace visible en la filosofía de Nietzsche como aquello que realiza toda figura que se proponga tomar posición en el terreno de la moral, y se resalta que este efecto tiene, al igual que la misma toma de posición o imposición de una moral, un carácter completamente contingente que, sin embargo, queda oscurecido en la manifestación misma de la posición que queda enunciada.

Conclusiones

El nexo entre veridicción y Wahrsagen queda entonces al descubierto. Se puede ver que la apropiación de Foucault sobre esta última noción tiene como justificación el hecho de que en la filosofía nietzscheana se hallarían inscritas, de manera germinal, ciertas características comunes a toda veridicción, y, por tanto, a toda relación entre subjetividad y verdad, aun cuando el decir veraz del adivino sea una veridicción profética, y, por tanto, solo una forma de veridicción entre otras.

Si ponemos nuestra atención en las características que refieren a la subjetividad, nos encontramos con: (1) que la manifestación de una verdad requiere de una subjetividad que la autentifique como tal, esto es, que le confiera su estatus de verdad para así permitir su impronta normativa,

(2) que dicha subjetividad debe, en principio, remitirse a algo que no es ella misma para ser reconocida como aquella a la que le compete manifestar una verdad, ya sea aquello una particular relación con el futuro como en el caso del adivino, ya sea la identificación de los deseos como provenientes de Satanás en el cristianismo temprano (*Cf.* Foucault 2002 218), ya sea la pintura de una constelación que justifique la divinidad de un rey como ocurrió con Septimio el severo (Foucault 2021 22-23).

Transitando ahora al otro elemento de la relación, vale decir, la verdad, veremos que: (3) que la verdad, una vez manifestada o sacada a luz, modificará el horizonte práctico de quienes se hallen involucrados en ella —asuman estos el rol que sea en la veridicción—, ya sea en cuanto al significado de ciertos acontecimientos relevantes para sus vidas, ya sea en relación con cómo queda determinado el futuro, ya sea también en relación con la comprensión que dicha verdad impone sobre el entorno, y (4) que, en cuanto todo operador de la verdad es fundamentalmente un adivino, lo cual quiere decir su decir veraz no tiene relación con "el Real" (Foucault 2020 249) en el que se manifiesta, o, dicho de otro modo, que el tipo de verdades de las que se ocupa Foucault tienen como característica el que no refieren de forma pura y directa a los objetos y sujetos comprendidos por estas, sino que, antes bien, imponen su forma de inteligibilidad sobre todos estos.

Con todo, quepa quizá aclarar un último aspecto que guarda relación con el tratamiento que hace Foucault de la noción de Wahrsager [adivino], puesto que esta queda enmarcada al interior del problema acerca del modo de subjetivación del sujeto que es capaz de decir la verdad o, como se indica al inicio de la conferencia, del sujeto del *enunciandum* (Foucault 2017 80, 103). De este modo, el asunto parece resolverse atendiendo a las cuatro formas de veridicción o de Wahrsager señaladas por Foucault, profeta, parrhesiasta, profesor y sabio (id. 103), en donde se deja ver que, aun cuando en estas cuatro formas veridiccionales se instancia un horizonte de acción tal que determina los modos posibles a través de los cuales la subjetividad puede conducirse a sí misma, retomando con ello las implicancias de la noción de Wahrsagen, el punto estriba en el tipo de descripción acerca de la transformación que debe llevar a cabo el sujeto que se reconoce y es reconocido bajo una o algunas de estos modos veridiccionales. En otras palabras, el núcleo apunta a la especificidad del sujeto que dice la verdad según estas formas de veridicción. Por lo demás, con esto puede verse que, para Foucault, la veridicción no toma sólo la forma de la profecía, lo cual da cuenta de que, por un lado, la apropiación de la noción nietzscheana apunta a la comprensión de la verdad, pero, por otro, que la concepción de esta se extiende a otras formas no tematizadas por Nietzsche. Visto de este modo, obtenemos aquí una especificación y una ampliación de un problema atisbado por Nietzsche por parte de Foucault, pero bajo la perspectiva del sujeto que dice la verdad y no del acto mismo de decir la verdad.

Ahora bien, esta interpretación podría seguir profundizándose, ya que, en la medida en que para Nietzsche el adivino, el filósofo y el sacerdote guardan cierta similitud en cuanto son figuras que, podríamos decir, manifiestan la verdad, nos topamos entonces con la existencia de un componente ascético (Ridley 1998 65-66) que, para nuestros efectos, podría verse integrado en el tratamiento foucaultiano sobre la noción de espiritualidad, el cual refiere al tipo de proceso mediante el cual la subjetividad se relaciona con una verdad de manera tal que, en el despliegue de esta relación, ella misma se ve modificada y habilitada para comprenderse de forma práctica a partir del horizonte de acción determinado por dicha verdad (Foucault 2001 33-34).

A decir verdad, que Foucault hable de 'adivinación' no es algo casual. Tomando en consideración el componente actitudinal que este filósofo adopta de la filosofia crítica, la veridicción en cuanto 'adivinación' resalta la contingencia y falta de necesidad de toda relación y ejercicio de poder, pero, más aún, resalta que cualquiera sea la verdad que se manifieste en un fenómeno de veridicción, esta habrá de ser contingente. Esto nos permite sostener que aquello que Foucault mienta por Wahrsagen al hablar de veridicción se halla al interior de la actitud crítica frente a la existencia del poder, por lo que la relación entre Foucault y Nietzsche aparece entonces mediada por lo que aquél llama "la filosofía crítica" (Foucault 2014 29).

4. Referencias bibliográficas

- Aniceto, Paulo. "El tiempo del discurso jurídico y el relato presciptivo. Nomos Históricos y Nomos procesales". *Revista Signa* 28 (2019): 453-488.
- Barakat, Karim. "Understanding Power Through Governmentality". *The Late Foucault. Ethical And Political Questions*, eds. Marta Faustino y Gianfranco Ferraro. London: Bloomsbury, 2020. 167-181.
- Blanco, Azucena G. "The Politics of Literature in Michel Foucault: Veridiction, Fiction and Desire". CLCWeb: *Comparative Literature and Culture* 20/4 (2018).
- Castorena, Trinidad. "El sacrificio de sí. Hermenéutica y cristianismo en Michel Foucault". *Reflexiones Marginales* 53 (2019).
- Castro, Edgardo. "Dispositivo y veridicción: Sobre la interpretación deleuziana de Foucault". *Revista latinoamericana de filosofía* 42/2 (2016): 195-216.
- Foucault, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France* (1979-1980). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Foucault, Michel. *Discurso y verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.
- Foucault, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2001.
- Foucault, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- Foucault, Michel. *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Malverde, Mariana. "Confesión y autenticidad en el discurso populista de hoy". *Revista CS* 27 (2019): 143-165.
- Nichols, Robert. *The World of Freedom*. California: Stanford University Press, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra.* Madrid: Gredos, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2011.
- Ridley, Aaron. *Nietzsche's Conscience. Six Character Studies From The "Genealogy"*. New York: Cornell University Press, 1998.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 113-128
Recibido: 11/08/2022 Aceptado: 27/10/2022

Limites de uma visão extemporânea: Nietzsche e a emancipação das mulheres

Limits of an extemporaneous vision: Nietzsche and the emancipation of women

Límites de una visión extemporánea: Nietzsche y la emancipación de las mujeres

Gabriela do Espírito Santo Marchiori [*]
Universidad Federal de São Paulo, Brasil

Resumo

Este artigo avalia a posição, sobretudo moderna, de Nietzsche sobre a mulher e a emancipação feminina, opondo a isto o próprio desenrolar posterior da história das mulheres e o modo pelo qual Nietzsche foi recepcionado nos estudos feministas. Nosso objetivo com isto é, ao notar as razões do discurso nietzschiano sobre as mulheres no cerne de sua obra, estabelecer os pontos em que o filósofo atingiu um pensamento extemporâneo e os pontos em que sua visão não foi suficientemente aguçada para a compreensão da história da opressão feminina e para a previsão do futuro movimento feminista. Para tanto, utilizamos uma bibliografia feminista que mostre as limitações e as apropriações de Nietzsche na recepção feminista. A contribuição do texto se dá, por fim, ao oferecer uma visão das teses nietzschianas sobre a mulher em contraponto a leitura feminista que autoras como Beauvoir, Benhabib, Butler, Federici e Moura fizeram de Nietzsche.

Palabras clave: Nietzsche, Recepção feminista, Emancipação das Mulheres.

Abstract

This article evaluate Nietzsche's, especially modern, position on women and women's emancipation, opposing this to the later unfolding of women's history and the way in which Nietzsche was received in feminist studies. Our objective with this is, by noting the reasons for the Nietzschean discourse on women at the heart of his work, to establish the points in which the philosopher reached an extemporaneous thought and the points in which his vision was not sharp enough to understand the history of women, female oppression and for the prediction of the future feminist movement. For that, we use a feminist bibliography that shows the limitations and appropriations of Nietzsche in the feminist reception. Finally, the contribution of the text is to offer a vision of Nietzsche's theses on women in contrast to the feminist reading that authors such as Beauvoir, Benhabib, Butler, Federici and Moura have made of Nietzsche.

Keywords: Nietzsche, Feminist reception, Women's Emancipation

Resumen

Este artículo evalúa la posición, especialmente moderna, de Nietzsche sobre la mujer y la emancipación femenina, oponiéndola al desarrollo posterior de la historia de la mujer y la forma en que Nietzsche fue recibido en los estudios feministas. Nuestro objetivo con esto es, al señalar las razones del discurso nietzscheano sobre la mujer en el seno de su obra, establecer los puntos en los que el filósofo llegó a un pensamiento extemporáneo y los puntos en los que su visión no lo fue suficientemente aguda para comprender la historia de la mujer, de la opresión femenina y para la predicción del futuro movimiento feminista. Para esto, utilizamos una bibliografía feminista que muestra las limitaciones y apropiaciones de Nietzsche en la recepción feminista. Finalmente, la contribución del texto es ofrecer una visión de las tesis de Nietzsche sobre la mujer en contraste con la lectura feminista que autoras como Beauvoir, Benhabib, Butler, Federici y Moura hicieron de Nietzsche.

Palavras chave: Nietzsche, Recepción feminista, Emancipación de la mujer

DOI: 10.5281/zenodo.7559290

[*]Contacto: gabrielamarchiori2411@gmail.com estudiante de maestría en filosofía en la Universidad Federal de São Paulo, licenciada en Filosofía por la Universidad Federal de Paraná. Es miembro del grupo GEN (Grupo de Estudos Nietzsche) y CENBRA (Centro de Estudos Nietzsche: Recepção no Brasil).

CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

1. O caráter nada extemporâneo de Nietzsche

Ao examinar o teor dos textos em que Nietzsche se refere às mulheres surgem inúmeras perspectivas e tipologias femininas. Na obra recém-lançada no Brasil, *Nietzsche e as mulheres: Figuras, imagens e tipos femininos*,de Scarlett Marton, podemos acompanhar com a autora as inúmeras incidências e os variados tipos de significados que "a mulher" tem no texto nietzschiano. Contudo, como mostra a pesquisadora, quando Nietzsche se refere à emancipação das mulheres, suas opiniões não são tão versáteis. Por prescrever a mulher ao ambiente doméstico, à geração e criação de filhos, propiciando as condições para o desenvolvimento do homem, ou melhor, do além-do-homem, o filósofo vê o dedicar-se das mulheres em outras atividades como uma "masculinização" da mulher. Opondo-se a ocupação da mulher em outras esferas, diz: "pode-se fazer das mulheres, com alguns séculos de educação, tudo o que se queira, até mesmo homens" e continua "não no sentido sexual, está claro, mas em qualquer outro sentido" (*Humano, demasiado humano § 425*). É curioso pensar qual outro sentido poderia estabelecer o que é um homem e o que é uma mulher, em vistas do naturalismo nietzschiano em relação ao corpo e à recusa de um pensamento metafísico que poderia ditar uma essência feminina ou masculina para além do corpóreo. Porém, sem ingenuidades, o filósofo sabe que "a mulher", *tal qual entendida pela sociedade*, é uma criação dos homens: "O homem criou a mulher — mas de quê? De uma costela de seu Deus — de seu 'ideal'" (*Crepúsculo dos Ídolos* § 13). Ou seja:

> Na visão nietzschiana, a mulher vem de uma costela que o homem retira de seu Deus. Donde se segue que, ao ser criada, ela participa do mundo dos ideais, e o homem, ao criá-la, nada mais faz do que proceder a mais uma idealização [. . .] a imagem da mulher surge no momento em que o homem engendra novos ideais; portanto, é o próprio homem que, por imposição, define o que considera feminino. Mas, tanto no mito bíblico quanto na versão nietzschiana, a mulher só ganha existência enquanto prolongamento do homem (Marton 2022 88).

Ciente de que a mulher e a feminilidade enquanto subserviência ao homem é uma criação masculina, Nietzsche não nega o papel histórico que o homem outorgou às mulheres e, ainda, pretende prosseguir com tal disposição social. Portanto, diz sobre a emancipação da mulher que "a procura canhestra e indignada de tudo o que há de escravo e servil na posição da mulher na presente ordem social (como se a escravidão fosse um contra-argumento, e não uma condição de toda cultura elevada [...]) — que significa tudo isso, senão [. . .] uma desfeminização?" (*Além do bem e do mal* § 239).

Nietzsche se opunha à emancipação feminina pois isto prejudicaria o próprio modelo de sociedade que ele visava, aquele da aristocracia do espírito, e que ele já via decair e ceder espaço ao modelo liberal e moderno. Assim, "Nietzsche vê nesse momento o Estado como um entrave para a cultura" (Silva Júnior 2007 100) e portanto acredita que "somente num Estado não-nacional, ou melhor, supra-nacional, a cultura poderá florescer. E, para tanto, o filósofo não vacila em apresentar essa aristocracia cultural, que ele julgava necessária" (Silva Júnior 2007 109). Esta aristocracia do espírito visada pelo filósofo, obviamente necessita da escravatura de alguns (no caso, algumas) para a liberdade de outros.

A misoginia ganha em Nietzsche, portanto, um caráter um pouco diverso daquele presente em tantos filósofos metafísicos que realmente acreditavam numa inferioridade essencial da mulher e tentavam demonstrá-la logicamente. Mostrando que aos homens não cessa a capacidade criativa para a dominação das mulheres, o filósofo antimetafísico, que não supunha essências distintas entre homens e mulheres, mesmo assim, toma proveito da história de domínio patriarcal, que sempre foi posta em benefício dos homens e a afirma como necessária.

Portanto, em relação à emancipação das mulheres, por suas razões filosóficas, o gesto nietzschiano é muito evidente:

> Promovendo uma imagem tradicional da mulher, Nietzsche expõe com clareza, uma vez mais, o que pensa da emancipação feminina. Quando se trata das mulheres que escrevem livros e intervem em domínios outrora reservados unicamente aos homens, estou em condições de afirmar que ele não hesita em aderir à prática de exclusão tão característica da filosofia dos tempos modernos (Marton 2022 194).

2. A miopia de Nietzsche

> a mulher em si, o eternamente inacessível — pouco importa, por conseguinte, o que fazeis, contanto que a própria história seja preservada na sua bela 'objetividade', vigiada por aqueles que não poderão jamais, eles mesmos, fazer história. E como o Eterno feminino jamais vos arrastará até as alturas, sois vós que o rebaixareis para si; e, sendo vós mesmos seres neutros, transformareis a história numa coisa neutra. Mas, para que não se acredite que comparo realmente a história com o Eterno feminino, declaro expressamente que a tomo, pelo contrário, como Eterno masculino (*II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* § 5).

Sabendo que a realização da história jamais é neutra, na segunda extemporânea, como vemos na citação acima, Nietzsche ainda parece ressaltar que a história é e sempre foi, eternamente, feita por homens. Assim, é notável considerar como Nietzsche nunca percebeu, ou como evitou notar, que a história da cultura, moral e religião, duramente criticadas por ele, como contrárias à vida, são realizações masculinas. Distinguindo a História, do fazer História, Gerda Lerner afirma que "assim como os homens, as mulheres são e sempre foram sujeitos e agentes da história. Uma vez que as mulheres são metade e às vezes mais da metade da humanidade, elas sempre compartilharam o mundo e o trabalho tal qual os homens" (Lerner 2019 28). Porém, se o fazer da História é uma criação:

> Até o passado mais recente, esses historiadores eram homens, e o que registravam era o que os homens haviam feito, vivenciado e considerado significativo. Chamaram isso de História e afirmaram ser ela universal. O que as mulheres fizeram e vivenciaram ficou sem registro, tendo sido negligenciado, bem como a interpretação delas, que foi ignorada (Lerner 28).

O apagamento das mulheres na história é um dos fatores contribuintes para a criação do patriarcado, pois "o registro gravado e interpretado do passado da espécie humana é apenas um registro parcial, uma vez que omite o passado de metade dos seres humanos, sendo portando distorcido, além de contar a história apenas do ponto de vista da metade masculina da humanidade" (Lerner 2019 29).

Então, ao falar de história, diz Nietzsche: "que aprendamos cada vez mais a estudar a história para servir à *vida*!" (*II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* § 1). O que o autor busca com tal prescrição é um ideal de história que não oprima o ser humano com seu excesso, com sua tendência a nos fazer crer que tudo já aconteceu, que mais nada de novo pode surgir. Para o filósofo, a história só pode ser útil à humanidade quando "é salutar e portadora do futuro na esteira de uma nova e poderosa corrente de vida [. . .] quando ela é dominada e dirigida por uma força superior" (*II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* § 1), ou seja, quando é direcionada para a criação. Logo:

> Na medida em que está a serviço da vida, a história está a serviço de uma força a-histórica: portanto, ela não poderia nem deveria jamais se tornar, nesta hierarquia, uma ciência pura, como as matemáticas. Quanto a saber até que ponto a vida tem necessidade dos préstimos da história, esta é uma das questões e inquietações mais

> graves que concernem à saúde de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura. Pois o excesso de história abala e faz degenerar a vida, e esta degenerescência acaba igualmente por colocar em perigo a própria história (*II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* § 1).

Se a história só interessa à humanidade enquanto é cultivadora da vida, quais vidas foram mais afetadas pela História, criada pelos homens, do que as mulheres?

Assim, poderíamos entreter-nos do fato de tantas vezes Nietzsche associar e dizer que "Sim, a vida é uma mulher!" (*A Gaia Ciência* § 339) para ressaltar essa aparente contradição em (i) buscar uma cultura história e um conhecimento filosófico favorável à vida (ii) vincular a vida à mulher (iii) não permitir que as mulheres tenham história ou conhecimento filosófico.

O que acontece, todavia, e vêm a suceder num tipo muito distinto de contradição, é que Nietzsche só parece amar e interceder pela mulher "metafísica". Portanto, como mostra Marton no capítulo de *Nietzsche e as mulheres*, intitulado "Outras mulheres: a sabedoria, a vida e a eternidade", a mulher como vida, como verdade e sabedoria não é a mesma que a mulher humana para Nietzsche:

> as imagens da mulher que Nietzsche associa à vida e à sabedoria são bem distintas daquelas que alia às mulheres humanas, demasiado humanas. Ele concebe a sabedoria de Zaratustra como descuidada, zombeteira, violenta, mutável, obstinada; encara a vida como cativante, sedutora, tentadora, enlaçadora, mutável. Rebelde, a sabedoria de Zaratustra não se submete aos valores estabelecidos. Feiticeira, a vida esconde ouro em seu seio. Em compensação, Nietzsche entende que as mulheres humanas, demasiado humanas, estão destinadas à procriação e são feitas para obedecer aos maridos e cuidar dos filhos (Marton 2022 127).

Ora, posto este fator, seriam essas imagens femininas postas por Nietzsche tão distantes do eterno feminino de Goethe do qual Nietzsche sempre graceja? Se interpretado de acordo com Simone de Beauvoir, na obra *O Segundo sexo*, ao transpor a mulher em imagens idealizadas, Nietzsche estaria sim corroborando para o mito do eterno feminino, pois:

> Ao fato, ao valor, à significação, à noção, à lei empírica, ele substitui uma Ideia transcendente, não temporal, imutável, necessária. Essa ideia escapa a qualquer constatação porquanto se situa além do dado; é dotada de uma verdade absoluta. Assim, à existência dispersa, contingente e múltipla das mulheres, o pensamento mítico opõe o Eterno Feminino único e cristalizado; se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade (Beauvoir 2016 329).

Mesmo que Nietzsche traga figuras e tipos de diversas mulheres reais, aparentemente rompendo com uma essencialização, ao falar de desfeminização, ao associar a mulher a ideias transcendentes, ele prossegue com a essencialização que faz da mulher uma ideia, o Outro, e não apenas uma realidade material.

Em § 362 da *Gaia Ciência*, louvando uma virilização da Europa conquistada por Napoleão, Nietzsche diz que só devido a Napoleão houve um tempo em que o homem pôde predominar sobre o negociante, o filisteu e a mulher. Como vimos antes, este é um exemplo da postura política de Nietzsche, que se opunha ao filisteísmo, à burguesia e ao feminismo, pois via todos estes como contrários ao seu ideal aristocrático de cultura e pensamento. Então, vê a necessidade da virilização da Europa também para compensar "a 'mulher', que foi mimada pelo cristianismo e pelo

espírito entusiasta do século XVIII, e mais ainda pelas 'ideias modernas'" (*A Gaia Ciência* § 362). O século do entusiamo corresponde para Nietzsche naquilo que chamamos da época iluminista. Dito isto, de fato houve muitas mulheres escrevendo livros, romances, filosofia e interpelando pelo direito das mulheres, como podemos ver, por exemplo, em *Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas séculos XVII – XVIII*, também com a *Reivindicação dos direitos da mulher* de Mary Wollstonecraft e depois com a *Sujeição das mulheres* de Stuart Mill. Em tal século houve também, todavia, a força opositora masculina, que podemos ver na filosofia com a Sofia do Emílio de Rousseau e tantos outros filósofos que fizeram questão de se oporem à igualdade entre os sexos. Porém, que a mulher tenha sido "mimada" pelo cristianismo, é novamente uma afirmação da vista curta de Nietzsche, já que é com a *Bíblia* e com o cristianismo que é fundada a crença moral e religiosa da inferioridade da mulher, daquela que foi criada *para* e nomeada *por* Adão. Foi com a *Bíblia* que a mulher deixou de ser considerada a criadora e geradora da vida, substituída por um Deus todo poderoso e foi com o *Gênesis* que a mulher foi posta como a pecadora e responsável pelo declínio humano à mortalidade. De acordo com Lerner, ao oferecer respostas às perguntas "Quem cria a vida?", "Quem fala com Deus" e "Quem trouxe pecado e morte ao mundo?" o "Antigo Testamento afirmava o poder do homem sobre a mulher" (Lerner 2019 244), isto porque:

> o próprio processo de criação de símbolos ocorreu de maneira a marginalizar a mulher. Para estas, o Livro do Gênesis representou sua definição como criaturas essencialmente diferentes dos homens; a redefinição da sexualidade delas como benéfica e redentora apenas dentro dos limites da dominação patriarcal; e, por fim, o reconhecimento de que foram excluídas de poder representar o princípio divino por si próprias. O peso da narrativa bíblica pareceu decretar que, pela vontade de Deus, as mulheres eram incluídas em Sua aliança apenas pela mediação de homens. Este é o momento histórico da morte da Deusa-Mãe e sua substituição pelo Deus-Pai e a Mãe metafórica sob o patriarcado (Lerner 2019 244).

Apesar das raízes do patriarcado serem mais antigas que o cristianismo, a ideologia cristã consolidou diversos dos mitos fundadores da opressão da mulher no ocidente. Desde o detronamento da vinculação da mulher ao sagrado, na antiguidade, até a associação direta da mulher ao mal, à carne, ao pecado, à profanidade.

> A ideologia cristã não contribuiu pouco para a opressão da mulher [. . .] com São Paulo afirma-se a tradição judaica ferozmente antifeminista. São Paulo exige das mulheres discrição e modéstia; baseia, no Antigo e no Novo Testamento, o princípio da subordinação da mulher ao homem. "O homem não foi tirado da mulher e sim a mulher do homem; e o homem não foi criado para a mulher e sim esta para o homem." E alhures: "Assim como a Igreja é submetida a Cristo, em todas as coisas submetam-se as mulheres a seus maridos". Numa religião em que a carne é maldita, a mulher se apresenta como a mais temível tentação do demônio (Beauvoir 2016 134).

Com isto, instaurou-se um tipo de racionalidade no qual o homem detém o poder sagrado, e portanto, tem o direito divino de governar os seres menos aptos no governo terrestre de Deus, sejam estes os animais, as crianças e as mulheres. A mulher, originalmente e factualmente criadora de todos os seres humanos, é usurpada de seu poder e posta em condição de inferioridade. Distinguindo os mitos e as matriarcas das religiões antigas com a figura materna de Maria, ressalta Beauvoir:

> "Eu sou a serva do Senhor" Pela primeira vez na história da humanidade, a mãe ajoelha-se diante do filho; reconhece livremente a própria inferioridade. É a suprema vitória masculina que se consuma no culto de Maria: é a reabilitação da mulher pela realização de sua derrota. Ichtar, Astarté e Cibele eram cruéis, caprichosas, luxuriosas; eram poderosas, fonte da morte como da vida, engendrando os homens, transformavam-nos em escravos. No cristianismo, a vida e a morte só dependem de Deus, o homem

> originário do seio materno dele se evadiu para sempre, a terra só está à espera de seus ossos; o destino de sua alma decide-se em regiões onde os poderes da mãe se acham abolidos; o sacramento do batismo torna irrisórias as cerimônias em que se queimava ou afogava a placenta. Não há mais lugar na terra para a magia: Deus é o único rei. A Natureza é originalmente má, porém diante da graça é impotente. A maternidade, como fenômeno natural, não confere nenhum poder. Só resta, portanto, à mulher, se quiser superar em si mesma a tara original, inclinar-se diante de Deus cuja vontade a escraviza ao homem. E mediante essa submissão ela pode assumir novo papel na mitologia masculina (Beauvoir 2016 237).

Vemos assim que numa perspectiva feminista é deveras difícil acreditar que o cristianismo tenha "mimado" as mulheres. Contudo, buscando compreender as nuances de tal fenômeno, é sabido que a ideologia opressora jamais seria aceita de tão bom grado se não se travestisse de algo bom. O culto à maternidade e as supostas virtudes femininas foi tomada na história como o ápice ao qual uma mulher poderia chegar, a sua dignificação. Se Nietzsche acreditava que o cristianismo havia sido piedoso com as mulheres era provavelmente por essa suposta divinização da figura materna e das virtudes femininas do recato, compaixão, pureza que a ideologia cristã associa à mulher. Vejamos novamente com Beauvoir:

> É paradoxalmente o cristianismo que proclamará em certo plano a igualdade do homem e da mulher. Ele detesta nela a carne; se ela se renega como carne, torna-se, do mesmo modo que o homem, criatura de Deus, resgatada pelo Redentor, e ei-la do lado do homem entre as almas prometidas às alegrias celestes. Homens e mulheres são os servidores de Deus, quase tão assexuados quanto os anjos e que, em conjunto, com a ajuda da graça, rejeitam as tentações da terra. Aceitando renegar sua animalidade, a mulher, exatamente por encarnar o pecado, será também a mais radiosa encarnação do triunfo dos eleitos que venceram o pecado (Beauvoir 2016 235-236).

Porém, o que escapou ao genealogista da moral é que a suposta adoração cristã pela mulher nada mais é que um mecanismo para efetivar uma subordinação e controle. A mulher só é aceita enquanto se perfaz de santa, quando nega seu corpo e se submete às convenções sociais.

> A Igreja exprime e serve uma civilização patriarcal na qual é conveniente que a mulher permaneça anexada ao homem. É fazendo-se escrava dócil que ela se torna também uma santa abençoada. Assim, no coração da Idade Média, ergue-se a imagem mais acabada da mulher propícia aos homens: a figura da Virgem Maria cerca-se de glória. É a imagem invertida de Eva, e pecadora; esmaga a serpente sob o pé; é a mediadora da salvação como Eva o foi da danação. É como Mãe que a mulher é temível; é na maternidade que é preciso transfigurá-la e escravizá-la. A virgindade de Maria tem principalmente um valor negativo. Não é carnal aquela por quem a carne foi resgatada; não foi tocada nem possuída. [. . .] Se se recusa a Maria o caráter de esposa é para lhe exaltar mais puramente a Mulher-Mãe. Mas é somente aceitando o papel subordinado que lhe é designado que será glorificada (Beauvoir 2016 236-237).

Assim, por permanecer fiel aos valores de seu tempo, Nietzsche passa por cima do fato de que subordinação das mulheres através da renegação à esfera doméstica e ao cumprimento de um papel social e político de procriação de proles e guardiã da moral sempre foi um dos pilares da ideologia cristã. Nestes pontos Nietzsche não foi extemporâneo suficientemente. Não transvalorando tais valores e crendo numa condição inferior da mulher em relação ao homem ele permanece na crença do homem como o filho de deus e na mulher como um ser feito para o cuidado e salvação do homem. Porém, longe de ser uma ignorância dos fatos, este parece ser um dos preconceitos valorativos da história que não há vantagem em se desfazer, já que o filósofo chega ao ponto de criticar até a emancipação religiosa da mulher: "Pensa-se inclusive, aqui e

ali, em fazer das mulheres livres-pensadores e literatos: como se uma mulher sem religião não fosse, para um homem profundo e ateu, algo totalmente repugnante ou ridículo" (*Além do bem e do mal* § 239). Se isto repugna o homem é porque ele não admite que a mulher tenha a mesma liberdade de pensamento que ele, que ela seja um ser autônomo, já que isto "as tornam casa dia mais histéricas e incapacitadas para sua primeira e última ocupação, que é gerar filhos robustos" (*Além do bem e do mal* § 239). Ou seja, o projeto de transvaloração dos valores cristãos, a morte de deus, não é destinada a toda humanidade, mas somente a alguns da metade masculina dela, já que, aparentemente, para Nietzsche, é favorável que o cristianismo impere nas mentes das fêmeas como mecanismo de controle social.

Assim apesar de associar a imagem feminina com ideais de verdade, à mulher não é, para Nietzsche, permitida a verdade, tampouco a história e o sentido da cultura. Portanto, voltando ao caráter da crítica da história e cultura, a miopia de Nietzsche se mostra novamente em ter ignorado que as mulheres foram uma constante oposição, apesar de silenciadas e reprimidas, aos feitos da história patriarcal e religiosa que ele busca fazer crepuscular. Se a mulher foi posta pelos homens como ideia ou ídolo, se a ideia de mulher foi criada para o controle daquilo que as mulheres deveriam ser, igualmente a ideia de bruxa foi posta para criar um caos moral e religioso. O exemplo da inquisição, da caça às bruxas, é um dos eventos tão subestimados pelos filósofos e moralistas que não perceberam lá o verdadeiro intuito do acontecimento. Nietzsche faz referência a tal ocorrência em algumas passagens, sem contudo aprofundar-se, tratando a questão na maioria das vezes como um surto cristão, uma histeria. Assim, quando filósofos, homens, se opõem à religião, isto é tomado como um grande feito por Nietzsche. Porém, referindo-se as bruxas e hereges, quando postos contra a opinião pública:

> pensar diferentemente do costume — isso é muito menos resultado de um intelecto melhor que de inclinações fortes, más, que desprendem, desafiam, inclinações alegremente maldosas e arrogantes [. . .] Os hereges e as bruxas são duas espécies de seres maus: têm em comum o fato de também se sentirem maus, mas terem um prazer incoercível em causar dano àquilo que é dominante (pessoas e opiniões). A Reforma, uma espécie de duplicação do espírito medieval, num tempo em que ele já não tinha a boa consciência a seu lado, produziu ambos em grande quantidade (*A Gaia Ciência*§ 35).

O filósofo vê, então, a imposição da religião como "produtora" das bruxas e hereges, e parece tomá-los como maus por principalmente se sentirem maus, mas também por se oporem e se declararem contra o *status quo*. A associação de ser mau por se sentir mau será desenvolvida na *Genealogia da Moral*como a ideia de má consciência, em que o autor volta a referir-se as bruxas:

> Que alguém se *sinta* 'culpado', 'pecador', não demonstra absolutamente que tenha razão para sentir-se assim; tampouco alguém é são apenas por sentir-se são. Recorde-se os célebres processos contra as bruxas: os mais perspicazes e humanos juízes *não duvidavam*da existência de culpa; as 'bruxas' mesmas não duvidavam — e no entanto não havia culpa (*Genealogia da Moral* § III – 16).

É o sentir-se culpado, mau, que cria a culpa e a maldade onde ela em princípio não existia, mas que através da má consciência, da moral cristã, passa a existir. O filósofo responsabiliza, assim, o ideal ascético e cristão por criar a doença da má consciência, da culpa cristã e "nisto se inclui a histeria das bruxas" em que "o ideal ascético inscreveu-se de maneira terrível e inesquecível em toda a história do homem (*Menschen*); e infelizmente não só em sua história. . . Eu não saberia nomear outra coisa que agisse tão destruidoramente sobre *a saúde* e o vigor de raça dos europeus;" (*Genealogia da Moral* § III – 21). Porém, se o ideal ascético é "*a autêntica fatalidade* na história da alma do homem europeu (*europäischen Menschen*)" (GM § III – 21) quanto tempo a história levou para determinar as fatalidades da história das mulheres?

Nietzsche teve visão suficiente para saber que obviamente mulheres não eram bruxas, mas agiu como toda a história masculina ao caracterizar aquilo como somente uma histeria infértil, "a má compreensão das histéricas como sendo bruxas" (*Crepúsculo dos Ídolos*, Os quatro grandes erros § 6). Responsabilizando o ideal ascético por criar e aprofundar a culpa em pessoas já fragilizadas, Nietzsche não teve, contudo, a possibilidade de ver como a caça às bruxas foi também uma perseguição às mulheres. Neste caso, mulheres rebeldes que não se submetiam à ordem religiosa do cristianismo e à imposição de um sistema de exploração capitalista, como mostra Silvia Federici em *Calibã e a bruxa:*

> A caça às bruxas foi, portanto, uma guerra contra as mulheres; foi uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de destruir seu poder social. Ao mesmo tempo, foi precisamente nas câmeras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade [. . .] Há também, no plano ideológico, uma estreita correspondência entre a imagem degradada da mulher, forjada pelos demonólogos, e a imagem da feminilidade construída pelos debates da época sobre a 'natureza dos sexos', que canonizava uma mulher estereotipada, fraca do corpo e da mente e biologicamente inclinada ao mal, o que efetivamente servia para justificar o controle masculino sobre as mulheres e a nova ordem patriarcal (Federici 2017 334-335).

A caça às bruxas, longe de ser apenas um delírio cristão, pode ser considerada também como um projeto de dominação das mulheres na Europa. Pois, a partir desse acontecimento, as mulheres deixaram de ter controle sobre o próprio corpo, já que foram proibidas de usar métodos contraceptivos, foram expulsas de seus trabalhos, começando a ser restringidas ao âmbito doméstico, deixando de ter controle também sobre suas mentes, já que estavam constantemente ameaçadas por seus comportamentos, para corresponderem ao ideal de feminilidade imposto pelos homens. Além disto:

> o principal fator de incentivo à caça às bruxas foi o fato de que as elites europeias precisavam erradicar todo um modo de existência que no final da Baixa Idade Média ameaçava seu poder político e econômico. Quando esta tarefa foi cumprida por completo – no momento em que a disciplina social foi restaurada e a classe dominante consolidou sua hegemonia –, os julgamentos de bruxas cessaram. A crença na bruxaria pôde inclusive se tornar algo ridículo, desprezada como superstição e apagada rapidamente da memória (Federici 2017 368).

Ora, o que Nietzsche não viu, ou não disse, sobre isto tudo, é que na história a mulher foi sempre usada como meio pelo homem, seja para impor uma moral, uma religião ou um sistema econômico e político.

Portanto, ao opor-se à emancipação das mulheres dizendo que "em nenhuma época o sexo fraco foi tratado com tanto respeito pelos homens" e isso faz que a mulher "desaprende a temer o homem: mas a mulher que 'desaprende o temor' abandona seus instintos mais femininos" (*Além do bem e do mal* § 239). O filósofo mostra novamente que não vê obstáculos em ser leviano e tratar "feminilidade" e "masculinidade" como essências, desde que isto sirva para suas ideias aristocráticas. Assim, é deveras paradoxal que em outros momentos o autor assuma saber que os comportamentos femininos não passam de uma máscara, de um fingimento: "As mulheres jovens se empenham bastante em parecer superficiais e irrefletidas: as mais sutis entre elas simulam uma forma de insolência" (*A Gaia Ciência* § 71). O que somente nos mostra que Nietzsche, apesar de parecer ter tido finezas em ver "tudo que há de escravo e servil na posição da mulher na presente ordem social" (*Além do bem e do mal* § 239), que a mulher em si não existe, já vimos que ele não vê com olhos negativos essa submissão e não deixa de fingir que há algo como uma "feminilidade" quando isto serve aos seus propósitos. Logo, mesmo tendo interpretado diversos aspectos de maneira apurada, por não se interessar pela emancipação das mulheres, a visão de

Nietzsche só ia até certo ponto. E justamente por ver que as mulheres apenas vestiam a máscara daquilo que os homens outorgaram como feminilidade, que elas "veem os maridos como uma interrogação da sua honra e os filhos como uma apologia ou penitência" (*A Gaia Ciência* § 71), por observar a "autêntica astuciosa agilidade ferina, sua garra de tigre por baixo da luva, sua inocência no egoísmo, sua ineducabilidade e selvageria interior, o caráter inapreensível, vasto, errante de seus desejos e virtudes..." (*Além do bem e do mal* § 239) que Nietzsche, assim como os homens em toda a história, vendo a força oculta das mulheres e temendo-a, buscam suprimi-la o quanto antes, e com seus medos, afirmam: "Em suma, não é possível ser brando demais com as mulheres!" (*A Gaia Ciência* §71). Assim, se anuncia diversas vezes que o papel da mulher deve ser somente a procriação, é porque sabe que "a gravidez tornou as mulheres mais brandas, mais pacientes, mais temerosas e dispostas à submissão" (*A Gaia Ciência* § 72). Todos estas delegações à mulher, a fim de que ela não esteja em suas forças plenas, mas sempre submissa, leva a crer, numa perspectiva sarcasticamente nietzschiana, que o homem busca dominar a mulher por medo.

Enfim, mesmo que Nietzsche não defendesse uma inferioridade natural das mulheres, ou acreditasse numa essência feminina, o projeto de Nietzsche contra as ideias modernas e a favor de um espírito aristocrático necessitava da contínua dominação das mulheres. Por isto, o filósofo não cessa de outorgar um lugar de submissão às mulheres. Porém, o que o autor talvez não tenha desconfiado, é que ao atacar a religião, a moral e as sociedades políticas, em nome de sua aristocracia do espírito, ele agiria indiretamente a favor do desmantelamento dos princípios que sustentavam a dominação masculina. Isto porque a religião, a moral e todo o tipo de estado político, sempre é fundado na exploração e controle das mulheres e, sendo crítico a tais elementos culturais, mesmo que em nome dos poucos e eleitos capazes de atingir o estado de "além do homem", Nietzsche acabou por abrir espaço para de fato algo além do homem: a mulher.

3. A extemporaneidade de Nietzsche: recepção feminista

> Posso, aliás, arriscar a suposição de que *conheço* as mulherzinhas? É parte de meu dom dionisíaco. Quem sabe? Talvez eu seja o primeiro psicólogo do eterno feminino. Todas elas me amam (*Ecce Homo*, Por que escrevo tão bons livros § 5).

Na continuação da citação acima Nietzsche especifica aquelas que o amam, todas, "excetuando as mulherzinhas *vitimadas*, as 'emancipadas'" (*Ecce Homo*, Por que escrevo tão bons livros § 5). Porém, a afirmação anterior, de ser um psicólogo do eterno feminino, supondo-se que a um psicólogo cabe a cura de um mal estar psíquico e que o eterno feminino, a feminilidade, é uma doença para a mulher, talvez caberia melhor a Nietzsche do que a última. Contrariamente ao que diz, a história parece ter mostrado que foram justamente as "emancipadas" que o amaram. Portanto, a despeito de todas as sentenças misóginas, do repúdio da emancipação da mulher e a associação disto a problemas fisiológicos de infertilidade, o feminismo fez grande uso da filosofia crítica nietzschiana. Os exemplos são inumeráveis, mas aqui traremos alguns.

Ao permanecer ainda na seara filosófica já temos como primeiro caso Simone de Beauvoir e seu célebre *O segundo sexo*, no qual a filósofa cita Nietzsche 12 vezes. Muitas das menções carregam um tom crítico derivado da análise que a autora faz sobre como os homens tomam a mulher como o Outro. Beauvoir traz, com muita sutileza, as interpretações psicológicas de Nietzsche e as vira contra ele mesmo, mostrando de qual ordem racional os homens retiram tais interpretações sobre as mulheres. A autora utiliza então a frase: "O guerreiro aprecia o perigo e o jogo", diz Nietzsche, "eis por que ama a mulher que é o jogo mais perigoso". (Beauvoir 2016 251), mas analisa o contexto, dizendo que "O homem que gosta do perigo e do jogo vê, sem desprazer, a mulher transformar-se em amazona d*esde que conserve a esperança de dominá-la*" (Beauvoir 2016 251-252 nosso grifo). Concorda com Nietzsche na sentença "O homem criou a mulher, com quê? Com uma constela de seu deus, de seu ideal" (Nietzsche, O crepúsculo dos ídolos. In: Beauvoir 2016 254), reafirmando que, sim, "Eles inventaram-na", porém, assegura:

"Mas ela existe também sem essa invenção" (Beauvoir 2016 254). Justamente por tal contradição, da mulher ser uma figura inventada pelo homem e ao mesmo tempo jamais ser isto, a autora pode nos oferecer uma explicação do porque Nietzsche louvar tanto figuras femininas e desprezar tanto mulheres reais: "Eis por que é, ao mesmo tempo, a encarnação do sonho masculino e seu fracasso. Não há uma só representação da mulher que não engendre de imediato a imagem inversa: ela é Vida e a Morte, a Natureza e o Artifício, o Dia e a Noite" (Beauvoir 2016 254).

Em outras ocasiões, fazendo eco ao psicólogo do eterno feminino, a autora utiliza-se de suas interpretações inteiramente. Aqui ao falar da angústia da iniciação sexual para mulheres que até então eram totalmente ignorantes sobre o assunto:

> Ser lançada como que mediante uma horrível faísca elétrica na realidade e no conhecimento, pelo casamento surpreender o amor e a vergonha em contradição, dever sentir em um só objeto o êxtase, o sacrifício, o dever, a piedade e o pavor, por causa da vizinhança inesperada de Deus e da besta... criou-se com isso um emaranhamento da alma que buscaria em vão outro semelhante, escreve Nietzsche (Beauvoir 2016 236).

Ou analisando o narcisismo que a cultura inflige na mulher:

> Se é bastante inteligente para sentir a necessidade de uma justificação moral, invocará um nietzscheísmo mais ou menos bem assimilado; afirmará o direito do ser de elite sobre o vulgar. [...] O destino da mulher devotada ao homem é marcado pelo amor: a que explora o homem assenta no culto que rende a si mesma. Se atribui tanta importância a sua glória, não é somente por interesse econômico: procura nisso a apoteose de seu narcisismo (Beauvoir 2016 384).

Quando está analisando e justificando as variadas psicologias femininas, aqui no caso da apaixonada:

> A palavra "amor" não tem em absoluto o mesmo sentido para um e outro sexo. E é isso uma fonte dos graves mal-entendidos que os separam. Byron disse, justamente, que o amor é apenas uma ocupação na vida do homem, ao passo que é a própria vida da mulher. É a mesma ideia que exprime Nietzsche em Gaia Ciência:
>
> A mesma palavra amor, diz, significa com efeito duas coisas diferentes para o homem e para a mulher. O que a mulher entende por amor é bastante claro: não é apenas a dedicação, é um dom total de corpo e alma, sem restrição, sem nenhuma atenção para o que quer que seja. É essa ausência de condição que faz de seu amor uma *fé*, a única que ela tem. Quanto ao homem, se ama uma mulher é esse amor que *quer* dela; ele está portanto muito longe de postular para si o mesmo sentimento que para a mulher; se houvesse homens que experimentassem também esse desejo de abandono total, por certo não seriam homens. (Os grifos são de Nietzsche.) (Beauvoir 2016 461).

E depois novamente:

> A paixão da mulher, renúncia total a toda espécie de direitos próprios, postula precisamente que o mesmo sentimento, o mesmo desejo de renúncia não exista para o outro sexo, pois se ambos renunciassem a si mesmos por amor, disso resultaria não sei bem quê, digamos talvez o horror ao vácuo? A mulher quer ser possuída... ela exige portanto alguém que possua, que não se dê a si próprio, que não se abandone, mas que queira, ao contrário, enriquecer seu eu no amor... A mulher dá-se, o homem aumenta-se com ela... (Nietzsche, *Gaia Ciência*. In: Beauvoir 2016 479).

Mas, evidentemente, a autora também se opõe a tais concepções, dizendo que "Os homens não cessaram de proclamar que o amor é para a mulher sua suprema realização. 'Uma mulher que ama como mulher, ainda se torna mais profundamente mulher', diz Nietzsche" e continua "Mas trata-se ainda aqui de uma mistificação cruel, pois o que ela oferece eles não se esforçam em absoluto por aceitar. O homem não precisa da dedicação incondicional que reclama, nem do amor idólatra que lhe acaricia a vaidade" (Beauvoir 2016 489-490).

Visto que a filósofa não só tinha um vasto conhecimento da obra nietzschiana, como também a utilizava, tanto em crítica como em suas asserções, a maior influência que poderíamos encontrar é aquela que não é diretamente citada. Nietzsche desempenhou um papel imprescindível para o existencialismo francês, que pode ser considerado como fundado a partir da constatação da morte de deus decretada pelo filósofo alemão. Assim, podemos considerar que essa influência ao existencialismo francês se estende muito à condição de surgimento do feminismo nascente pelo *Segundo sexo*, que como obra, buscava estabelecer qual a situação da mulher no mundo. Este empreendimento, por sua vez, somente pôde ser realizado com a constatação de que os mitos masculinos perpetuados pela moral, religião e política não exprimiam objetividade alguma sobre o que é ser mulher, que não sendo uma essência metafísica, é uma condição e situação mundana e material. Estabelecendo, portanto, que o que definiu a mulher como o eterno feminino e suas demais variações mistificadoras foram os valores masculinos, Beauvoir de certa forma segue na linha inaugurada por Nietzsche de psicólogo e médico da cultura, só que desta vez, para a outra metade e alteridade do mundo. É fazendo uma genealogia dos valores do primeiro sexo, o masculino, que Beauvoir consegue romper e transvalorar as perspectivas limitadas sobre o que é nascer, ser e viver como mulher.

Se um dos esforços do feminismo foi mostrar através da História que a mulher não é naturalmente dócil e submissa, mas que isto é fruto de um processo histórico, Nietzsche se mostrou de grande valia também para tal empreendimento, mesmo que sem a intenção. Ao percorrer os recônditos da moral e buscar compreender como a moralidade se impõe sobre os humanos, Nietzsche mostrou como esse é um processo feito através da dominação, da imposição da má consciência e da internalização do sentimento de culpa. Por isto, mesmo que antes tenhamos visto que Nietzsche não viu todas as consequências e intenções por trás do julgamento das bruxas, Silvia Federici, em *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, cita o filósofo ao mostrar que:

> Com as fogueiras se eliminaram aquelas superstições que faziam obstáculo à transformação do corpo individual e social em um conjunto de mecanismos previsíveis e controláveis. E foi aí, novamente, onde nasceu o uso científico da tortura, pois foram necessários o sangue e a tortura para "criar um animal" capaz de um comportamento regular, homogêneo e uniforme, marcado a fogo com o sinal das novas regras (Nietzsche, 1965, pp. 189-90. In: Federici 2017 262).

Considerando que de forma geral a história da filosofia sempre se opôs ao corpo e o estudo do corpóreo, pois "no caso de Descartes, a redução do corpo à matéria mecânica faz possível o desenvolvimento de mecanismos de autocontrole que sujeitam o corpo à vontade" e "para Hobbes, em contraste, a mecanização do corpo serve de justificação para a submissão total do indivíduo ao poder do Estado" (Federici 2017 254). Com Nietzsche, o corpo é priorizado e posto como a grande razão, o que define o nosso Si-mesmo, o que controla nossas mentes, o que faz o Eu (*Assim falou Zaratustra* § Dos desprezadores do corpo). A atitude de afirmação do corpo como aquilo que de fato somos pode ser tomada como um fator importante no processo de libertação e independência dos mecanismos sociais. Pois isto constrói um argumento opositor ao controle social que por muito tempo dispunha dos corpos humanos como *meio*, respaldados na racionalidade ascética de que nossos corpos são somente carne, enquanto aquilo que mereceria cuidado seriam nossas almas e mentes. Ao negar a superioridade do espírito, da alma, da mente e da racionalidade, e instituir o corpo como aquilo que somos, se cria um impedimento para que o controle dos nossos corpos seja naturalizado. É por tal razão que Nietzsche exorta-nos a não negarmos nossos corpos

em nome de uma mentalidade religiosa e ascética e é o motivo também pelo qual o filósofo se debruçará em explicar na *Genealogia da Moral* como a moralidade se impõe e nega o corpo como forma de controle. É através de tais esclarecimentos que Federici poderá em sua obra mostrar que o controle dos corpos femininos é sempre visado a fim de manter-se a acumulação primitiva, ou seja, se a sociedade necessita de mão de obra para permanecer existindo, as mulheres são dominadas corporalmente e mentalmente através de mecanismos que as submeta à constante reprodução.

> Calibã e a bruxa mostra que, na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação do trabalho. Neste sentido, é bem merecida a importância que adquiriu o corpo, em todos os seus aspectos — maternidade, parto, sexualidade —, tanto dentro da teoria feminista quanto na história das mulheres (Federici 2017 34).

Assim, se Foucault é a referência direta dos estudos de Federici, sabemos que na história da filosofia tais preocupações foram postas por Nietzsche e que mesmo que seu intuito não tenha sido visado em prol das mulheres, tal como para Foucault não foi, neste ponto Nietzsche se mostrou extemporâneo, atingindo e consolidando trabalhos para além de sua época.

É verdade, igualmente, que o pós-modernismo ou pós-estruturalismo, também buscando seguir uma interpretação nietzschiana, em um revés que causa diversas discussões, quis suprimir novamente a noção de corpo, material e sexual, em detrimento de uma noção de gênero. Procurando sustentar-se na crítica nietzschiana à ideia de sujeito, tais interpretações postularam a morte do sujeito, mas a substituição para tal falta de determinante seria instaurada por uma noção de performatividade de gênero em que não há uma constante, mas máscaras que podem ser constantemente trocadas. Em *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*, debate que foi transcrito posteriormente a sua ocorrência em 1990, do qual participaram Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell e Nancy Fraser, uma das questões problematizadas era justamente esta, na qual se opunham mais diretamente os dois primeiros nomes citados. Portanto, ao se opor a Butler, Benhabib questiona como seria possível um feminismo sem sujeito político: "como o próprio projeto de emancipação feminina seria remotamente possível sem um tal princípio regulador de agência, autonomia e individualidade?" (Benhabib 2018 41) e ressalta que "apropriações feministas de Nietzsche sobre essa questão só podem levar à autoincoerência" (Benhabib 2018 42). Isto porque:

> A sequência dessa posição nietzschiana é uma visão do indivíduo como um intérprete mascarado, com a ressalva de que agora somos levados a acreditar que não há indivíduo atrás da máscara. Tendo em vista quão frágil e tênue é, em muitos casos, o senso de individualidade das mulheres e quão fortuitas são suas lutas por autonomia, essa redução da agência feminina a uma 'prática sem o praticante' me parece, na melhor das hipóteses, fazer da necessidade uma virtude (Benhabib 2018 43).

Mesmo que Butler tenha constatado que sua apropriação se dá numa "aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aceitado" a afirmação de que "não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero" (Butler, 1990, p. 7. In: Benhabib 2018 42) só pode levar a um pós-feminismo. Cabe salientar que essa eliminação do indivíduo em nome da crítica ao sujeito não foi realizada nem por Nietzsche, já que como vimos, em suas inclinações filosóficas de dominação aristocrática manteve muito estabelecido os papéis sexuais, portanto, a "morte do homem" enquanto classe sexual, identidade de gênero ou máscara, não é realizada nem pelo filósofo alemão. Da mesma forma, por motivos políticos, o movimento pela emancipação feminina resiste contra tal interpretação que exclui a mulher como sujeito político. Quanto às afirmações de Nietzsche de que a mulher e todo espírito profundo amam a máscara, poderíamos tomá-las a

favor das mulheres ao considerar que justamente os disfarces de gênero feminino *não* são aquilo que de fato uma mulher é, qual seja, uma realidade corpórea. Desta forma se posiciona inclusive Federici, que tratávamos antes, já que também adepta da continuação e leitura foucaultiana, foi desafiada com questões se sua obra estaria correta ao continuar utilizando o termo "mulher", ao que a autora responde:

> os debates que tiveram lugar entre as feministas pós-modernas acerca da necessidade de desfazer-se do termo 'mulher' como categoria de análise e definir o feminismo em termos puramente oposicionais foram mal orientados. Para reformular o argumento que apresentei: se na sociedade capitalista a 'feminilidade' foi construída como uma função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico, a história das mulheres é a história das classes, e a pergunta que devemos nos fazer é se foi transcendida a divisão sexual do trabalho que produziu esse conceito em particular. Se a resposta for negativa (tal como ocorre quando consideramos a organização atual do trabalho reprodutivo), então 'mulher' é uma categoria de análise legítima (Federici 2017 31).

Com isto, vemos que não só Nietzsche é apropriado pelo movimento feminista nas mais diversas formas e vertentes como também há muita discussão quanto aos termos e pertinências de apropriações perigosas, afinal, Nietzsche não pensava em auxiliar a emancipação das mulheres ao escrever o que escreveu. Porém, as feministas sabem disto. Mas sabendo que ao feminismo cabe a ingrata tarefa de julgar os valores da história, para podermos nos desfazer daqueles que impedem nossa libertação — o que pode ter sido inspirado pela filosofia dos valores nietzschianos —, também não há enganos, pois sabe-se que "Nietzsche decerto não aprovaria a aspiração a uma relação não violenta com o Outro. Para ele, tal aspiração seria um indicador do pior tipo de 'frouxidão'" (Cornell 2018 130). Portanto, a extensão e pertinência do pensamento de Nietzsche deixou marcas por toda a parte, o que o faz ser usado tanto num caráter libertário quanto num caráter apolítico, como estipula Butler: "a atração de uma garantia transcendental, a promessa da filosofia para 'corrigir a existência', no sentido ironicamente imaginado por Nietzsche, é que nos seduz a abandonarmos a dificuldade diária da vida política" (Butler 2018 195).

Um outro bom exemplo de recepção, que mistura as fronteiras do político e do apolítico, pode ser encontrada com Maria Lacerda de Moura, brasileira nascida em 1887, um dos últimos anos de produção intelectual de Nietzsche. Portanto, para se ver a extensão percorrida pelo pensamento de Nietzsche, em 1932, mais de uma década antes do *Segundo sexo*, e alhures distante, em terras brasileiras, escreve Moura o livro *Amai e... não vos multipliqueis*. A autora, que já publicava diversos livros desde 1918, é ainda pouco conhecida, mas é um ótimo exemplo por ter cumprido mais ou menos o que Nietzsche falou em *Ecce Homo*, que "no fundo as emancipadas são as anarquistas no mundo do 'eterno-feminino'" (*Ecce Homo,* Por que escrevo tão bons livros § 5).

De fato anarquista, Maria Lacerda criticava a emancipação feminina nos moldes discutidos na época, como o direito ao voto, pois "em que consiste a emancipação feminina? De que serve o direito político para meia dúzia de mulheres, se toda a multidão feminina continua vítima de uma organização social de privilégios e castas em que o homem tomou todas as partes do leão?" (Moura 2022 42). Crítica da sociedade, da política, da moral, Moura vê a sociedade como um lugar em que "todos são escravos, condenados, sufocados nas malhas da própria inconsciência, na ignorância cultivada através da imbecilidade humana, através da domesticidade milenar" (Moura 2022 42). Portanto, a autora é cética ao falar de uma emancipação feminina dentro da ordem social, dentro da lei e dos direitos políticos. Soando deveras nietzschiana falando do "rebanho social, domesticado através das tradições" e que "sempre houve castas dominantes e castas domesticadas, senhores e escravos, déspotas e vassalos, exploradores e explorados. É a fatalidade social. E não há para quem apelar. É a autoridade dentro da natureza humana" (Moura 2022 51), Moura se opõe que assim tenha que ser: "a imbecilidade servil do gênero humano vai ao infinito e os 'superelefantes nietzschianos' da vontade de domínio tiveram e terão, em todos os tempos, a sua *claque* o seu exército" (Moura 2022 51). Adepta da doutrina da "vontade de harmonia" do filósofo Han Ryner, Moura busca um individualismo além daquele proposto por Nietzsche, que ainda tinha vontades políticas de dominação. Para a filósofa, o indivíduo deve se apartar totalmente, deve ser antissocial, pois "reinar no mundo é escravizar-se ao mundo" (Moura 2022 60).

É por rejeitar qualquer forma de dominação que a filósofa diz que "o meu individualismo não é o dos 'superelefantes' nietzschianos, não é o dominismo da 'vontade de poder'" (Moura 2022 22), clamando pela emancipação da mulher, pelo fim do casamento, pelo fim da sociedade, das leis, do patriarcado. Negando que a família seja a célula da sociedade, Moura diz que a sociedade sempre existiu e que o advento da família surge somente com a propriedade privada: "A base da família é a escravidão feminina, é o preconceito criminoso da mulher, propriedade privada do homem. Família quer dizer: servilismo, ignorância, escravidão, exploração da mulher" (Moura 2022 75). Contra a religião, escreve que:

> o que espanta é a atitude servil da mulher — a imbecilizada secular — a santa mente fechada para perceber a idiotice da moral cristã [. . .] a educação, a rotina, a tradição, o confessionário se encarregam do que falta para fechar, num círculo de ferro, o cérebro da mulher, não deixá-lo raciocinar e perceber a tutela milenar que a tem submetida pelos preconceitos e dogmas religiosos (Moura 2022 95).

Opondo-se a maternidade forçada pela moral e sociedade, expõe a contradição de todos os pensadores e opinadores, no que poderíamos incluir Nietzsche ao prescrever a mulher à maternidade, mas que jamais pensaram seriamente sobre o problema da reprodução:

> Para todos esses revolucionários e reacionários da superpopulação —a mulher não passa de máquina de fabricar a carne para os canhões ou para as barricadas. O problema feminino não existe para eles senão em expressões sentimentais. A liberdade, a acracia que sonham— é só para os homens. A mulher, para eles, está a serviço. . . da procriação irrefletida, inconsciente (Moura 2022 132).

Assim, a filósofa, que em aspectos críticos da moral, religião e sociedade, tem um pensamento e estilo semelhante a Nietzsche, traz o diferencial de não restringir o direito à vontade de liberdade apenas a uma metade da população. Apesar de tanto a filósofa quanto o filósofo acreditarem que onde começa o estado, acaba o indivíduo, que portanto, "o mérito, se existe, está em não balar junto ao rebanho humano" (Moura 2022 34), se Nietzsche crê que sempre haverão senhores e escravos, a filósofa busca expandir a liberdade individual a todos e todas. Para isto, defende que, contrariamente ao que Nietzsche prescrevia às mulheres, mesmo que não possa haver um progresso coletivo, "a mulher tem de proceder como os individualistas livres, se tem caráter dignidade, se é consciente, se reivindica o direito de viver, o direito de criatura, de ser humano, e até o direito animal na escala zoológica" (Moura 2022 173) e isto inclui não seguir leis morais, religiosas, sociais ou familiares. Para a autora, "só pela liberdade nos emancipamos. Emancipar-se é conhecer-se. Emancipar-se é realizar-se. Emancipar-se é ficar fora das leis e das convenções sociais, ser tão antissocial quanto possível — sem paradoxo — por amor ao próximo" (Moura 2022 101). Assim, vemos mais uma filósofa que em sua recepção de Nietzsche prossegue com as críticas à religião, à moral e à sociedade, não poupando dessas críticas, porém, o filósofo, que por não ter tido uma pretensão de libertário, não buscou transvalorar todos os valores dominantes e opressivos contidos naquela mesma história a qual ele se opunha. Negando as invenções que "a astúcia masculina criou", ou seja, "as expressões: belo sexo, rainha, deusa, santa, anjo, sexo sentimental" a filósofa clama que nos afastemos das "tantas palavras criadas para afastar a razão feminina do verdadeiro sentido da vida" (Moura 2022 161).

4. Considerações finais

Este artigo, cometendo o excesso de uma visão contemporânea em relação ao autor estudado, não focando nas razões internas do texto nietzschiano, visou privilegiar as nuances do caráter histórico e extemporâneo que os escritos nos mostram. Portanto, o objetivo não foi fazer um apontamento simplesmente pejorativo da misoginia tal como aparece na obra de Nietzsche, mas sim refletir sobre como tais elementos estavam localizados historicamente por um autor que buscava um pensamento extemporâneo. Apontando como, mesmo assim, diversos aspectos de sua obra foram apropriados historicamente por um movimento que o autor mesmo se opunha, já que em certos aspectos, ele realmente pôde agir extemporaneamente.

Desta forma, na primeira parte mostramos como a ideia de mulher é posta em Nietzsche ou em imagens mistificadoras, ou na prescrição do lugar da mulher à esfera doméstica e reprodutiva. Com isto, estabeleceu-se que ao referir-se às mulheres, Nietzsche desempenhou um papel totalmente em consonância à sua época, associando-as tanto aos mitos do eterno feminino como determinando as mulheres reais ao papel de mãe de família, que como lembra Moura, etimologicamente nada mais quer dizer que "mãe de escravos" (Moura 2022 143).

O que pretendemos mostrar na segunda parte é que se na época de Nietzsche a mulher já se mostrava como um ser submisso, motivo pelo qual o filósofo determinava que assim continuasse, isto se deve a toda uma história, que não se dissocia nem um minuto da história do cristianismo, do ideal ascético e cristão. Assim, nosso objetivo foi mostrar que muitas das afirmações de Nietzsche sobre as mulheres ignorava essa correlação e que ele, se não se esforçasse tanto por manter a mulher nesse mesmo lugar de domínio, poderia ter visto mais profundamente até sua própria pesquisa de como se impõem os preconceitos morais, como se criaram os valores. Igualmente poderia ter visto que a destronação do cristianismo, a crítica dos ideais burgueses e ascéticos, seria também um passo importante para a emancipação das mulheres, já que constituíam parte essencial da ideologia de dominação. Obviamente, o problema da emancipação das mulheres não foi o trabalho de Nietzsche, mas vemos que ele chegava próximo de várias constatações que a teoria feminista atingiu posteriormente, e que ele poderia ter chegado igualmente. Portanto, quissemos mostrar que apesar de Nietzsche ter tido olhos sensíveis para tais acontecimentos, por estar limitado demais em sua perspectiva masculina, só pôde enxergar tudo aquilo de forma indistinta.

Por fim, trouxemos alguns casos da recepção feminista de Nietzsche, que ocorrida nas mais diversas formas e continentes, mostra também como o pensamento do filósofo foi fecundo, inspirando mulheres a pensarem com e contra ele. Com Simone de Beauvoir, na recepção francesa, vimos a crítica aos ideais mistificadores da mulher e como isto se deveu a uma criação e valoração masculina. Silvia Federici, na Itália com os estudos históricos, mostrou como a dominação das mulheres foi posta mediante uma história de tortura e controle dos corpos femininos e como isto foi parte da submissão das mulheres aos papéis burgueses. Depois, vimos como a recepção norte-americana debateu sobre a apropriação de Nietzsche e como isto poderia prejudicar o próprio movimento feminista devido as críticas da ideia de sujeito. Por fim, trouxemos o início da recepção feminista no Brasil com Maria Lacerda de Moura, que incorporou muitas das críticas de Nietzsche à civilização, religião e moral, que percebendo a força dessa destruição dos valores e estendeu isto também aos valores patriarcais que mantinham o cerceamento da emancipação das mulheres.

Com isto, buscamos estabelecer quão extensa são as perspectivas a se tomar ao se considerar se Nietzsche foi ou não um pensador extemporâneo, já que, se em aspectos o autor se manteve fiel ao seu tempo, na tarefa em que se propôs, o filósofo continua inspirando reflexões até os dias de hoje. Assim, mostrando que tudo aquilo que é fértil e tem longevidade é também aquilo que é rico em contradições, mesmo se opondo à emancipação feminina, o autor acabou por inspirá-la e abrir caminho para todas as mulheres desafiadoras da moral e religião. Ao que só podemos constatar, concordando com Nietzsche ao falar de si em *Ecce Homo*, que "ai de mim, eu sou uma nuance!" (*Ecce Homo*, O caso Wagner § 4).

Referencias bibliográficas

- Beauvoir, Simone de. O segundo sexo: fatos e mitos. Tradução Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- Beauvoir, Simone de. O segundo sexo: a experiência vivida, volume 2. Tradução Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- Benhabib, Seyla; Butler, Judith; Fraser, Nancy; Cornell, Drucilla. Debates feministas: um intercâmbio filosófico. Traduzido por Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- Federici, Silvia. Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- Lerner, Gerda. A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens. Tradução Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

- Marton, Scarlett. Nietzsche e as mulheres: Figuras, imagens e tipos femininos. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- Moura, Maria Lacerda de. Amei e...não vos multipliqueis. São Paulo: Chão Editora, 2022.
- Rovere, Maxime (org.). Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas. São Paulo: N-1, 2019.
- Nietzsche, Friedrich W. A Gaia Ciência. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- . Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2019.
- . Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- . Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- . Ecce Homo: como alguém se torna o que é. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- . Humano, demasiado humano. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- . Genealogia da moral: um escrito polêmico. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- Nietzsche, Friedrich W. Escritos sobre história. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.
- Silva, Júnior Ivo da. Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí RS: Editora Unijuí, 2007.
- Wollstonecraft, Mary. Reivindicação dos direitos da mulher. Tradução Ivania Pocinho Motta. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 129-140
Recibido: 15/08/2022 Aceptado: 11/10/2022

Undermining the Current Concept of Health. *Untimely Meditations* between Physiology and Aesthetics

Minar el concepto actual de salud. *Consideraciones intempestivas* entre fisiología y estética

Minando o conceito atual de saúde. As *Considerações extemporâneas* entre fisiologia e estética

Ludovica Boi *
Universidad de Verona, Italia

Resumen

El artículo aborda el problema de la salud en Nietzsche, manifestando su centralidad ya en las *Consideraciones Intempestivas*. De este modo se pretende ampliar el alcance de la investigación del tema de la salud en Nietzsche, que se suele quedar confinado en las obras posteriores. Se mostrará cómo esa obra es relevante para el tema, pues allí el autor denuncia por primera vez la insuficiencia de las fórmulas generales de salud. Sobre esta crítica, acabará construyendo su propia concepción de la salud y la enfermedad. En primer lugar, se aborda el tema de la enfermedad cultural y histórica que Nietzsche diagnosticó ya al principio de la década 1870: una enfermedad que, a su vez, genera una noción inadecuada de lo que es la 'salud'. En consecuencia, se trata de la reacción nietzscheana a esta enfermedad generalizada, ilustrando la concepción de la salud como un *proceso individual*. Esta concepción adopta la forma de una conexión inédita entre los ámbitos estético y fisiológico. Por último, se problematiza el concepto de las innumerables saludes del cuerpo, aludiendo a algunos desafíos contemporáneos.

Palabras clave: salud, cuerpo, estética, filosofía de la medicina, filosofía contemporánea.

Abstract

The article deals with the problem of health in Nietzsche's philosophy. While secondary literature on this topic has been usually confined to his works posterior to 1878, this text especially focusses on an earlier work, i.e., the *Untimely Meditations*. It is shown how that work is relevant to the topic, for there the author denounces for the first time the inadequacy of general formulas of health. Upon this criticism, he will eventually build his own conception of health and illness. This analysis starts with what Nietzsche called a cultural and historical illness in the early 1870s: an illness that, paradoxically, generated an inadequate notion of 'health'. Secondly, this investigation deals with the Nietzschean reaction to that generalised illness, dwelling on the concept of health as an *individual process*, in the form of a connection between the aesthetic and the physiological fields. Finally, this article elucidates the problems within the concept of the innumerable healths of the body, hinting at some contemporary challenges.

Keywords: health, body, aesthetics, philosophy of medicine, contemporary philosophy.

Resumo

O artigo trata do problema da saúde na filosofia de Nietzsche, mostrando a sua centralidade já nas *Considerações Extemporâneas*. Desta forma, pretende-se alargar o âmbito da investigação sobre o tema da saúde em Nietzsche, a qual geralmente se limita às obras posteriores a 1878. Mostra-se como esta obra é relevante para o tema, pois aí o autor denuncia pela primeira vez a inadequação das fórmulas gerais de saúde. Com base nesta crítica, Nietzsche acabará por construir a sua própria concepção de saúde e doença. Em primeiro lugar, analisa-se a questão da doença cultural e histórica que Nietzsche diagnosticou já no início da década de 1870: uma doença que, paradoxalmente, gerou uma noção inadequada de "saúde". Em segundo lugar, estuda-se a reação de Nietzsche a esta doença generalizada, ilustrando a concepção da saúde como um *processo individual*. Esta concepção toma a forma de uma conexão inédita entre os campos estético e fisiológico. Por fim, problematiza-se o conceito das inumeráveis saúdes do corpo, aludindo a alguns desafios contemporâneos.

Palavras chave: saúde, corpo, estética, filosofia da medicina, filosofia contemporânea.
DOI: 10.5281/zenodo.7559320

*Contacto:ludovica.boi@univr.it IES "C. de Calatrava" Researcher Fellow at the University of Verona (project *HEALING – HEALth and Illness in Nietzsche and the Greeks*). In 2020 she has been Research Fellow at the Italian Institute for Philosophical Studies (IISF), with a project on the sources of Giorgio Colli's metaphysics. She studied at La Sapienza in Rome, was awarded a DAAD fellowship, several IISF training grants, and is a member of the Centro Studi Giorgio Colli, the Italian Society for the History of Religions (SISR), and the European Association of Religion (EuARe). Her research interests concern contemporary philosophy, especially the crisis of reason and the interpretation of Greek wisdom. She is the author of the monograph *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli. Linee per una interpretazione* (2020), and of various articles published in journals and collective volumes. She is an editor of the scientific journal ≪Filosofia italiana≫.

CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introduction

The subject of inquiry of this paper is the concept of health in Nietzsche's *Untimely Meditations*, as well as its reappearance and expansion in later works. The fact that the concepts of health and illness play a fundamental function in Nietzsche's works, as cornerstones of the creation of new values, has been widely recognised and discussed since some decades. On the other hand, the focus has often been on Nietzsche's work from the so-called "Enlightenment period", neglecting fervent insights that already appear in the writings of the early 1870s and which, if properly considered, chart a coherent course in the opposition to the modern paradigm. Conversely, the main critical studies on the *Untimely Meditations* have focused on problems such as the status of history, the connection between art and life, the relationship between consciousness and oblivion, rather than on the specific concept of health.

What the present article aims to do is: 1) to trace the genesis of the concept of "innumerable healths of the body" (FW 120, Nietzsche 2001a 117) in what Nietzsche writes, in the First Meditation, about the inadequacy of the *cultural philistine's* concept of health; 2) to inspect the specificity of a health theory centred on the singularity of each individual and on the dimension of the *Leib* (body), highlighting the connections established between physiology and aesthetics; 3) to sketch an assessment of the practicability and the effectiveness of Nietzsche's health doctrine in the face of the challenges of contemporary times.

2. Beyond the Norm: the Innumerable Forms of Health

The polemical target of the First Meditation (*David Strauss, the Confessor and the Writer*) is the educated class of post-war Germany following the victory of the Franco-Prussian War. Proud of their victory, the German bourgeoisie churns out new exemplary writers [*Musterschriftsteller*]. However instead of representing German culture [*deutsche Kultur*], these writers express a petty and barbaric erudition [*Gebildetheit*], which is not at all unified, confusing, and lacking in style. According to Nietzsche, the victory over France is not a cultural victory since German culture still appears entangled in barbarism. The figure of the *Bildungsphilister*, who represents the paradigm of modernity, precisely expresses a barbarism masquerading as culture. As a matter of fact, the philistine paralyses any new cultural impetus and, characterised by a certain intellectual laziness, rests on the already known. The things that matter most to him are his profession, his business, his family, which he keeps well away from art and every cultural demand. The latter is seen as a distraction and mere leisure, something that does not befit bourgeois seriousness.

In addition to the cultural stagnation and realist pseudo-philosophy of the "*nil admirari*" ("to wonder at nothing"[1], Nietzsche 1997 11), according to which nothing is worthy of admiration and capable of disturbance, the cultural philistine supports a mannered universalism, which forgets individual peculiarities. For instance, he specifically invents [*erfindet*] a concept of health that is always and everywhere valid, beyond individual differences:

> Finally, he invents for his habits, modes of thinking, likes and dislikes, *the general formula "healthiness"*, and dismisses every uncomfortable disturber of the peace as being sick and neurotic (my emphasis; Nietzsche 1997 12).

The generally effective formula of health has a very specific purpose: it serves to standardise human beings and to banish all divergent and 'untimely' thought, instilling the suspicion that it is simply an expression of illness. This is how David Strauss, perfect cultural philistine[2] regards Arthur Schopenhauer's philosophy, for example, which he accuses of being unhealthy and sterile

[1] From Horace, *Epistles*, I.VI.l: "to wonder at nothing is perhaps the only thing that can make a man happy and keep him so".

[2] On Nietzsche's confrontation with Strauss, Ross 353-361 and Fellmann.

– [*ungesunde und unerspriessliche Philosophie*] (UB I 6, KGW III/1 188). Thus, the cultural philistine's concept of illness and health, i.e., the 'modern'/ 'timely' concept of illness and health, goes hand in hand with the adherence to bourgeois morality, and the myths of progress and rationalism. This concept is not adapted to the personal needs of every individual, and rather aspires to apply to all individual cases. Scientific-technical progress leads to the identification of a norm, represented by the type of the cultural philistine, and any deviation from this norm is judged as a sign of disease and insanity. Thus, it is invented the universal and normative concept of health a) abstracted from individual cases, b) opposed to illness, which is nothing but a negation of health.

Whoever questions the point of view of the cultural philistine does not represent an alternative form of health, but a suffering and sick life. Nietzsche is not slow to discover in the profile of the cultural philistine a form of weakness rather than health: "[. . .] It might be advisable to refer to them [*the Bildungsphilister*], not as the "healthy", but as the weaklings or, more strongly, as the weak" (Nietzsche 1997 13).

Dwelling on this youthful formulation of the problem of health and illness is interesting from a genealogical perspective. The well-known aphorism 120 of *The Gay Science (Health of the soul)*, which is perhaps the most representative passage of Nietzsche's theory of health, and which has so far been adequately considered by critics, stands as an ideal continuation of the discourse undertaken in *David Strauss*. Starting from the problem identified in the First Meditation is thus fruitful for the understanding of aphorism 120, representing its genesis and prefiguration. In this way, the anti-modern charge of the aphorism becomes evident, since its origin is due to the critique of the modern paradigm and its insufficient concepts of health and illness.

> [. . .] There is no health as such, and all attempts to define such a thing have failed miserably. Deciding what is health even for your body (*Leib*) depends on your goal, your horizon, your powers, your impulses, your mistakes and above all on the ideals and phantasms of your soul. Thus there are innumerable healths of the body [. . .] (FW 120, Nietzsche 2001a 116-117).

It is read there that there is no single form of health, universally given once and for all, but rather "innumerable healths of the body" [*unzählige Gesundheiten des Leibes*] (Nietzsche 2001a 117; KGW V/2 155), from time to time dependent on the desires and energies of individuals. The one who disregards the plurality of individual healths does not know its own *Leib* with its continuous variations, which give rise to a process of health instead of a 'state' of health.

The weakness of the cultural philistine's vision is explained as follows: he is weak because he invents a norm that crushes individual particularities. On the contrary, Nietzsche writes, doctors should abandon the notion of a "normal health, along with those of a normal diet and normal course of an illness" (FW 120, Nietzsche 2001a 117). There are infinite healths, infinite ways of good life, each conforming to different projects of existence.

It is not just a matter of inter-individual differences, whereby what is 'healthy' for an individual may not be seen as healthy for another. Nietzsche's view is more radical: what is 'healthy' for an individual also varies according to different life stages. A certain idea of a healthy life may turn out to be unsuitable for a different life stage of the same individual.

To clarify this passage, it should be referred to another aphorism from *The Gay Science*, entitled *Brief habits* (295). In this text, Nietzsche says he is grateful for brief habits, which accompany an individual for a part of life – proving to be functional to some aspirations – and then make way for new habits, new goals, and parameters of good life. The subject of health is included in the discourse, since a unique species of health [*eine einmalige Art Gesundheit*] is conceived as an "enduring habit" (FW 295, Nietzsche 2001a 168), which crystallises individuals' ambitions, deadening their life force. Since every human being is constantly evolving and changing, it is necessary from time to time to adapt one's good lifestyle to the changes that occur. On closer

inspection, then, the generally effective health formula is, even for the same individual who inevitably changes over time, a form of disease rather than health.[3]

Thus, on the basis of what has been said, and as already mentioned above, health cannot be conceived as a state, but as a process, a project which requires commitment and dedication from time to time (see Long 117). Indeed, health cannot be conceived as a good to be preserved, but, in the light of the mutability of existence, as a balance that is constantly threatened and always to be rediscovered and redefined.[4] Hence, it does not exclude illness from itself, as if there were a polarity between the two extremes, but rather can only be defined on the basis of illness. Authentic health is only achieved through the difficulties of illness. As a matter of fact, Nietzsche writes, in *Health of the soul*:

> [. . .] the great question would still remain whether we can *do without* illness, even for the development of our virtue; and whether especially our thirst for knowledge and self-knowledge do not need the sick soul as much as the healthy; in brief, whether the will to health alone is not a prejudice, a cowardice and a piece of most refined barbarism and backwardness (Nietzsche 2001a 117).[5]

Thus, the boundaries between health and illness blur, as the concept of health is pluralised, and what is healthy behaviour for one can only turn out unhealthy for others, i.e., harmful, not in accordance with their life goal. Moreover, illness and health are not simply opposites, but interdependent, and the fruit of illness can be the attainment of a more robust health.

The opposition of Nietzsche's health theory to the modern paradigm can be understood from these observations. Nietzsche develops an *untimely* theory of health and illness, a theory that aims to go beyond the general norm. The concept of illness/health of the cultural philistine presupposes a situation of illness. An insufficient concept of illness/health is in fact produced by an epochal psycho-physical disease. What Nietzsche wants to oppose in the early 1870s is precisely a generalised illness, a harmful and unhealthy state in which contemporary human being is immersed. In the Second Meditation, the weakness of the cultural philistine and of the contemporary age is thus explicitly attributed the character of illness.

The excess of historical culture, i.e., the aforementioned *Gebildetheit*, is physiologically portrayed as a "fever" [*das historische Fieber*][6] an inordinate accumulation of notions, the symptoms of which include indigestion [*Unverdaulichkeit*] (UB II 4, 9, KGW III/1 269, 310), and insomnia [*Schlaflosigkeit*], (UB II 1, KGW III/1 246). That is, the excess of possessed notions causes a sort of tireless activity in contemporary human being, due to the inability to rest and enjoy the moment. German culture, based on a sterile erudition perpetually striving for the storage of intellectual materials, does not allow itself to be penetrated by acquired knowledge, but always produces and stores anew. Indigestion and insomnia are typical symptoms of a living being that spends its time ruminating and processing data, having now lost the link between knowledge and life, between knowledge and action. Acquired intellectual materials either linger in the stomach, causing indigestion, or in the brain, causing insomnia, and do not prompt action. Of these diseases such a culture may one day die.[7]

[3] See also: "one can say that all generalizing words now wear artificial and unnatural finery" (Nietzsche 1997 179).

[4] Since human being is "das noch nicht-festgestellte Thier" (JGB 69, KGW VI/2 79), health cannot but be conceived as a path (*Weg*), to be taken on an experimental basis (Carbone – Jung 324).

[5] The relationship between illness and increased knowledge is also emphasised by the results of the research carried out by the physiologist René Leriche (1879-1955), summarised as follows by Georges Canguilhem: "Disease reveals normal functions to us at the precise moment when it deprives us of their exercise. Disease is the source of the speculative attention which life attaches to life by means of man. If health is life in the silence of the organs, then, strictly speaking, there is no science of health. Health is organic innocence. It must be lost, like all innocence, so that knowledge may be possible. Physiology is like all science, which, as Aristotle says, proceeds from wonder. But the truly vital wonder is the anguish caused by disease" (Canguilhem 52).

[6] An expression that also appears in several fragments from summer-autumn 1873 (group 29), see KGW III/4.

[7] It is interesting to note that here, too, Nietzsche emphasises the variety of individuals, who bear the burden of historical knowledge in different ways and to varying degrees. The culture contemporary to him is generically ill, but each

It is not only an individual disease, rather a social disease which afflicts the culture contemporary to Nietzsche. The remedies that must be found against this state of cultural and social emergency will serve to forge healthy individuals, but above all to medicate the corrupt culture. The philosopher must be able to present himself as a *doctor of culture* and propose new values necessary for a concrete cultural rebirth.[8]

Against the malady of history – Nietzsche writes – it is necessary to oppose remedies that are in the hands of the younger generations. These can make themselves the bearers of a "more robust health" [*kräftigere Gesundheit*] (UB II 10, Nietzsche 1997 121; KGW III/1 327). What is important here is that this more robust health is not only distinguished from the old idea of health by essence or content or by particular values. Rather, it is also a change in perspective, it is a new view on needs and the body. What changes in the new concept of health, therefore, is not so much the 'what', but the 'how'. Indeed, the mission to which the younger generations are called consists in "to undermine the concepts this present has of 'health'" ("die Begriffe, die jene Gegenwart von "Gesundheit"[...] hat, zu erschüttern", *ebd.*). And the way in which they can undermine the current idea of health is by considering health and illness in a personal, individual manner, by making the doctrine regarding health a "teaching intended for themselves" [*persönlich gemeinte Lehre*] (UB II 10, Nietzsche 1997 121; KGW III/1 328).

To sum up, the cultural renaissance envisaged in these years by Nietzsche passes through a valorization of individual singularities. The hopes Nietzsche pins on the new generations are therefore also hopes for a new conception of health, based on individual varieties.

3. Singularity of Style: towards an Aesthetics of Health

Another *symptom* of the poor health of David Strauss, and of the cultural philistine or contemporary human being in general, is found in the style.

> Extreme sobriety and aridity, a truly starving sobriety, nowadays awakens in the educated masses the unnatural feeling that precisely these are the signs of flourishing health [*das Zeichen der Gesundheit*], so that here there apply the words of the author of the *Dialogus de Oratibus*: "illam ipsam quam iactant sanitatem non firmitate sed ieiunio consequuntur". With instinctive unanimity, they hate all firmitas because it bears witness to a healthiness quite different from theirs [*weil sie von einer ganz anderen Gesundheit Zeugniss ablegt, als die ihrige ist*], and seek to throw suspicion on *firmitas*, on conciseness, on fiery energy of movement, on abundant and delicate play of the muscles. They have agreed together to invert the nature and names of things and henceforth to speak of health where we see weakness, of sickness and tension where we encounter true health. That is how David Strauss comes to be accounted a "classic" (UB I 11, Nietzsche 1997 52-53).

Strauss' style rejects the concise and measured period, in which true firmitas is condensed. The concept of 'classical' is innervated by the problem of health: there are healthy styles and styles from which illness transpires. Nietzsche, not only in the passage just quoted, strives to make the aesthetic sphere interact with physiological considerations,[9] unmasking a state of the body beneath every conceptual construction. Behind the beautiful semblance of the concept

individual is recognised as having his own capacity to react to the weight of history. To determine the degree to which the past can be borne, Nietzsche writes, one must investigate the conformation of every individual, his or her power to heal wounds [*Wunden auszuheilen*] (UB II 1, KGW III/1 247). There is no law that is generally valid always and for everyone, but the degree to which the burden of the past can be borne depends on each organism.

[8]The motif of the "philosopher as doctor of culture" makes its first appearance in Nietzsche's writings of the early 1870s: for an analysis of this point, see Poltrum 2016 363-364; Lemm.

[9]The rapprochement of aesthetics and physiology proposed here is based on certain insights in Gerhardt 76-77 (on the analogy between the *Leib* and the artist, based on the creative and transformative force); Moore 85-111 (on the Nietzschean consideration of evolution as an artistic process).

of 'classical' lies a concept of health that expresses itself in the form of vigour of the body and readiness of spirit.

A later passage in *Beyond Good and Evil* is also clear on this point, continuing to show the close connection between beautiful style and individual health:

> When ancient people read, if they read at all (it happened seldom enough), it was aloud to themselves, and moreover in a loud voice. People were surprised by someone reading quietly, and secretly wondered why. In a loud voice: that means with all the swells, inflections, sudden changes in tone, and shifts in tempo that the ancient, public world took pleasure in. At that time, the rules for written style were the same as those for spoken style, and those rules depended in part on the astonishing development and subtle requirements of the ear and larynx, and also, in part, on the strength, endurance, and power of the ancient lung [*Macht der antiken Lunge*]. What the ancients meant by a period is primarily a physiological unit insofar as it is combined in a single breath [*Eine Periode ist, im Sinne der Alten, vor Allem ein physiologisches Ganzes, insofern sie von Einem Athem zusammengefasst wird*]. Periods like the ones that occur in Demosthenes and Cicero -swelling up twice and twice sinking down and all within a single breath- thosewere a delight for people of antiquity who knew from their own training to value the virtue of the rarity and difficulty involved in performing periods like these. We have no real right to the great period, we who are modern, who are short-winded [*wir Kurzathmigen*] in every sense! (JGB 247, Nietzsche 2001b 139).

The contemporary human being, with whom style is degraded, has shortness of breath and weaker lungs than those of the ancients (on the degeneration of style in late 19th century Germany, see again the work on David Strauss: Nietzsche 1997 6-11). Quite apart from value judgements on what characteristics beautiful style should have, what is important to note here is that Nietzsche's viewpoint is innovative (and *untimely*), since, through the connection of (psycho)physical health and linguistic-conceptual expression, it overcomes the split between mind and body. Nietzsche's health theory considers human being from a global point of view, whereby information about his/her health process can be deduced from each of his/her 'spiritual' manifestations. The overcoming of the split between mind and body, which is the basis of the observations on style, is made possible by the concept of *Leib*, animate body, living body, organism. The *Leib* is a field of forces, a system of relations between forces, within which, according to an *adualistic* perspective, the mind acts as its part. The complex and unpredictable dynamics of the *Leib* challenge the intellectual capacity, the power of the concept. The tools of "small reason", which classify and define, are mocked by the germinal power of the constantly renewing *Leib*. The fact that the *Leib* changes ceaselessly prevents human beings from grasping it and fixing it once and for all. The challenge of the *Leib* is, therefore, that of mutability and singularity, which confronts the fixity and universality of general definitions. The "great reason" of the body mocks, indeed, the "little reason" [*kleine Vernunft*] of the "spirit", the latter being a "plaything" [*Spielzeug*] of the *Leib* (Z I, Nietzsche 2006 23; KGW VI/1 35).

As a matter of fact, Nietzsche does not speak of the 'Körper', or the body as an object, as mere

matter, but of the 'Leib',[10] making it the point of contact between *psyche* and *soma*.[11] The focus on the integrated phenomenon of *psyche* and *soma* leads to an extension of the concept of health, which has much to do with artistic work. The art of good life demands discipline, necessary to 'give style' to one's character [*seinem Charakter 'Stil geben'*] (FW 290, KGW V/2 210), to channel the energies of the *Leib*. The second nature thus acts on the first, which is not left uncultivated, but is treated as artistic matter.[12] The truly healthy human being neither annuls nor denies his/her own weaknesses, rather, like an artist, he/she camouflages them, leaves them in the background, and acts on the possible perspectives from which they can be observed. Treating ourselves as a work of art, giving style to our character, implies a new consideration of illness, which, as will be better observed later, becomes an opportunity for renewed strength.

Among the many letters written by Nietzsche, one letter is particularly significant in this regard, as it condenses the main theoretical points we have discussed up until now, and moreover bears witness to the close connection between Nietzsche's theory of health and his concrete life experience.[13] It is the letter 267 to Erwin Rohde, dated mid-July 1882:

> [. . .] it is too difficult for me to live unless I do it in the grandest style. [. . .] This is actually my only excuse for the kind of things which I have been writing since 1876; it is my prescription and my home-brewed medicine against weariness with life. [. . .] *ipsi scripsi* – and there it stands; and thus everyone should do for himself his best in his own way – that is my morality, the only remaining morality for me. If even my physical health reappears, whom have I to thank for that? I was in all respects my own doctor; and as a person in whom nothing stands separate, I have had to treat soul, mind, and body all at once and with the same remedies. Admittedly, others might perish by using the same remedies; that is why I exert everything in warning others against me. Especially this latest book, which is called *Die fröhliche Wissenschaft*, will scare many people away from me – you too perhaps, dear old friend Rohde! There is an image of myself in it, and I know for sure that it is not the image which you carry in your heart. (Nietzsche 1996 187; KGB III/ 1 Bf. 267).

As it can be read, Nietzsche speaks of his project to live in the greatest style. This means administering his own personal health recipe.[14] He professes to be his own doctor [*sein eigener*

[10] See: „Der Körper. 1) In der weitesten Bedeutung, ein jedes aus Materie bestehendes Ding, im Gegensatze eines Geistes. In dieser Bedeutung wird es besonders in den Wissenschaften gebraucht, wenn man von Dingen dieser Art weiter nichts bestimmen will oder kann, als daß sie aus Materie bestehen. Ein runder, ein viereckter Körper. Ein fester Körper, ein flüssiger Körper. Harte, durchsichtige, elastische Körper. Die Himmelskörper, die großen runden Massen, welche den unermeßlichen Raum des Himmels ausfüllen. In der Geometrie sondert man auch noch den Begriff der Materie von den Körpern ab, und schränkt sich bloß auf den Raum ein, den sie einnehmen, und da ist ein Körper eine umgränzte stetige Größe, welche nach allen Gegenden zu ausgedehnet ist. 2) In engerer Bedeutung wird der stärkere, dickere Theil eines Dinges in manchen Fällen der Körper genannt, zum Unterschiede von dem schwächern oder dünnern Theile; in welcher Bedeutung es vermuthlich eine Übersetzung des Franz. *corps* ist [...] 3) In noch engerer Bedeutung ist der Körper der Leib eines Thieres und besonders eines Menschen, im Gegensatze der Seele, die natürliche Maschine, mit welcher ein Geist verbunden ist [...] Einen starken, schwachen, gesunden, siechen Körper haben. [...] Ein todter, ein entseelter Körper, der Leichnam" (Adelung 1727-1728): in this dictionary entry, the thought on the 'body' from the century before Nietzsche's lifetime is condensed, and the distinction between *Körper* and *Leib* is explained. In particular, relevant for our purposes is the meaning (3), which assumes a distinction between 'body' (*Körper*) and 'living body' (*Leib*) of an animal, placing *Körper* in opposition ("im Gegensatze") to *Seele* (soul).

[11] On the centrality of *Leib* in Nietzsche's doctrine of health, see almost: Faustino 2010 225; Aurenque 2016 30-31. Probably the most important considerations about *Leib* occur in *Thus spoke Zarathustra*, KGW VI/1 35-38 (*Von den Verächtern des Leibes*): on this point, and in particular on the relationship of equivalence between *Leib* and *Selbst*, see Arifuku 132-135; Gerhardt 52-55; Müller-Lauter 126-136.

[12] On the connection between art of good living and art in the strict sense, first manifested by the ancient tragic philosophers, see Müller. On the philosophical project of life as *Kunstwerk*, also van Tongeren.

[13] On the unity of life and work in "the search for the meaning of suffering", see Long 113-114. Nietzsche's personal library (Campioni *et al.*) reveals an interest in medico-physiological and psychological studies: „so etwa Werke, die dem Einfluss von Ort, Klima und Ernährung auf die Gesundheit nachgehen, andere, die das Verhältnis von Körper und Geist aus einer sinnesphysiologischen Perspektive neu zu begründen versuchen, sowie psychologische Studien" (Carbone – Jung 325). The interest in these readings does not appear to be purely speculative but related to practical life requirements (see Jaspers 43). Furthermore, on the derivation of the philosopher's psychological insight, as well as his introspective interest, from his experience of pain, see Brock.

[14] Self-care is for Nietzsche a formative and creative process, not merely a theoretical-cognitive one. Everyone has to

Arzt], as the custodian and supervisor of his own particularity and singularity[15]. What was fortifying for him could turn out to be disastrous for others, as there is neither a universal recipe for health, nor an unambiguous style of good living. The subjective foundation of Nietzsche's health theory is stated[16] along with its *holistic* nature ("I have had to treat soul, mind, and body all at once and with the same remedies" [*habe ich Seele Geist und Leib auf Ein Mal und mit denselben Mitteln behandeln müssen*]).

4. Health in Nietzsche: Challenges and Possibilities

What Nietzsche does to the modern concept of health is a reversal [*Umkehrung*]. This reversal consists of three parts: 1) there is no *universally valid* definition of health/illness – or rather, the definition of health acquires different meanings in individual cases; 2) health is not a state [*Zustand*], but a process; 3) the *process* of health is not exclusively the opposite of illness (see Faustino 2010).

1) As has been extensively analysed in the previous sections, Nietzsche dismantles every 'generically effective' notion of health and illness since the *Untimely Meditations*. There is no longer a health concept which will be valid for all in all cases, but several possible healths: the concept of health is pluralised (see Aurenque 2016). Necessity, linked to what is universal, is replaced by the dimension of freedom and possibility. It happens as with *freedom* of opinion: when absolute foundations disappear, individual is entitled to a 'freedom of health', to express health in a personal way (see MaM I 286, KGW IV/2 237). Precisely because the *Leib*, the psycho-physical centre around which Nietzsche's health doctrine revolves, is the most subjective and indefinable element, health can be declined in various ways.

But, from a philosophical point of view, is it really acceptable to admit a pluralisation of the concept of health? Does this not mean demolishing the concept of health as such, and by doing so, losing all definitions and parameters of what health is? Do so many, countless healths mean *no health at all*? Upon closer inspection, this is not just a theoretical problem, of epistemological interest, but a problem that touches on, for example, state policies on health: how could be possible to reconcile a right to health that is in itself supra-individual with the infinite declinations of health envisaged by Nietzsche?

Therefore, we now ask ourselves whether Nietzsche's health philosophy is an expression of pure relativism, irreconcilable with any collective dimension. In other words, it is necessary to ask whether Nietzsche, by upholding the possibility of innumerable healths of the body, also eliminates a criterion for recognising various healths.

Even if he demolishes the universal and already given notions of health – as well as the absolute values of good life that originate from the false dogma of equality of all human beings –, Nietzsche, in my opinion, maintains a supra-individual criterion which prevents him not only from erasing the distinction between health and illness, but also from enclosing each individual in the solipsism of a health that cannot be understood by other individuals. In this regard, it is useful to read Fragment 2[97] of 1885, in which Nietzsche explicitly refers to a standard, a parameter [*Maaßstab*] for judging illness and health. This *Maaßstab* is "die Efflorescenz des Leibes, die Sprungkraft, Muth und Lustigkeit des Geistes" (KGW VIII/1 106) / "the efflorescence of the body, the pouncing force, courage and merriness of the spirit" (Nietzsche 2020 349). Although in the same fragment Nietzsche inserts a bipartition between the strong, those who use pain as

shape himself/herself, choose his/her own personal *diet* in all things. The importance of the ancient dietetics, not only as a science of nutrition, but as an art of healthy way of life, and its influence on the Nietzschean conception, has been emphasised in Carbone – Jung 329. On the common therapeutic intention of Nietzschean and Hellenistic philosophy – albeit with substantial differences in values – see Faustino 2017, Gödde 2003.

[15] Nietzsche's written production can then be read as an attempt at self-therapy: for a closer examination of the subject, Poltrum 2016 365-367; Poltrum 2009; Volz.

[16] On the comparison of Nietzsche's health theory with other health theories, in particular Boorse's naturalistic one and Nordenfelts' normativist one, see Aurenque 2016 25-32.

a *stimulans* of life and as a tool for the 'great health' and the weak, who are instead mortified by pain, the parameter for decreeing healthy and ill is unambiguous. There can be various and multiple manifestations of health, but what is common to all of them is the flourishing of soul and body, the constant renewal of psychic energies. And it is this parameter that makes it possible to distinguish what is healthy from what is ill.[17]

2) Health is not a once and for all formula that one just has to follow and put into practice. It is rather a process, something worth striving for. From the very own conception of the *Leib* as a living organism, a patchwork of drives, instincts and affects,[18] derives the constitutive instability of the phenomenon of health. The desire for stability, peace, and permanence – Nietzsche warns us – is already a symptom of illness (see Faustino 2010 227).

But a symptom of illness is above all to understand 'healthy' and 'ill' as mutually exclusive poles. The conquest of health is a gradual process, which includes illness in itself. Nietzsche elaborates a *dynamic* concept of health, far from the dichotomous thinking of the 'hinterworldlings'. The real states of human being overcome the dichotomy of illness and health because they embrace both in themselves (see Silenzi 2020 15-26; Long 1990 117).

3) It follows from this point that illness is no longer the exact opposite of health, but its driving force. Health includes illness as its constitutive part. Giving style to one's own character, it has been seen, means working on weaknesses in an artistic and creative way. A healthy person is someone who has known and gone through illness, integrated it and overcome it, drawing strength from it. The enterprise of striving for health enables the acquisition of a new perspective on illness, now seen as a prodrome of renewed and stronger health. Illness is thus a possibility offered to health, the possibility of growing and thriving beyond illness itself.[19]

Having clarified the internal articulations of the Nietzschean reversal of the concept of health, it is now possible to question the practical effects of the pluralisation of the concept of health. The Nietzschean health doctrine appears to inspire the pluralistic ethics of our times. And this in a number of respects. For example, the theses of *gender* and *disability studies* find an important ally in Nietzsche. In this scope, Nietzsche's contestation of the norm with regard to health acquires fundamental relevance: Nietzsche subtracts an undisputed normative authority from the 'normal' body and the most widespread standards. Every kind of body has a right to health, therefore, and the effort of self-determination outside predetermined 'norms' involves an open concept of health. In my opinion, it is productive to juxtapose Nietzsche's remarks on the contestation of the 'normal' with what Georges Canguilhem states in the second part of his work *On the Normal and the Pathological (Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, 1943), in which he explores the concepts of 'normal', 'anomalous' and 'pathological' (see Canguilhem 63-137). The norm Canguilhem thinks of, not far from Nietzsche (who identifies a parameter to define health, albeit in an individualized manner), is to be understood as a natural activity of the organism itself, a *biological* normativity, a normativity inscribed in life itself. A norm must exist, it is impossible for there to be no norms, as to live is necessarily to prefer and exclude: every organism already elaborates behavioural norms through the 'poles' of ingestion and excretion. The polarity on which each individual bases his or her norm corresponds to the dynamic structure of life itself; on the contrary, if one were to assert that there is no norm, one would be supporting the absurd theory of a biological indifferentism. To conceive of a *biological* norm is, for Canguilhem, to understand it as functional for an organism: a human being is healthy when he or she produces norms that are suitable for the *fluctuations* of his/her environment. With reference to Henry Sigerist's studies, Canguilhem observes: "[. . .] the normal does not have the rigidity of a fact of

[17] For further explanations on the 'great health' and the transformation of pain, see Silenzi, Letteri.

[18] On the theme of organism as an inner struggle, Müller-Lauter.

[19] Such a view is set out in Stegmaier, where the Nietzschean 'De-Asymmetrisierung' of the concepts of health and illness is discussed; and in Mitchell. On the other hand, it does not seem justified to regard illness as a good in itself, but as something that must and can only be overcome by health. On the *normative productivity* of illness, i.e. the possibility that illness produces new individual physiological norms, which are not the equivalent of the norms prior to illness, but real physiological innovations, see Canguilhem 105-119, in dialogue with the study conducted by Kurt Goldstein (1878-1965).

collective constraint but rather the *flexibility* of a norm which is *transformed* in its relation to individual conditions" (my emphasis; Canguilhem 105). This forms the theoretical basis for the introduction of the concept of the 'anomalous', which is to be distinguished from the 'pathological', unless it contradicts the functional polarity of life: "An anomaly is a fact of individual variation which prevents two beings from being able to take the place of each other completely. It illustrates the Leibnizean principle of indiscernables in the biological order" (Canguilhem 77). Thus, this is equivalent to arguing that each of us is in a certain sense anomalous, and that anomaly is the paradoxical law of the living. The aim of Canguilhem's discourse, as well as Nietzsche's aim, is to legitimize anomalies, not necessarily to be understood as pathologies, but as "other possible norms of life" (Canguilhem 82).

The reconsideration of the notion of 'normal' frees medical ethics from sometimes oppressive constraints on individuals. Thanks to the perspective inaugurated by Nietzsche, it is possible to follow the path of a more individualised medical practice, which puts individual needs at the centre.[20]

Moreover, some recent discoveries in the field of molecular biology have demonstrated the existence of significant genetic distinctions within the *sapiens* species (see Aurenque 2016 33), meaning differentiated approaches to treatment seem more than ever justified. In addition to the purely scientific point of view, the pluralisation of medical practices is also justifiable based on social and ethical factors. A plural conception of health can function as an antidote to paternalism, facilitating each patient's process of self-determination. According to Nietzsche's view, neither specialised professionals nor family members have the right to impose their own conception of good life on someone else – and can, if anything, only promote it through dialogue. Finally, a pluralistic conception also fits the new challenges of globalisation in the therapeutic field, providing the theoretical basis for the application of integrated therapeutic approaches, which make use of alternative treatment methods to traditional medicine, often from the Eastern world.[21]

Bibliographical References

- Adelung, Johann Christoph. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. Vol. II. Leipzig: Breitkopf, 1796.
- Arifuku, Kōgaku. „Der Leib als große Vernunft bei Nietzsche und das Problem des Leibes in der Zen-Theorie Dōgens". *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus: Komparative Studien*. Berlin-New York: de Gruyter, 1999. 129-148.
- Aurenque, Diana. *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches: Genese, Bedeutung und Wirkung.* Wiesbaden: Springer, 2018.
- Aurenque, Diana. „Nietzsche und die »unzählige[n] Gesundheiten des Leibes«. Aktualität und Kritik eines pluralistischen Gesundheitsverständnisses". *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik,* eds. O. Friedrich et al. Bielefeld: transcript Verlag, 2016. 23-37.
- Brock, Eike. „Mit dem Leiden leben. Kierkegaard, Nietzsche und Jaspers als Leidenskünstler". *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, eds. G. Gödde et al. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016. 95-106.

[20] This intention echoes a conception of medicine already widespread in the Greek antiquity, in which the art of well living was also cultivated through a closer relationship between doctor and patient: "Die Einsicht, dass Krankheit und Gesundheit von natürlichen Gegebenheiten wie der individuellen Konstitution eines Menschen sowie seiner Umwelt maßgeblich beeinflusst werden, veranlasste den antiken Arzt, zuerst auf die Lebensweise seines Patienten regulierend einzuwirken. Diese musste dafür zunächst in einem intensiven Patientengespräch erfragt und erschlossen werden. Der diätetische Zugang hatte daher eine stark individualisierende Komponente und ging nicht von präfigurierten Krankheitsbildern aus. Zudem nahm der Arzt seinen Patienten bei diesem Ansatz in viel radikalerer Weise in die persönliche Verantwortung, als dies heute geschieht" (Carbone – Jung 329). A radical problematisation of the *modern* conditions of medical knowledge, the scope of which, as ancient medicine teaches, cannot strictly speaking be called 'scientific' due to the inexhaustible subjectivity of the human, is conducted in Gadamer.

[21] For a wider inspection of the influence of the Nietzschean thesis on the contemporary medical ethics, see Aurenque 2018.

- Campioni, Giuliano et al. *Nietzsches persönliche Bibliothek.* Berlin-New York: de Gruyter, 2003.
- Canguilhem, *Georges. On the Normal and the Pathological,* transl. by C.R. Fawcett, with editorial collaboration of R.S. Cohen, and an introduction by M. Foucault. Dordrecht-Boston-London: D. Reidel Publishing Company, 1978.
- Carbone, Mirella – Jung, Joachim. "Nietzsche und die Kunst der Gesundheit". *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, eds. G. Gödde et al. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016. 323-332.
- Faustino, Marta. "Nietzsche's therapy of therapy", *Nietzsche-Studien* 46 (2017): 82-104.
- Faustino, Marta. „Nietzsches Umkehrung des Gesundheitsbegriffes und die »große Gesundheit«". *Letture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir,* eds. C. Piazzesi, G. Campioni, P. Wotling. Pisa: ETS, 2010. 221-235.
- Fellmann, Ferdinand. „Nietzsches »Prügelknabe«: David Friedrich Strauß". *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, eds. G. Gödde et al. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016. 133-139.
- Friedrich, Orsolya et al. (Eds.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik.* Bielefeld: transcript Verlag, 2016.
- Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health. The Art of Healing in a Scientific Age,* transl. by J. Gaiger, N. Walker. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Gerhardt, Volker. „Die „grosse Vernunft" des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede". *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft,* G. Volker (eds. J.-C. Heilinger, N. Loukidelis). Berlin-New York: de Gruyter, 2011. 50-86.
- Gödde, Günter. „Die antike Therapeutik als gemeinsamer Bezugspunkt für Nietzsche und Freud", *Nietzsche-Studien* 32 (2003): 206–225.
- Gödde, Günter et al. (Eds.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016.
- Jaspers, Kristina. „Friedrich Nietzsche: Leben als Experiment". *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, eds. G. Gödde et al. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016. 38-47.
- Lemm, Vanessa. „Biopolitische Betrachtungen zur Figur des Arztes in Nietzsches Philosophie". *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik,* eds. O. Friedrich et al. Bielefeld: transcript Verlag, 2016. 184-201.
- Letteri, Mark. "The theme of Health in Nietzsche's Thought", *Man and World* 23 (1990): 405-417.
- Long, Thomas. "Nietzsche's Philosophy of Medicine", *Nietzsche-Studien* 19 (1990): 112-128.
- Mitchell, David. "How the Free Spirit Became Free: Sickness and Romanticism in Nietzsche's 1886 Prefaces", *British Journal for the History of Philosophy* 21/5 (2013): 946-966.
- Moore, Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Müller, Jörn. „Theorie und Lebensform der antiken Philosophen im Spiegel Nietzsches". *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium,* eds. G. Gödde et al. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016. 107-118.
- Müller-Lauter, Wolfgang. „Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 7 (1999): 97-140.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*, ed. by R.-P. Horstmann, J. Norman, transl. by J. Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 2001b.
- Nietzsche, Friedrich. *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe,* ed. by and transl. by G. Colli and M. Montinari, et al. Berlin-New York: de Gruyter, 1975-. [KGB]
- Nietzsche, Friedrich. *Selected Letters*, ed. by and transl. by C. Middleton. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*, ed. by B. Williams, transl. by J. Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2001a.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*, ed. by A. Del Caro, R.B. Pippin, transl. by A. Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Unpublished Fragments (Spring 1885 – Spring 1886)*, based on the edition by G. Colli and M. Montinari, first organized in English by E. Behler, transl., with an

Afterword, by A. Del Caro. Stanford: Stanford University Press, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Untimely Meditations*, ed. by D. Breazeale, transl. by R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Werke: Kritische Gesamtausgabe,* ed. by and transl. by G. Colli and M. Montinari, et al. Berlin-New York: de Gruyter, 1967-. [KGW]
- Poltrum, Martin. „Philosophie als Arzneimittel im Dienste des wachsenden und kämpfenden Lebens". *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, eds. G. Gödde et al. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016. 363-371.
- Poltrum, Martin. „Philosophie als kognitive Selbstmedikation und noetische Ressource. Die abendländischen Schatzkisten als Arzneimittel gegen die Sucht", *Psychopraxis. Zeitschrift für praktische Psychiatrie und Grenzgebiete* 12/5 (2009): 33–37.
- Ross, Werner. *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*. München: DTV, 1984.
- Silenzi, Marina. „Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von „Krankheit" und „Gesundheit" in Nietzsches Spätphilosophie", *Nietzsche-Studien* 49 (2020): 1-28.
- Stegmaier, Werner. „Über Gesundheit und Krankheit im außermoralischen Sinn. Nietzsches und Foucaults philosophische Unterscheidungstechnik". *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, eds. O. Friedrich et al. Bielefeld: transcript Verlag, 2016. 39-61.
- Tongeren, Paul van. „Was uns Nietzsches Ästhetik für die Frage der Lebenskunst lehrt". *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, eds. G. Gödde et al. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016. 118-125.
- Volz, Pia Daniela. „»Auch aus diesem – Kothe Gold zu machen«: Ein Blick in Nietzsches Alchemistenwerkstatt". *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, eds. G. Gödde et al. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016. 55-64.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 141-156
Recibido: 13/09/2022 Aceptado: 05/11/2022

Traducción

Fragmentos póstumos inéditos en español, correcciones de transcripción, y cartas enviadas no traducidas hasta la fecha

Rodrigo Pérez Jorquera*
Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Alemania

DOI: 10.5281/zenodo.7559297

1. Nota crítica introductoria

Uno de los motivos que convierte al pensamiento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) en intempestivo es precisamente su vigencia a través de la evolución que han tenido las ediciones de sus obras completas a lo largo del tiempo. Podemos constatar que, desde su ocaso mental del 3 de enero 1889 en Turín hasta nuestros días, la edición de sus obras en su idioma original, ha ido progresivamente creciendo siendo hoy 50 volúmenes de obras [*Werke*] dividido en 9 secciones y 24 de intercambio epistolar [*Briefwechsel*] distribuidos en 3 secciones. Esta edición de 74 volúmenes corresponde al proyecto iniciado en 1967 por Giorgio Colli y Mazzino Montinari para la editorial Walter de Gruyter, y continuados respectivamente por Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter, Karl Pestalozzi, y Annemarie Pieper.

i. La nueva edición de transcripción diferenciada de la sección novena de la KGW

Desde entonces, la *Kritische Gesamtausgabe*[1] ha sido la fuente originaria de traducciones en múltiples idiomas de la obra del filósofo a lo largo del mundo. Sin embargo, en español ocurre que en español se ha trabajado frecuentemente a partir de la *Kritische Studienausgabe*[2], o más conocida como edición de bolsillo, edición, en nuestra opinión, insatisfactoria para el estudio e investigación de la obra de Nietzsche por los argumentos que veremos más adelante. Con todo, recientemente se publicó de manera digital el último volumen correspondiente a la sección novena de la KGW, apartado que vino a complementar un vacío que dejó la edición iniciada por Colli-Montinari al corregir una serie de textos de los volúmenes anteriormente publicados por sus fundadores, específicamente desde el periodo de madurez de los escritos del filósofo en adelante. De esta manera, se concluye el proyecto (iniciado en 2001) correspondiente a las siguientes rúbricas:

*Es licenciado en Filosofía y Educación, profesor de Estado en Filosofía por la Universidad de Valparaíso y PhD. en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, miembro activo de la Nietzsche Gesellschaft de Naumburg, Alemania. Ha centrado su labor investigativa en la línea de pensamiento contemporáneo con especialización en la vida y obra de Friedrich Nietzsche [1844-1900], con especial énfasis en la investigación del período de madurez del autor. Ha realizado conferencias y publicaciones en distintos idiomas, junto con estadías de investigación en importantes Universidades, dentro de las que destacan el centro de investigación Nietzsche-Kommentar perteneciente a la Heidelberger Akademie der Wissenchaften. Actualmente es doctorando del programa de Filosofía de la Albert-Ludwigs Universität Freiburg.

[1] En lo sucesivo KGW y KGB, para las ediciones de Obras [*Werke*] y Correspondencia [*Briefwechsel*].

[2] En adelante mencionada como KSA y KSB, para las ediciones de Obras [*Werke*] y Correspondencia [*Briefwechsel*].

CC-BY-NC-ND 4-0 2022 Corporación Filosofía y Sociedad

KGW IX 1 (2001)

N VII 1 : Cuaderno de octava. 194 páginas. Planes, borradores, fragmentos, anotaciones para JGB, notas ocasionales y borradores de cartas. Abril-Julio 1884.

KGW IX 2 (2001)

N VII 2 : Cuaderno de octava. 194 páginas. Planes, borradores, fragmentos, anotaciones para JGB, notas ocasionales y borradores de cartas. Agosto-Septiembre 1885. Otoño 1885-Primavera 1886.

KGW IX 3 (2001)

N VII 3 : Cuaderno de octava. 188 páginas. Planes, borradores, fragmentos, anotaciones para JGB y GM, notas ocasionales y borradores de cartas. Verano 1886 – Otoño 1887.

N VII 4 : Cuaderno de duodécima. 60 páginas. Bosquejos para EH y notas ocasionales y borradores de cartas. Otoño 1888.

KGW IX 4 (2004)

W I 4 : Cuaderno de cuarta. 54 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos, anotaciones para JGB. Junio-Julio 1885.

W I 5 : Cuaderno de cuarta. Fragmento. 48 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos, anotaciones para JGB. Agosto-Septiembre 1885.

W I 6 : Cuaderno de cuarta. 80 páginas. Escritora: Frau Louise Röder-Wiederhold. Corregido y complementado por Nietzsche. Fragmentos, en parte, anotaciones para JGB. Junio-Julio y otoño de 1885.

W I 7 : Cuaderno de cuarta. 80 páginas. Fragmentos, anotaciones para JGB. Agosto-Septiembre de 1885. Comienzo de 1886.

KGW IX 5 (2005)

W I 8 : Cuaderno de cuarta. 290 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos, anotaciones para JGB y para los prólogos de 1886/87. Otoño 1885-Otoño 1886.

KGW IX 6 (2006)

W II 1 : Cuaderno de cuarta. 142 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos. Los últimos en gran parte numerados del 1 al 136. Otoño de 1887.

W II 2 : Cuaderno de cuarta. 142 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos. Los últimos en gran parte numerados del 137 al 300. Otoño de 1887.

KGW IX 7 (2008)

W II 3 : Cuaderno de folio. 200 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos, extractos. Gran parte de los fragmentos de las primeras 40 páginas numerados por Nietzsche del 301 al 372. Noviembre 1887-Marzo 1888.

W II 4 : Cuaderno de folio. 136 páginas. Rubrica para W II 1, W II 2 y W II 3. Plan para las anotaciones de los mencionados cuadernos. Versiones tardías para WA y GD. Inicio de 1888. Otoño 1888.

KGW IX 8 (2009)

W II 5 : Cuaderno de folio. 190 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos. Primavera de 1888.

KGW IX 9 (2012)

W II 6 : Cuaderno de folio. 146 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos, para WA, GD, EH. Primavera 1888, septiembre, octubre 1888.

W II 7 : Cuaderno de cuarta. 164 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos, para WA, GD. Primavera-Verano 1888, octubre 1888.

KGW IX 10 (2015)

W II 8 : Cuaderno de cuarta. 154 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos, para, GD, AC, EH. Mayo-Junio 1888, Septiembre-Octubre 1888, inicios enero 1889.

W II 9 : Cuaderno de cuarta. 132 páginas. Planes, disposiciones, fragmentos, para, GD, EH. Mayo-Junio 1888, Septiembre-Diciembre 1888.

KGW IX 11 (2017)

W II 10 : Cuaderno de octava grande. 212 páginas. Poesías y fragmentos de poemas. Versiones previas para DD, EH, NW. Verano 1888, Diciembre 1888.

KGW IX 12 (2020)

Mp XIV : De este cuaderno solo se publicó en esta edición las páginas 416, 417, 418, 419a, 419b, 420, 421, 422 y 423.

Mp XV : De este cuaderno solo se publicó en esta edición las páginas 74rv, 75v, 76r, 77r, 78rv, 79rv, 80rv, 81rv, 82rv, 83rv, 84r, 85v, 86rv, 87rv, 88r, 89r, 90r, 92rv, 94rv, 95r, 96r, 97r, 98v, 99r, 100r, 113r.

Mp XVI : De este cuaderno solo se publicó en esta edición las páginas 1rv, 2r, 3r, 4r, 5r, 7v, 8v, 9r, 12v, 14r, 15rv, 16rv, 17rv, 18r, 19v, 20v, 21r, 21ar, 22r, 23r, 24r, 25r, 26r, 27r, 28rv, 29rv, 30rv, 31r, 32rv, 33r, 34r, 35r, 36r, 37r, 38r, 39r, 40r, 41rv, 42r, 43rv, 44r, 45r, 47r, 48rv, 49rv, 50rv, 51rv, 52v, 53rv, 54rv, 55rv, 56rv, 57rv, 58rv, 59rv, 60rv, 61rv, 62rv, 63rv, 64rv, 65rv, 66r, 67rv, 68r, 69r, 70r, 71r, 72rv, 75r, 76rv, 77rv, 78rv, 79rv, 80rv, 81rv, 82rv, 83rv, 84r, 85r, 86arv, 86brv, 87r, 88r, 89rv, 90rv, 91rv, 92rv, 93rv, 94rv, 95rv, 96rv, 97rv, 98rv, 99rv, 100rv, 102v, 104v, 105v, 106v, 107rv, 108rv, 109rv, 110rv, 111v, 112r, 113r.

KGW IX 13 (2022)

Mp XVII : De este cuaderno solo se publicó en esta edición las páginas 7v a 135r.

Mp XVIII : De este cuaderno solo se publicó en esta edición las páginas 1r a 51v.

Las traducciones de las obras completas en español de la obra de Friedrich Nietzsche tienen una larga historia[3]. Sin embargo, es importante hacer la precisión de que hasta la fecha no se ha publicado nunca una que siga al pie de la letra a la edición canónica en alemán de Giorgio Colli y Mazzino Montinari (KGW y KGB). La edición más reciente en nuestro idioma (2016) consta de 4 tomos, dejando afuera prácticamente 69 volúmenes de la edición canónica[4], concentrando solamente la traducción de sus obras, junto con un complemento de 6 volúmenes de la correspondencia[5] enviada por el filósofo alemán[6] y la pionera traducción de los famosos *Nachlass* publicada también en la editorial Tecnos años antes de las obras completas. A este respecto, hay que enfatizar que las actuales ediciones al español de las cartas y fragmentos póstumos, si bien cumplen el rol de ser una herramienta valiosa para la investigación de Nietzsche en español, son insuficientes y, en algunos casos, desactualizadas.

[3]Estas han ido desde la insatisfactoria edición de Eduardo Ovejero y Maury hasta la actual edición de cuatro volúmenes de la editorial Tecnos (2016).

[4]No existen en español traducción de los famosos Nachbericht de cada una de las 12 secciones que componen la KGW y KGB, así como tampoco una traducción integra de los escritos de juventud contenidos en KGW I y los escritos académicos de KGW II, solamente hay una selección parcial contenida en el primer y segundo volumen de la edición de obras completas publicada por la editorial Tecnos.

[5]Publicada por la editorial Trotta, Madrid.

[6]Quedando sin traducir la correspondencia enviada al filósofo y la correspondencia entre terceros, ambas recopiladas en KGB.

Como prueba de lo anterior, tuvo lugar la polémica protagonizada por Andrés Sánchez Pascual en 2008 en los números 143 (Sánchez 2008d), 145 (De Santiago et al. 2009a) y 146 (Sánchez 2009d) del sitio web español *Revista de libros*, contra algunos especialistas de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN), autores de la traducción del alemán al castellano de los Nachlass, que resultó cuestionada no solamente en la forma sino también en el fondo. Ya en esos años (2008) se cuestionaba el hecho de que todas las traducciones al español de la obra de Nietzsche tomaban como texto base a la *Kritische Studienausgabe*, también conocida como la edición Colli-Montinari de bolsillo de las obras, cartas y fragmentos del filósofo alemán. Como sabemos, la KSA y KSB no recogieron las correcciones contenidas en los *Nachbericht* de la edición completa (KGW y KGB). Gran parte de las críticas a las ediciones en español de las cartas y fragmentos póstumos nacen a partir de este certero argumento[7]. Tampoco se realizó el trabajo de unificar las observaciones contenidas en los *Nachbericht* con las correcciones incorporadas en los 8 volúmenes publicados para entonces (2009)[8] en la KGW IX.

ii. Estado actual de las obras completas traducitas al español

La actual edición de las obras completas de Nietzsche se encuentra dividida en tres publicaciones o colecciones:

- Obras completas en 4 volúmenes, editorial Tecnos (2011-2016).
- Fragmentos póstumos en 4 volúmenes, editorial Tecnos (2006-2010).
- Correspondencia, dividida en 6 volúmenes, editorial Trotta (2005-2012).

A simple vista, pareciera ser que con estas tres ediciones contaríamos con todos sus escritos disponibles en español, pero lo cierto es que hay un porcentaje no menor de textos que no están traducidos, como se detallará a continuación:

KGW I
1: Anotaciones póstumas: inicios de 1852 – verano de 1858.
2: Anotaciones póstumas: otoño de 1858 – otoño de 1862.
3: Anotaciones póstumas: otoño de 1862 – verano de 1864.
4: Anotaciones póstumas: otoño de 1864 – primavera de 1868.
5: Anotaciones póstumas: primavera de 1868 – otoño de 1869.

KGW II
1: Escritos filológicos: 1867 – 1873.
2: Anotaciones de clases: semestre de verano 1869 – semestre de invierno 1869/70.
3. Anotaciones de clases: semestre de verano 1870 – semestre de verano 1871.
4. Anotaciones de clases: semestre de invierno 1871/72 – semestre de invierno 1874/75.
5. Anotaciones de clases: semestre de invierno 1874/75 – semestre de invierno 1878/79.

De los diez volúmenes que conforman los escritos de juventud, filológicos y académicos de Friedrich Nietzsche, solamente se ha traducido al español una selección de textos sacados de KGW I 3, 4, 5, y KGW II 1. Resulta extraño que en una edición que ofrece "obras completas" solo nos encontremos con una selección de un universo mayor contenido en la KGW. No encontraremos tampoco los *Nachbericht* de cada una de las 12 secciones que componen a la KGW y KGB, que si bien no corresponden en su totalidad a escritos de puño y letra del filósofo, en muchos casos, encontramos *Berichtigungen* (correcciones de transcripción), *Nachträge* (textos incorporados de

[7] Desde la polémica mencionada, en 2010 solamente se actualizaron el volumen I y IV de la edición de fragmentos póstumos en español en sus respectivas segundas ediciones, mientras que en la publicación española de 6 volúmenes de la *Correspondencia* pudo ser recogida con mayor precisión, pero no por ellos a cabalidad.

[8] 8 volúmenes publicados hasta esa fecha.

forma tardía) y *Faksimile* (facsímiles), que en más de una ocasión vienen a corregir textos, incorporar nuevos fragmentos póstumos, cartas, y en última instancia, entregar más herramientas a los investigadores de su obra ya que el tener acceso a sus manuscritos ha permitido complementar muchas veces fragmentos póstumos que se tenían por perdidos o incompletos.

Otro elemento hasta ahora ausente en español son las cartas que recibió Friedrich Nietzsche. Sabemos que la actual edición española de 6 volúmenes[9] publicada por la editorial Trotta representa una mejora considerable respecto de las primeras publicaciones de los fragmentos póstumos en nuestro idioma. Con todo, la edición en español de las cartas enviadas por Nietzsche contiene ligeras imprecisiones, en su mayoría de conectores, que en su idioma original son corregidas pero que al ser traducidas al español representan un cambio sustancial del texto. Hay algunas excepciones, como se verá más adelante, de cartas que no fueron incluidas, pero son un número pequeño. Pese a todo, lo que sí es relevante a tener presente para futuras ediciones son los volúmenes que entregan las cartas que recibió Friedrich Nietzsche, ya que en muchas ocasiones se suele perder el contexto de lo que escribió en cada ocasión el filósofo del martillo:

KGB I
1: Cartas a Nietzsche (octubre de 1849 – septiembre de 1864).
3: Cartas a Nietzsche (octubre de 1864 – marzo de 1869).

KGB II
2: Cartas a Nietzsche (abril de 1869 – mayo de 1872).
4: Cartas a Nietzsche (mayo de 1872 – diciembre de 1874).
6.1: Cartas a Nietzsche (enero de 1875 – diciembre de 1879), primera parte.
6.2: Cartas a Nietzsche (enero de 1875 – diciembre de 1879), segunda parte.

KGB III
2: Cartas a Nietzsche (enero de 1880 – diciembre de 1884).
4: Cartas a Nietzsche (enero de 1885 – diciembre de 1886).
6: Cartas a Nietzsche (enero de 1887 – diciembre de 1889).

Esto nos lleva a la sorpresa de que, haciendo justicia con las ediciones ya publicadas en español, resta todavía traducir al menos diecinueve volúmenes de la edición canónica (KGW y KGB), sin considerar los eventuales contenidos adicionales incorporados en los *Nachbericht* de cada una de las doce secciones publicadas en alemán.

iii. La importancia de los *Nachbericht* para la edición en español de las obras completas de Friedrich Nietzsche

Con todo, el hecho de que no se encuentren actualizadas las mencionadas ediciones no es obstáculo para el adecuado estudio de las obras publicadas en vida por el filósofo, esto es, del período de 1869 a 1888 (incluyendo EH). La mayor parte de las correcciones que agregan los *Nachbericht* de la KGW y KGB corresponde a precisiones de transcripción de los *Handschriften* del filósofo alemán. Es en esta labor que la edición al español de los fragmentos póstumos y de la correspondencia se ve en muchos casos limitadas e incluso, en casos específicos, incompletas, quedando fragmentos póstumos y cartas todavía inéditos en español. Si hacemos un recorrido por los cuadernos en alemán, que dieron origen a los 4 volúmenes de la edición al español de los *Nachlass*, nos encontraremos, a modo de ejemplo, con situaciones como las siguientes[10] que

[9] Edición que, si bien no contiene todas las correcciones aportadas por los *Nachbericht*, en su mayoría recoge una lectura más acuciosa de la KGB.

[10] Cada corrección incluida en los Nachbericht, no presentes en las ediciones en español, vendrá seguida de la palabra tachada que debió ser corregida.

debieran ser rectificadas en próximas ediciones.

2. Rectificaciones de fragmentos póstumos no incluidas en la edición

Para cada caso se ha respetado formato de edición de su texto original. Han sido tomados como base las traducciones publicadas que se indicarán en cada caso, con la salvedad que para el caso de correcciones de textos se han incorporado por el traductor con tachas las versiones anteriores seguidas de la edición definitiva. En el caso de haber sido incorporado nuevos textos, estos han sido marcados con negritas para distinguirlos de la edición.

N V 1. Inicios de 1880:
1 [10]
Ya que lo *más apreciado* es sacrificarse por los demás, se sacrifica uno: pero porque es lo más *apreciado*. ¡~~Instructivo~~ Instintivo![11] (Nietzsche 2007 492)

1 [14]
El mayor problema de los tiempos venideros es la abolición de los conceptos morales y la depuración de la formas ~~y~~ o[12] colores insinuados en nuestras representaciones, que para nosotros suelen ser difíciles de reconocer. (Nietzsche 2007 492)

1 [28]
Hombres que en caso de furia o celos desearían ~~morder~~ reventar[13] a sus semejantes, predican la benevolencia para con los animales (Nietzsche 2007 493)

Estos son casos en que hay diferencias sutiles (conectores, similitudes de palabras) de transcripción en los manuscritos de Nietzsche y que no fueron rectificados en la edición en español. Sin embargo, nos encontraremos también con casos en que el texto completo fue rectificado en los *Nachbericht*, correcciones que tampoco fueron consideradas en la edición en español al haber sido traducidas directo desde la KSA y no desde la KGW:

1 [43]
~~Independientemente de ciertos estados corporales y espirituales deberíamos distinguir a Dios del diablo, pues también los estados divinos ("Dios obra en nosotros", darse a todos los diablos, etc.).~~ —— Sabido que los estados corporales deberían provenir del Dios y del diablo, deberían provenir de este modo también los estados éticos (Dios obra en nosotros "el diablo se enfurece en él", etc.) (Nietzsche 2007 495)[14]

Son situaciones como la anterior las que denotan la necesidad de una nueva edición al español de las obras completas de Friedrich Nietzsche. Si hacemos el ejercicio exhaustivo de revisar todos los fragmentos y cartas restantes, notaremos que en más de una ocasión encontraremos una cantidad considerable de textos en cada fragmento que no se encuentra en las ediciones actuales en nuestro idioma, o a la inversa, párrafos completos que fueron eliminados en los *Nachbericht*, y que las ediciones de bolsillo alemanas KSA y KSB, aún no sistematiza, sino que solamente las

[11] Dice: *instruktiv*. Debe decir: *Instinktiv*.
[12] Dice: *und*. Debe decir: *oder*.
[13] Dice: *beißen*. Debe decir: *bersten*.
[14] Dice: *Unabhängig von gewissen körperlichen und geistigen Zuständen sollten wir Gott aus dem Teufel kennen, denn auch die göttlichen Zustände (,,Gott wirkt in und" der Teufel wüthet in ihm usw.)*
Debe decir: Gewisse körperlichgeistige Zustände sollten von Gott und dem Teufel kommen, dann auch die sittlichen Zustände (Gott wirkt in uns ,,der Teufel wüthet in ihm" usw.) (Traducción propia del texto corregido).

podemos encontrar en la edición completa de sus obras (KGW y KGB):

1[127]
Las ACCIONES que acontecen según fines son pocas, la mayoría son solo ACTIVIDAD, movimiento en que se libera una fuerza. Los resultados logrados al final de este proceso, si se repiten con frecuencia, nos traen la idea de causa y efecto, es decir, ~~que hacemos algo con un propósito y esperamos que algo ocurra —~~ producimos voluntariamente una representación y el juicio de valor que nos merece y, con ello, se pone involuntariamente en movimiento el mecanismo cuyo resultado corresponde a nuestra voluntad. (Nietzsche 2007 506)[15]

También dentro de las correcciones que aportan los *Nachbericht* encontraremos rectificaciones de palabras, que en algunos casos suelen cambiar el sentido del texto mismo, tales como en este fragmento del verano de 1880:

N V 3. Verano de 1880
4 [98]
El rechazo de lo sensible por la moral y el elogio de la santidad constituyen un grado inferior al de la exigencia de mesura por parte de los griegos. El libertinaje oriental no sabe arreglárselas de otra manera. La negación del mundo es consecuencia de la arrogancia de tales naturalezas. — En lugar de dominar, prefieren ~~renunciar~~ destruir[16], y así no habrá nada que dominar: ámbito de máximo peligro. (Nietzsche 2007 562)

Y así como hay correcciones de transcripción no aplicadas en la edición española de los *Nachlass*, al paso de las lecturas nos encontraremos también con errores de numeración, tal como ocurre en los fragmentos 7 [43], [45], [46] de la primavera-verano de 1883, contenidos en el cuaderno M III 4b[17], así como también habrá casos en que párrafos completos debieron ser suprimidos tras una revisión de los manuscritos tal como ocurre en la rúbrica N VI 3. Junio-julio de 1883:

N VI 3. Junio-julio de 1883:
10 [12]
Dulces y lánguidos, como el aroma de mujer mayor, vosotros los doctos.
Vosotros los redentores, ¡qué sabéis del hombre!
¿Y por qué no queréis dejaros – atraer por mí?
Pero ninguna voz respondió
Ah, vosotros no sabéis que soy el solitario de las voces. Me he embriagado incluso con voces muy feas.
¡Alpa! Gritaba yo, habla, pues, vos. ¡Alpa!, gritaba mi miedo y mi anhelo por mi boca.
~~Una voz de los hombres que hasta mí trajo un viento o un pájaro.~~[18] (Nietzsche 2010a 257)

N VI 4. Junio-Julio de 1883:
10 [13]
Ésta es la verdadera virtud, la que no sabe ~~nada~~ en torno a sí misma – así era la doctrina que me enseñasteis.
Desde entonces encontré la verdadera modestia entre setos y brezos y por todos lados: por todos

[15] En este caso se elimina una oración completa: *wir thun etwas absichtlich und erwarten daß sich etwas ereignet.*
[16] Dice: verzichten. Debe decir: vernichten.
[17] En este caso, lo que ocurre es que en la edición española y KSA el primer fragmento de 7 [43] corresponde al fragmento 7[46], y lo que erróneamente está numerado como fragmento 7 [46] corresponde al párrafo final de 7 [45]. KGW *Nachbericht*.
[18] Texto eliminado: *¡Eine Stimme¿ Die von Menschen her ein Wind oder ein Vogel d¡avon¿ zu mir trug.*

lados crece, igual que los arándanos, allí donde nada bueno crece. (Nietzsche 2010a 258)

N VI 8. Otoño de 1883:
19 [16]
Animales del bosque
De cantos futuros
Tu anhelo escuchar[19] (Nietzsche 2010a 401)

3. Cartas no incluidas en la edición en español

Respecto de la edición al español de las cartas enviadas por Friedrich Nietzsche, esta traducción ha significado una mejora en la confección de ella misma, teniendo a la vista las correcciones que recoge la KSB de los *Nachbericht* publicados en KGB, incorporando ampliamente las observaciones y materiales que allí se incorporaron de manera tardía. Con todo, cabe precisar que hay cartas que no se incluyeron, evidenciando nuevamente que esta edición corresponde a la edición de bolsillo mayoritariamente y parcialmente a la edición completa de sus cartas. En este sentido, algunas correcciones mínimas tampoco fueron aplicadas en la edición española[20].

Para la recopilación de estos documentos, se ha trabajado con la eKGW, publicada gratuitamente por Paolo D'Iorio (2010c). A continuación dejaremos a disposición por primera vez en español una muestra del material no traducido de las cartas enviadas por Friedrich Nietzsche:

667a A Elisabeth Nietzsche en Basilea (Postdata de una carta para Otto Eisers)

Frankfurt, 6. Octubre 1877

Espérame el domingo por la tarde. Cordiales saludos.

675a A Paul Widemann en Basilea (dedicatoria sobre la partitura de "Los maestros cantores de Núremberg")

Basilea, año nuevo 1878

Esta obra, originalmente un regalo de Richard Wagner, la cual yo recibí en Tribschen cuando en 1869 por primera vez festejé allí la navidad con él, dejo hoy en las manos del señor Paul Widemann, también para dar como señal de mi cálida y profunda alta valoración, como promesa para saber de su recuerdo a mí en su lugar. Gustaría, muy estimado amigo, esté siempre consciente que yo sinceramente permanezco seguro en la esperanza de su poder y su arte, leal en la creencia en su gran fuerza, capacidad creativa y constancia. Llegará el día en que todo lo que esperaba y creía se concretará.

Friedrich Nietzsche

[19] Texto incorporado.

[20] En su mayoría estas correcciones correspondieron a correcciones numéricas en fechas y citas que realiza Nietzsche en sus cartas, no representan un cambio significativo del contenido, pero si requieren ser rectificadas en una próxima edición.

733a. A Elisabeth Nietzsche en Basilea (Postdata)
Mi querida hermana
Como despedida de Basilea
El 10 de Julio de 1878
En firme y afectuoso agradecimiento.

F.N.

4. Fragmentos no incluidos en la edición en español

Dentro de los volúmenes que forman la KSA, un aspecto preocupante es la falta de actualización de estos en sintonía con las correcciones y materiales nuevos incorporados en la KGW en los *Nachbericht*. Los fragmentos han sido traducidos directamente desde los *Handschriften* de Friedrich Nietzsche, consultados en Goethe-Schiller Archiv. Para cada caso, será indicado la rúbrica, cuaderno y numeración respectiva según la edición Colli-Montinari. A continuación dejamos, por primera vez en español, aquellos fragmentos que no se encuentran traducidos en las ediciones al español de los Nachlass, pese a ser descubiertos en 1986[21]:

Mp XV 2a [Julio – Agosto 1882][22]
1[112]
E. Mach[23], la historia y la raíz de frases de la conservación del trabajo.
Lasswitz[24], atomística y criticismo. (Braunschweig 78)
C. Neumann[25], Acerca de los principios de la teoría Galileo-Newtoniana.
Fechner[26], la física<lista> y filos<ófica> teoría atómica, 2da edición Leipzig 1864.

Z I 1 [Verano – Otoño 1882][27]
3[5]
Yo soy o bien espíritu o cuerpo, pero nunca más espíritu y cuerpo – esas son dos formas diferentes de consideración –
Mi espíritu es el filosofar: Yo siempre encontré lo que mi cuerpo es: el pensar sobre su camino a la salud y tomar al mismo tiempo la alegría de la salud de antemano.
Nuestras reflexiones son como nuestro modo de pensar por sí mismo en todos los casos por medio de una selección instintiva con respecto a determinadas condiciones corporales: ¡un medio muy sutil en efecto!

3[6]
Seneca dio el signo de aprobación cuando Nerón se presentó ante el pueblo. Rossini luego de la primera representación de los hugonotes: "¿Qué piensa usted de esta música?" ¿Música? Yo no escuché nada de esto. Rivalidad de años entre Rachel y una Srta. Máxima, entre Talma y el Sr. Lafon.

[21] Fecha en que fue publicado KGW VI 4.2, volumen que contiene los fragmentos que aquí hemos traducido al español directamente desde los manuscritos originales del filósofo.
[22] Anotaciones para FW, principalmente para el libro quinto (2da edición). Junio-Julio 1885. Inicios 1886-Primavera1886. Verano 1886-Primavera 1887.
[23] Ernst Mach (1838-1916). Filósofo y físico austríaco.
[24] Kurd Lasswitz (1848-1910). Escritor, científico y filósofo alemán.
[25] Carl Gottfried Neumann (1832-1925). Matemático alemán.
[26] Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Psicólogo experimental alemán.
[27] Cuaderno de cuarta, 58 páginas. Anotaciones para VM (página 1). Colección de aforismos. Anotaciones para Za I y JGB. Poemas (página 1; Otoño 1878). Verano-Otoño 1878.

N V 8 [Noviembre 1882 – Febrero 1883][28]
4[243a]
¿Les llamo yo mentiras negras? En verdad, nada hay más falso sobre la tierra como esta animalización de Dios.

N VI 6 [Otoño 1883][29]
17[12a]
¿Ves las rocas de las más altas montañas? ¿No se han formado bajo los mares?
¿Os enfadáis del destino y su dureza? Yo también soy mineral de bronce del destino.
Cuando la gran ciudad se sostiene sobre sí misma en el país, así ella no trae abono al país, sino putrefacción.
En ningún lugar escuché la prédica de las virtudes de quien ha de dominar.
Todo pasado es un escrito con cien signos e interpretaciones, y en efecto, un camino para muchos futuros: pero quien del futuro dé algunos de sus signos, el primero determina la interpretación de todo pasado y hace que sea un futuro.
Saca todo de ti, sea lo humano en contra tuyo y en torno a la bufonesca[30] humana voluntad.
Aún no es tiempo para mí para ser bufonesco.

17[12b]
Burla sobre la seguridad.
La soledad de uno es la huida del enfermo, del otro es la huida ante el enfermo.
Su voluptuosidad y codicia es voluptuosidad y codicia, y no la suya propia.
Incluso: sus vulgares instintos tienen en común, que ellos no se tienen como propios.
El pueblo delirante y rebosante hace que la vasija esté repleta: el príncipe delirante y rebosante hace que él salte y reviente y estalle
Éste ríe como un rayo – pero posteriormente él retumba como un trueno.
Todo para todos y las perlas para los puercos.

17[56a]
Os hace falta uno, el cual está por sobre vuestro señor. Y tener su odio mortal.

17[56b]
¡Sube pensamiento abismal!

17[56c]
Tierno, fugaz, modesto.

17[56d][31]
¿Debo yo estar allí y ofender a la mala suerte y la madrastra naturaleza?

[28]Cuaderno de octava, 202 páginas. Notas ocasionales. Anotaciones para FW. Otoño 1881.
[29]Cuaderno de octava, 200 páginas. Notas ocasionales. Borradores de *Zarathustra* y fragmentos. Versiones previas para Za III. Otoño 1883.
[30]Hemos traducido *Närrisch* por "bufonesco", entendiendo el sentido prístino que Nietzsche otorga a la risa dentro de su obra, dejando de lado otras traducciones posibles como entender el término alemán por "locuras", que para estos casos dispersa el significado del texto.
[31]Cf. KSA 10, 22[1] p.603.

W I 1 [Primavera 1884][32]
25[518][33]
Incontables cuerpos oscuros junto al sol para inducir, ¡los cuales nosotros nunca veremos! Este es un símil.
— a veces dos soles determinan la apertura del planeta, alternándolo rojo y verde brindando luz, y luego nuevamente al mismo tiempo los sitúa en diferentes colores luminosos en el cielo —
Símil
Nosotros estamos divididos por diversas determinaciones morales, y nuestras acciones iluminadas en diferentes colores.
— Escucho con deleite que nuestro sol está en rápido movimiento contra la constelación de Hércules, y espero que el hombre de esta tierra actúe al igual que el sol.
— Según P<ater> Secchi[34] el espacio no puede ser ilimitado, ya que no puede ser interminable una cosa compuesta desde cuerpos individuales, y porque una bóveda celestial interminable de un poblado de innumerables estrellas debería aparecer como el sol luego de su total extensión.

Mp XV 3 [Otoño 1884. Versiones finales][35]
28[48]

A Richard Wagner

Tú el que enferma junto a cada cadena,
Carente de tranquilidad, espíritu no liberado[36],
Siempre victorioso y a pesar de todo atado,
Más y más disgustado, roído,
Tú bebiste hasta envenenarte de cada bálsamo —,
¡Ay! Que tú también te hayas desplomado ante la cruz.
¡También tú! ¡También tú — un derrotado!

28[49]

A Spinoza

Cariñosamente dedicado al “uno en todo”,
Amor de Dios[37] [Amore dei], bienaventurado desde el entendimiento —
¡Los zapatos fuera! ¡Cuán país tres veces santo! —
— Sin embargo por debajo este amor corroe
Un secreto[38] ardor de venganza,
Al Dios judío corría el odio judío . . . . .
¡Ermitaño! ¿Yo te he — reconocido?

[32]Cuaderno de cuarta, 166 páginas. Anotaciones para Za. Planes, disposiciones, fragmentos, extractos. Primavera 1884.
[33]Cf. KSA 5, JGB §196, 243 pp.117, 183.
[34]Pietro Angelo Secchi (1818-1878). Jesuita proveniente de Italia cuyos trabajos astronómicos se consideran pioneros en la espectroscopia estelar.
[35]Anotaciones para Za I. Planes y borradores para la tercera y cuarta parte de *Zarathustra* (previa a la versión definitiva de Za III). Noviembre 1882-Febrero 1883. Otoño 1883.
[36]Decía: *Freiheit-dürst'ger* [KSA 11, p.319]. Debe decir: *Unbefreiter* [KGW VII, 4.2 p.70].
[37]Decía: *Ein amor dei* [KSA11, p.319]. Debe decir: *Amore dei* [KGW VII, 4.2 p.70].
[38]Decía: *Unheimlich* [KSA11, p.319]. Debe decir: *Ein Heimlich* [KGW VII, 4.2 p.70].

N VII 1 [Abril – Junio 1885][39]
34[260]
La controversia de fondo en el mandar y obedecer.
La Voluntad de Poder.
Como voluntad fundamental de toda vida
1. En el Conocimiento y Filosofía.
2. En la Ética y Enseñanza y Política.
3. En el Arte y la Religión.

Los dos extremos de las formas de pensar, la mecanicista y la platónica vienen a coincidir en el Eterno Retorno: ambas como ideales.

34[261]
La apreciación de los inorgánicos como algo infame es una limitación. Falta el dolor, el error. La Voluntad de Poder es ahí verdadera y carente de dolor.

34[262]
El pensamiento puro no podría pensar: Lo incondicionado no puede condicionarse.
El conocimiento puro es como la cosa en sí una contradicción en el adjetivo [*contradictio <in adjecto>*]

34[263]
Pero si tú reconoces sin moral a nada más, ¿por qué buscas luego la verdad? Y si el instinto te moraliza, y busca la verdad: ¿por qué niegas tú la moral, luego de que la moralidad no te obliga más? De ahora en adelante tú podrías dejar de considerarla ¡Un privilegio de escépticos!

34[264]
Yo entiendo por moral un sistema de estimaciones de valor, los cuales con las condiciones de vida un conocimiento se ve afectado.
¿Se sitúa en la investigación de las fuerzas morales y las estimaciones de valor?
El criterio de la verdad se encuentra en el incremento del sentimiento de poder.
"Así y así debe ser" eso está al comienzo: de ello llega a ser después, a veces luego de un largo pasar-generaciones, un "así es". Después a ello se llama "verdad"; primero fue una voluntad, para ver algo así y así, para nombrar así y así, un decir sí a una adecuada creación de valores. —
Comparamos algo a aquello a lo cual conserva verdad para nosotros según el método al cual creemos estar habituados.

34[265]
El m<oralista> es un pensador, el cual considera a la moral como problema, es decir, como algo cuestionable: para hacer esto con cierta pulcritud, debe él poder pensar sin lo moral cerca y sin intenciones ocultas: ¿es, sin embargo, un pensamiento extramoral posible?
Para ello no nos desmoronamos en cada famosa bobería alemana [*niaiserie allemande*][40], las cuales el inmortal nombre de Kant ha realizado (él se respondió a la pregunta —): uno tiene una capacidad para ello
Un ser, que no quiere ser engañado, tal no está aún, el cual no quiere engañar: y quien no quiere engañar, se ha dejado engañar regularmente.

[39]Cuaderno de octava, 194 páginas. Planes, borradores, fragmentos, anotaciones para JGB, notas ocasionales y borradores de cartas. Agosto-Septiembre 1885. Otoño 1885-Primavera 1886.
[40]Escrito en francés en el texto original.

34[266]
Fuentes de la compasión: imitación y crueldad.

34[267]
Libertad en relación de lo que así difiere con la obra (el artista a su obra, y la mujer a su hijo)
Lo esencial al crear es el mandar.

34[268]
El criterio de la verdad no está en cada "a mí me gusta" (en el placer), ¿pero qui<zás> en un género del placer (sentimiento de poder)?

34[269]
Mi problema: el legislador.

34[270]
El legislador.

El venerador.
El negador.
El tentador [*Versuchende*][41].
El mandante [*Befehlende*][42].

34[271]
Aún es posible la moral de lo justo: cuando "yo quiero justicia" — pero a un precio muy caro. Un ideal tal, vive a expensas de otros; no tiene derecho para sí; no tiene Dios para sí, ríe acerca de los síes y noes de la conciencia.

34[272]
No se debe hablar muy fuerte, cuando queremos ser escuchados por oídos finos, también odio el susurro. Se debe no decir mucho y que otros digan mucho como uno piensa; y casi, creo yo, que uno debe como maestro incluso siempre enseñar lo contrario que se tiene por verdadero. Hoy se piensa de otra forma: ¿qué hay en esto? ¿Qué hay en esto hoy que abruma papel para todos? "papel para todos" se utiliza para otros, de acuerdo a cómo llegarán a ser leídos: de allí tiene su justificación.

Referencias bibliográficas

- De Santiago Guervós, Luis E. "Respuesta a Andrés Sánchez Pascual". En: *Revista de letras*Nº145. Álvaro Delgado Gal (Ed.). Madrid: Deliberar, 2009a.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia II: (abril 1869 – diciembre 1874)*. Madrid: Trotta, 2007.
- __. *Correspondencia III: (enero 1875 – diciembre 1879)*. Madrid: Trotta, 2009b.
- __. *Correspondencia IV: (enero 1880 – diciembre 1884)*. Madrid: Trotta, 2010b.

[41] El término alemán *Versucher* alude a diversas acepciones de significación, entre ellas, la que en español corresponde a la de una tentativa. A raíz de ello la traducción más cercana a las intenciones del filósofo alemán es la de entender la palabra *Versuchende* como tentador, del infinito tentativa, que en español apunta al hecho de realizar una aproximación, un ensayo. Punto central en el pensamiento de Friedrich Nietzsche.
[42] Literalmente, "el que da órdenes".

- ___. *Correspondencia V: (enero 1885 – octubre 1887).* Madrid: Trotta, 2011.
- ___. *Correspondencia VI: (23 de octubre 1887 – enero 1889).* Madrid: Trotta, 2012.
- ___. «Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe». En: *Nietzsche Source*, Paolo D'Iorio (Ed.), 2010c. http://www.nietzschesource.org/#eKGWB
- ___. *Fragmentos póstumos II: (1875-1882).* Madrid: Tecnos, 2008a.
- ___. *Fragmentos póstumos III: (1882-1885).* Madrid: Tecnos, 2010a.
- ___. *Fragmentos póstumos IV: (1885-1889).* Madrid: Tecnos, 2006.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel in 23 Bänden.*Giorgio Colli y Mazzino Montinario (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 1975 y ss.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke in 40 Bänden.* Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 1973 y ss.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX. Abteilung Bd.1-3.* Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach et al (Eds.)., Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX. Abteilung Bd.4.* Marie-Luise Haase et al. (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX Abteilung Bd.5.* Herausgegeben von Marie-Luise Haase et al., Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX Abteilung Bd.6.* Marie-Luise Haase et al. (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX. Abteilung Bd.7.* Marie-Luise Haase et al. (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 2008c.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX. Abteilung Bd.8.* Marie-Luise Haase et al. (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter. 2009c.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX. Abteilung Bd.9.* Marie-Luise Haase et al. (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX. Abteilung Bd.10.* Marie-Luise Haase et al. (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX. Abteilung Bd.11.* Marie-Luise Haase et al. (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX. Abteilung Bd.12.* Marie-Luise Haase et al. (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 2020.
- —. *Kritische Gesamtausgabe Werke IX. Abteilung Bd.13.* Marie-Luise Haase et al. (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 2022.
- ___. *Poesía completa (1869-1888).* Madrid: Trotta, 2008b.
- ___. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe 3: April 1869 – Mai 1872.* G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1986a.
- ___. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe 4: Mai 1872 – Dezember 1874.* G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1986b.
- ___. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe 5: Januar 1875 – Dezember 1879.* G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1986c.
- ___. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe 6: Januar 1880 – Dezember 1884.* G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1986d.
- ___. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe 7: Januar 1885 – Dezember 1886.* G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1986e.
- ___. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe 8: Januar 1887 – Januar 1889.* G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1986f.
- ___. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II.*G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999b.
- ___. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 3: Morgenröthe, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft.*G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999c.
- ___. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 4: Also sprach Zarathustra.*G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999d.
- ___. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 5: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral.*G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999e.
- ___. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 6: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner.*G. Colli y M. Montinari

(Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999f.
- __. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874*.G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999g.
- __. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 8: Nachgelassene Fragmente 1875-1879*.G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999h.
- __. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 9: Nachgelassene Fragmente 1880-1882*.G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999i.
- __. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 11: Nachgelassene Fragmente 1884-1885*.G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999j.
- __. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 13: Nachgelassene Fragmente 1887-1889*.G. Colli y M. Montinari (Eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999k.
- —. *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe in 8 Bänden.* Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Eds.), Berlin: Walter de Gruyter, Band 6., 1986.
- —., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.*Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Eds.), Berlín: Walter de Gruyter, 1999.
- Sánchez P., Andrés. "Edición crítica y traducción «crítica». A propósito del libro de Friedrich Nietzsche, «Fragmentos Póstumos». Tomos I y IV". En: *Revista de letras*Nº143. Álvaro Delgado Gal (Ed.). Madrid: Deliberar, 2008d.
- —. "Edición crítica y traducción «crítica»: una contrarréplica". En: *Revista de letras*Nº146. Álvaro Delgado Gal (Ed.). Madrid: Deliberar, 2009d.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 19 (2022), pp. 157-158
Recibido: 15/08/2022 Aceptado: 30/11/2022

Diana Aurenque. *Animales enfermos. Filosofía como terapéutica.* Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2022

Natalia Donoso Pardo [*]

DOI: 10.5281/zenodo.7559292

Animales enfermos. Filosofía como terapéutica tiene la amabilidad de dirigirse a un público amplio, diverso y para nada experto en la materia, pero también —y es quizás lo más destacable— invita a desplazarnos al terreno de lo que es estrictamente filosófico, a saber, la pregunta por *quienes somos.* Los filósofos, tal y como señala Diana Aurenque, no son los únicos que pueden reflexionar acerca de la naturaleza humana: estamos, en tanto seres humanos, *condenados* a reflexionar acerca de nosotros mismos. En medio de nuestra ajetreada existencia, se vuelve imposible escapar de la pregunta primordial por quienes somos y cuál es el fin de nuestro vagabundeo por el mundo.

El libro inicia con un preámbulo construido sobre la base de que nuestra condición es la de un *animal enfermo.* Es evidente —y así lo señala la autora— la recepción del pensamiento nietzscheano en lo que concierne a la descripción de ser humano que se ofrece al inicio del libro, y que acompaña toda la experiencia de lectura que supone entender(nos) incompletos, desafiados y avasallados por lo que somos. El *pathos* del que Nietzsche se servía para relatar su propio sufrimiento humano es recepcionado en *Animales enfermos* como un ejercicio terapéutico: a la vez que nos permite afirmarnos como seres inacabados, enfermos por naturaleza, también nos invita a entendernos como singularidades, a afirmarnos con un *santo decir sí* desde la propia narración del Yo. En otras palabras, el propio ejercicio de preguntarnos por quienes somos —tal como Nietzsche lo hace— permite que nos afirmemos como individuos a la vez que funciona como una terapia sanadora para nuestra incompleta existencia.

Me permití este pequeño preámbulo porque creo que es precisamente lo que este libro provoca y espera del lector. Un lector que, por lo demás, está constreñido y atravesado por su época: la de la aceleración, el encierro y la amenaza implacable de la naturaleza. Quizás es por todo eso que el libro tiene una tesis fuerte, que invita a retomar —de un modo similar a como lo hizo Heidegger en su tiempo— la pregunta por el *sentido* de lo que somos. Todo lo cual explicita la recepción nietzscheana en el pensamiento heideggeriano, y también en el puño de Diana Aurenque. La necesaria reivindicación de la utilidad de la filosofía se vuelve un imperativo que hace frente a la idea de que la filosofía es inútil, gratuita, y por lo tanto libre, se expresa también en la relación de nosotros con la filosofía, en el sentido de la disposición que tenemos para abrirnos *hacia* ella. No se trata, por cierto, de acumular una serie de argumentos para defender el oficio del filósofo, sino de pensar la especificidad de la tarea de la filosofía a partir de una interpelación directa a nuestra condición, que dice algo —por no decir todo— acerca de la relación de la filosofía con nuestra época y los desafíos que en ella existen.

La filosofía es entonces hecha por lo que se va construyendo desde la pregunta por quienes somos y, por cierto, desde la pregunta por ella misma. Según Diana Aurenque, la filosofía no puede nunca renunciar a la pregunta por lo que ella es, porque es justamente esa la razón de su legitimidad: la de presentarse como la *ciencia originaria* que se pregunta por las condiciones de posibilidad de todo lo ente. De ahí que ella —la filosofía— se permita preguntas de orden principal y esencial, y que se posicione como el ejercicio terapéutico de los *animales enfermos.* Así, el vínculo entre filosofía y vida queda descubierto en la medida en que el ser humano logra

[*] Contacto: natalia.donoso2@mail.udp.cl Socióloga y estudiante de Magíster en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político, Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

convertir lo que *es* en lo que *apuesta* ser en el abismo de la existencia. Desde ahí, quien piense a la filosofía *como* terapéutica logrará entender que la enfermedad es una oportunidad para redimir toda negatividad y salir fortalecido. La clave está en *avanzar* hacia una nueva salud, reconociendo la enfermedad como un proceso teleológico que implica, contradictoriamente, un fuerte vitalismo, como bien narra Diana Aurenque en el capítulo *Ética y Dietética.*

Los primeros capítulos de *Animales enfermos* instalan la paradojal descripción como *animales enfermos:* ¿cómo es que terminamos siendo seres incompletos, si nos diferenciamos de los animales por la razón? El problema que narra Aurenque es la necesidad que nosotros mismos creamos —a raíz de nuestra naturaleza inacabada— por la técnica, la organización y la cultura. En otras palabras, ellas existen por un imperativo *animal* que busca acabar la naturaleza incompleta que nos constituye, y que plantea problemas para el mundo: nos configuramos como productores del mundo, artesanos de las cosas porque en ellas buscamos otro modo de ser; pero, aunque nos reconozcamos *amos*del mundo, dice Hegel, vivimos como *esclavos.*En las primeras cincuenta páginas, el lector encontrará una lúcida reflexión acerca de nuestra naturaleza y las implicancias que tiene ella en la configuración del mundo tal y como lo conocemos.

Avanzando en la lectura, los capítulos *Filosofía de la medicina* y *Terapia, sentido y sufrimiento* se construyen bajo la idea de salud y enfermedad más allá de las concepciones médicas, preventivas y científicas, para indicar que la filosofía también puede decir algo acerca de la medicina y de sus supuestos. La idea de una "filosofía de la medicina" busca pensar los aspectos normativos de la medicina y no —como sí lo busca la bioética— resolver problemas prácticos. Visto de esta manera, la filosofía de la medicina asume una tarea hermenéutica que interpela los supuestos de la ciencia de la salud. Bien lo señalaba Heidegger al mencionar que, si las ciencias revisan su precompresión de las cosas, sus conceptos fundamentales en función de la pregunta por el sentido del *ser,*lograrán esclarecer los supuestos sobre los que funcionan, a fin de desplazarse hacia un nivel más elevado de conocimiento. Gracias —o quizás a partir— a este pensar meditativo, filosofía y medicina comparten su origen: el de la crisis de la enfermedad del ser humano, donde el *sentido*aparece constreñido y se vuelve necesaria una filosofía *como terapéutica.*

Hacia el final del libro, y en unas preciosas páginas, Diana Aurenque define la enfermedad del amor. El origen del amor como asunto irracional y fuerza incontrolable lo encontramos en Nietzsche cuando advierte el problema del *abismo* y la imposibilidad de prometer sentimientos. Ante la posibilidad del amor, dice Aurenque, lo que aparece no es sino la libertad y el sentido de uno hacia otro, porque solo el amor permite crear y re-crear nuevos mundos sin necesitar tiempo ni espacio. Aun cuando es un sentimiento, el amor carece de irracionalidad y se torna la más fehaciente prueba de nuestra naturaleza que busca completarse. Diana Aurenque termina el capítulo afirmando que "el amor es quizás el instinto terapéutico más humano del "animal enfermo" que somos. Una posibilidad que, pese a parecer enfermiza a primera vista, bien puede ser nueva salud" (Aurenque 2022 229).

La agonía que desencadena la pregunta *por lo que somos* queda plasmada en las páginas de *Animales enfermos: filosofía como terapéutica,* invitando al lector a reflexionar sobre su posición en el mundo y su conexión fundamental entre el ser humano y la naturaleza. Queda en deuda todas las implicancias acerca de la muerte, la vejez, el cuerpo y la naturaleza que emergen de los capítulos del centro del libro, y que sin duda replantea los problemas éticos y políticos de nuestra innegable existencia incompleta.

Referencias bibliográficas

- Aurenque, Diana. *Animales enfermos. Filosofía como terapéutica.* Santiago de Chile: Fondo de cultura económica, 2022.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.