

La modernidad política según Nietzsche: Kulturkritik, esfera pública y antagonismo

*Nietzsche's political modernity: Kulturkritik,
public sphere and antagonism*

MARTÍN RODRÍGUEZ BAIGORRIA

Universidad Nacional de Quilmes (Argentina)

recibido: 28.11.2018

aceptado: 19.03.2019

RESUMEN

Nos proponemos abordar el vínculo de Nietzsche con la modernidad política tomando como punto de partida su crítica del espacio público burgués en el contexto de la Alemania de Bismarck. La *Kulturkritik* nietzscheana apuntará así a recuperar una concepción nihilista del antagonismo en el plano estético e intelectual con implicancias radicalmente transformadoras en el plano de la vida social. Pese a su rechazo de la democracia y su cuestionamiento permanente de las ideologías modernas, en el pensamiento tardío de Nietzsche la *politicización* y la *temporalización* propias de la experiencia política del *Sattelzeit* (Koselleck) constituirán elementos por igual influyentes tanto en su visión de la cultura como al nivel de su reflexión ontológica. Ellas aparecerán fuertemente reflejadas en una concepción de la crítica y en su versión particular del «antagonismo cultural» (*Geisterkrieg*), dos preocupaciones específicamente dirigidas contra los efectos despolitizadores de la moral cristiana en el periodo decimonónico burgués.

PALABRAS CLAVE

NIETZSCHE; MODERNIDAD POLÍTICA; KULTURKRITIK;
ANTAGONISMO; ESFERA PÚBLICA

ABSTRACT

Our purpose is to define Nietzsche's links with political modernity focusing on his criticism on bourgeois public sphere in the context of Bismarck's Germany. Our thesis is that Nietzsche's *Kulturkritik* seeks to forge a nihilist conception of antagonism within the realm of artistic and intellectual life which involves a radical transformation of social order. In spite of his rejection of democracy and his critical views on modern ideologies, in late Nietzsche's thought *politicization*

Claridades. Revista de filosofía 11 (2019), pp. 107-138

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 Dl.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura (FICUM)

and *temporalization*—two main aspects of Koselleck's *Sattelzeit*—constitutes both defining elements at the level of his cultural views and his ontological reflection. This perspective will be strongly reflected in the philosopher's singular account of «cultural antagonism» (*Geisterkrieg*) and on his understanding of criticism, two interests specifically designed to counteract the depoliticizing effects of christian morality during the nineteenth century bourgeois period.

KEYWORDS

NIETZSCHE; MODERN POLITICS; KULTURKRITIK;
ANTAGONISM; PUBLIC SPHERE

I. INTRODUCCIÓN

¿HAY EN NIETZSCHE una concepción moderna de la política? Esta cuestión ha sido tratada de numerosas maneras: conocemos la manipulación de sus ideas hecha por el nacional-socialismo y su crítica del anti-semitismo, su entusiasmo y posterior distanciamiento respecto del nacionalismo prusiano, su reivindicación de una «aristocracia del espíritu», su doctrina «perfeccionista» y los muy cuestionables proyectos eugenésicos a ella asociados, además de su hostilidad general frente a la democracia, el igualitarismo y las ideologías modernas.¹ Existe por otra parte la posibilidad de que

¹ Una introducción pormenorizada a estas problemáticas puede hallarse en los siguientes trabajos: P. Bergmann, *Nietzsche, 'The Last Anti-Political German'*, Bloomington: Indiana University Press, 1987; B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1990; U. Marti, *Der Grosse Pöbel- und Sklavenaufstand: Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*, Stuttgart: Metzler, 1993; K. Ansell Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; S. E. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 1996; D. W. Conway, *Nietzsche and the Political*, London: Routledge, 1997; F. Appel, *Nietzsche contra Democracy*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1999; A. Moraleja, (ed.). *Nietzsche y la 'gran política'*, Madrid: Cuaderno Gris, 2001; H.W. Siemens, V. Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin: De Gruyter, 2008; V. Lemm, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, *Santiago de Chile, 2013*; C. Gentili, «Nietzsche: político o apolítico?», *Estudios Nietzsche* 12 (2012), 105-116; R. Navarrete, «De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo», *Estudios Nietzsche*, 15 (2015), 83-96. Reconociendo su importante aporte a nuestro tema, este trabajo busca profundizar las líneas interpretativas planteadas en T. B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley: University of California Press, 1975 y H. Drochon, *Nietzsche's Great Politics*, Princeton: Princeton University Press, 2016. Volveremos a algunos de estos trabajos a lo largo de nuestro estudio.

su pensamiento político no vaya más allá de una concepción «espiritual» de la política, un deseo de evolución cultural carente de consecuencias verificables en el plano práctico (la organización del estado, el rol de la sociedad civil, la política exterior, etc.); o que incluso no haya en Nietzsche una reflexión sistemática sobre el tema, más allá de una serie de consideraciones sumarias y contradictorias sin vinculaciones profundas con los núcleos centrales de su filosofía.² Sin poder llevar adelante un examen pormenorizado de todas estas interpretaciones, nos interesa aquí aportar algunos argumentos presentes en su obra que a nuestro entender pueden ser útiles para comprender el sentido político del pensamiento nietzscheano. En primer lugar cabría decir que, desde el punto de vista histórico, la politicidad de su reflexión no se hallaría a nuestro entender limitada a sus declaraciones sobre la «revolución», la «democracia», el «anarquismo», etc., sino que existe en sus escritos una trama semántico-conceptual que exige ir más allá de sus enunciados más enfáticos, a fin de poder captar una serie de premisas constantes sobre las cuales se despliega su proyecto intelectual. Así, por ejemplo, el rechazo a la idea decimonónica de «revolución» no implicaría de por sí la impugnación de toda idea de transformación radical e incluso podría decirse que diversos aspectos de su filosofía como su concepción de la «voluntad de poder», el nihilismo, o el llamado a la «tranvaluación de todos los valores» (*Umwertung aller Werte*) no son ajenos a algunos momentos constitutivos de la experiencia política moderna.

Es conocida la cita de Nietzsche hecha por el historiador Reinhart Koselleck: «Todos los conceptos en los que se condensa semióticamente la totalidad de un proceso se sustraen a la definición. Solo puede definirse aquello que no tiene historia».³ El vínculo del filósofo con un concepto moderno de la política no puede ser entonces reducido a un conjunto de definiciones presentes en sus textos, sino que al mismo tiempo debe ser reconstruida la trama semántica de connotaciones e imágenes culturales

2 P. v. Tongeren, «Nietzsche als 'Über-politisher Denker'», en H. W. Siemens, V. Roodt eds. *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin-New York: de Gruyter, 2008, pp. 69-84.

3 «Alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfaßt, entziehen sich der Definition. Definierbar ist nur was keine Geschichte hat». La cita proviene de *Zur Genealogie der Moral* (II, § 13). Citado en R. Koselleck, «Einleitung», en Otto Brunner, Werner Konze, Reinhart Koselleck, (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bde. I*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, p. XXIII.

a través de las cuales dicha problemática aparece involucrada dentro de sus escritos. Este es el tipo de indagaciones donde las herramientas de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) pueden ser sumamente útiles. Así, al preguntarse por la definición de aquello que normalmente denominamos «modernidad política», Reinhart Koselleck ha propuesto el concepto de *Sattelzeit* —el «periodo bisagra» que va de 1770-1830— caracterizado por la aparición de cuatro transformaciones semánticas fundamentales en el surgimiento de los conceptos políticos y sociales modernos: i. la *democratización* del vocabulario político; ii. la *temporalización* de los significados, que pasan a reflejar una dimensión de futuro constitutiva; iii. la *ideologización* de las expresiones; y iv. la *politización* —en la cual adquieren mayor importancia los «conceptos contrarios» con su respectiva función polémica—.⁴ A nuestro entender el pensamiento nietzscheano no es ajeno a estas experiencias sino que procesa dichos momentos de un modo peculiar y contradictorio; así, mientras el autor del *Zarathustra* ostentaría una posición casi siempre refractaria a dos de esos procesos (la *democratización* y la *ideologización*), no podría en cambio afirmarse lo mismo sobre su actitud frente a la *temporalización* y la *politización* de los lenguajes sociales. En la medida en que los puntos i. y iii. ya han sido abordados de distintas maneras por la bibliografía, nos concentraremos en discutir estas dos últimas cuestiones.⁵

En el caso de Nietzsche, la trama semántico-conceptual asociada a la experiencia de la *politización* y la *temporalización* se halla fuertemente asociada a sus preocupaciones culturales. Desde este punto de vista, no deja de ser significativo que la situación de la esfera pública a fines del siglo XIX constituya un interés importante dentro de su obra. Esto último no es extraño si tenemos en cuenta que la época de Nietzsche es también la época del periodismo de opinión, las noticias masivas y la ebullición de la prensa partidaria.⁶ Todas estas realidades influyen en los comienzos de la

4 *Ibíd.* Koselleck: XVII-XVIII.

5 Ver nota 1. Dejamos para un segundo estudio un análisis del significado de los procesos de *ideologización* y *democratización* en la obra de Nietzsche.

6 Durante el periodo que va desde la proclamación del Imperio Alemán (1871) hasta la llegada al trono de Guillermo II (1888) el periodismo masivo se convirtió en un fenómeno social muy influyente gracias a las posibilidades técnicas de la impresión, los progresos en el campo de la alfabetización y la relajación de la censura política (que había condicionado fuertemente la actividad durante la primera mitad del siglo). Por otra parte, más de una vez a lo largo de su producción intelectual, Nietzsche jugará con la idea de un escrito

actividad intelectual nietzscheana: durante su época en Basel (1869-1878), el autor del *Zarathustra* planeará junto a Richard Wagner el proyecto de un periódico con intenciones reformistas —la célebre «*Bayreuther Blätter*» a través de la cual se haría famosa la obra del músico en el mundo cultural europeo—. Y como puede verse también en *Die Geburt der Tragödie* (1872), se trata de un asunto de peso en los inicios de su reflexión filosófica; ya en esta etapa el espacio público aparecía como un lugar mítico donde el individuo accedía a la realización más plena de su existencia. Por otra parte, en la época de su militancia wagneriana surge un rescate de la función de la crítica y una reflexión en torno al conflicto en el terreno del pensamiento y las artes cuyas motivaciones pueden ser explicados a partir de su polémica con el cristianismo y sus distintas expresiones en el mundo cultural de la época. Desde la perspectiva de la experiencia de la modernidad política estas cuestiones no dejan de ser significativas; Nietzsche buscará así poner en evidencia la existencia de una dimensión esencial del acto crítico negada por el espacio público burgués. Se trata de la lucha del «partido de la vida» (*Partei des Lebens*) contra el Cristianismo y sus efectos despolitizadores a nivel de la vida pública; una versión particular de la experiencia agonística en la cual la pugna estética y moral apunta hacia la «transmutación de todos los valores». La apuesta política del filósofo consistirá así en reivindicar un *ethos* nihilista del juicio crítico o —en términos de Koselleck— recuperar la «función polémica de los conceptos»; programa que en el plano temporal supondrá una refundación radical del ágora burguesa bajo la lógica del conflicto. Desde el punto de vista histórico, esta reivindicación filosófica del antagonismo cultural (*Geisterkrieg*) era una respuesta a los *impasses* políticos de la *Kulturkampf* bismarckiana, periodo durante el cual Nietzsche publicó sus escritos. Por lo que en este punto, a diferencia de lo planteado por Daniel W. Conway, para Nietzsche la experiencia moderna no se hallaría agotada ni, como sugiere Keith Ansell-Pearson, «lo político» se reduciría a un mero desiderátum cultural.⁷ Más bien lo contrario: modernidad y politicidad de la crítica serían dos momentos claves en el pensamiento del filósofo que —para tomar distancia del logos racionalista— aparecerán des-

específicamente dedicado a reflexionar sobre la cuestión; primero en una de sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1876), luego a modo de discurso en el *Zarathustra* (1883-1885) y más tarde como ensayo en *Jenseits von Gut und Böse* (1886). K. Braatz, *Friedrich Nietzsche - Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung*, De Gruyter, Berlin- Boston: 1988, pp. 19-27.
 7 D. W. Conway, *Nietzsche y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2004, p. 19.

plegados mediante una retórica digresiva y aforística dirigida precisamente a denunciar aquello que Nietzsche caracterizó como la «moral reactiva» de sus adversarios.

II. CRISTIANISMO, BURGUESÍA Y CRISIS DE LA ESFERA PÚBLICA

Comencemos llamando la atención sobre la parábola titulada «*Der Hammer redet*» incluida primero en la tercera parte del *Zarathustra* (1884) y a posteriori sumada a modo de opúsculo en el *Götzendämmerung, o wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889):

«¿Por qué tan duro? Dijo una vez al diamante el carbón de cocina: ¿no somos pues familiares cercanos? / ¿Por qué tan débilmente? Oh hermanos míos, les pregunto-pues a ustedes: no son ustedes mis hermanos? / ¿Por qué tan débiles, tan obedientes y doblegados? ¿Por qué hay tanta negación, denegación en sus corazones? ¿Tan poco destino en sus miradas? / ¿Acaso no quisieron ser destino inflexible: cómo pudieron alguna vez vencer conmigo? / Y si su rigor no desea brillar, cortar y despedazar, ¿cómo pudieron conmigo alguna vez crear? / Todos los creadores son duros. Y debe parecerles bienaventurada, su mano ejerciendo presión durante milenios, como si fueran cera, - / -Bienaventurada, la voluntad milenaria de escribir como sobre un mineral; más duro que el mineral, más noble que él. Completamente duro sólo es el más noble. / Esta nuevo mandamiento, oh hermano mío, pongo ante ti: ¡hazte duro!»⁸

Esta parábola no es sólo un diálogo con el Cristianismo sino también una interpelación dirigida a la burguesía en tanto heredera ideológica y cultural de dicha tradición. Cabe recordar que nos encontramos en el momento de la fallida *Kulturkampf* promovida por Bismarck contra la Iglesia

⁸ Also sprach Zarathustra III, § 29: «Warum so hart! – sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle: sind wir denn nicht Nah-Verwandte? Warum so weich? Oh meine Brüder, also frage ich euch: seid ihr denn nicht – meine Brüder? / Warum so weich, so weichend und nachgebend? Warum ist so viel Leugnung, Verleugnung in eurem Herzen? So wenig Schicksal in eurem Blicke? / Und wollt ihr nicht Schicksale sein und Unerbittliche: wie könntet ihr einst mit mir siegen? / Und wenn eure Härte nicht blitzen und schneiden und zerschneiden will: wie könntet ihr einst mit mir – schaffen? / Alle Schaffenden nämlich sind hart. Und Seligkeit muss es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, - / -Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz, härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart allein ist das Edelste. / Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart!». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, Carl Hanser Verlag, München, 1954, 459-460. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, Berlin/New York: de Gruyter, 1967, pp. 61-62. [Todas las traducciones del alemán pertenecen al autor salvo que se indique una fuente distinta.]

Católica. Ante el fracaso de la *Realpolitik* prusiana, Nietzsche buscará hacer suyo estos propósitos llevando adelante su propia batalla en contra de Bismarck y el Cristianismo, una lucha dirigida a restablecer los valores «nobles» de lo «bueno» y lo «malo» contra los principios de la moral religiosa y sus efectos perniciosos para la vida social.⁹ Las premisas teóricas de esta crítica aparecerían formuladas en su escrito *Zur Genealogie der Moral* (1887). Allí el filósofo procuraba demostrar el modo en que el mandato cristiano de «amor al prójimo» se había convertido en la práctica de ocultar el propio miedo; a raíz de este mandato moral inconfesable los conflictos abiertos quedaban abolidos y mutaban en odio secreto («*ressentiments*»), aconteciendo siempre detrás de bambalinas, sustraídos a la discusión pública. Para el filósofo, este «resentimiento» es un elemento constitutivo de la moral moderna; la cultura produce temores ocultos a la vez que el desenvolvimiento abierto y directo dentro del espacio social queda permanentemente diferido. Nos hallamos así ante una versión peculiar del proceso de secularización: mientras antes en el Cristianismo el «temor a Dios» había dominado el espacio de la vida social, con la instauración de la «opinión pública» como nueva fuente de autoridad, ese miedo a un poder trascendental se ha convertido en un miedo inmanente, una aprehensión esencial a la opinión de los otros. Esta visión negativa marca por cierto un quiebre en el interior de su propia reflexión sobre el estatuto de la esfera pública: mientras en sus estudios sobre el pasado clásico el coro había funcionado como centro de integración social —el *locus* donde la personalidad individual podía realizar todos sus potenciales—, en la modernidad dicho espacio adquirirá un sentido exactamente inverso, al predominar allí la exigencia de adaptación a la opinión y los convencionalismos sociales.¹⁰

En este punto, no deja de ser significativo que esta tesis sobre las consecuencias morales del Cristianismo tenga su origen en las consideraciones sobre la situación de la opinión pública incluidas en sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1876). En su escrito sobre Schopenhauer, Nietzsche ya afirmaba que en el periodo burgués predominaba una interdependencia social cada vez mayor, la cual imponía al individuo la necesidad de adap-

9 Drochon: pp. 170-179.

10 R. Niemi-Pynttäre, «Agonism in the public sphere: Nietzsche, Arendt and Sloterdijk», en *Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás: Nietzsche-Symposion: «A tragédia születése» megjelenésének 140. évfordulója alkalmából*, 2012, pp. 47-57.

tarse a su medio social a fin de asegurar su propia supervivencia. Esto hace que la vida pública de cada individuo deba asumir «modales disfrazados» («*erborgten Manierem*») y «opiniones forzadas» («*übergehangten Meinungen*»); los pensamientos se convertían así en «vanos objetos de exposición» cuya finalidad era confundir el juicio de los semejantes:¹¹ «(...) temor ante al prójimo, quien exige a su vez la convención y se oculta él mismo con ella». ¹² La singularidad de cada opción se convierte por lo tanto en una especie de amenaza latente, una condición enferma que derivará en el auto-desprecio y el cansancio frente a la vida. Más tarde en *Ecce Homo* (1883) las consecuencias morales del Cristianismo serían interpretadas por el psicólogo Nietzsche en términos de «enfermedad de la voluntad», un mal emparentado con aquel *ennui* decimonónico ya diagnosticado por Goethe en el *Fausto* y luego por Baudelaire y Flaubert: «De esta modernidad hemos enfermado, — de perezosa paz, de débiles compromisos (...) Esta tolerancia y amplitud [*largeur*] del corazón, que todo lo «perdona», porque todo lo «comprende», es como sirocco para nosotros». ¹³ La denuncia es conocida: el burgués se ha convertido en un individuo apático e introvertido, su antigua capacidad transformadora, su tendencia hacia la vida y lo exterior —aquella que había florecido durante el periodo revolucionario iniciado

11 «Richard Wagner in Bayreuth», § 5: «zur eitelsten Schaustellung ausgedacht, um das Urtheil anderer über sich irre führen». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 1*, Carl Hanser Verlag, München, 1954, 391. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York : Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 15.

12 «Schopenhauer als Erzieher», § 1: «(...) Furcht vor dem Nachbar, welcher die Convention fordert und sich selbst mit ihr verhüllt». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 1*, Carl Hanser Verlag, München, 1954, 287. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York : Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 1.

13 *Der Antichrist*, § 1: «An dieser Modernität waren wir krank, — am faulen Frieden, am feigen Compromiss (...) Diese Toleranz und largeur des Herzens, die Alles 'verzeiht', weil sie Alles 'begreift', ist Sirocco für uns». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, München: Carl Hanser Verlag, 1954, 1165. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, 2. En la reflexión de Nietzsche sobre el *ennui* moderno tuvo particular importancia la obra de Paul Borget, *Essai de psychologie contemporaine* (1883). K. Pestalozzi, «Nietzsches Baudelaire – Rezeption», en *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 158-178; G. Campioni, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004, pp. 284-289.

en 1789 y que entró en crisis en 1848— se ha agotado definitivamente. El síntoma histórico más inmediato de dicha extenuación eran los propios límites de la *Kulturkampf*, oscilante entre el entusiasmo de los liberales y el pragmatismo de Bismarck (en términos de Nietzsche: la «pequeña política»). En sus notas de la década del ochenta el filósofo planteaba el asunto de un modo irónico: «La democracia europea es sólo en su menor medida un desencadenamiento de fuerzas. Por sobre todas las cosas ella es un desencadenamiento de vagancia, cansancio y debilidades».¹⁴ La metáfora del «desencadenamiento» (*Entfesselung*) remitía por cierto a la imaginería de ruptura y avances irreversibles utilizado por el discurso político en la época revolucionaria.¹⁵ Sólo que en el aforismo de Nietzsche el sentido de ese proceso aluvional queda invertido: en lugar de grandes cambios sociales, todo conato de acción colectiva se hallaba constitutivamente debilitado.

Volvamos entonces a la parábola del *Zarathustra*: en esta crítica del hastío burgués, los «hermanos» interrogan al «martillo» con un juego de palabras ambivalente «¿por qué tan duro?»/ «¿por qué tan débil?»; así se dramatiza el diálogo entre la crítica filosófica (metaforizada con la imagen del «diamante») y quienes son en definitiva sus «hipócritas lectores» contemporáneos. En tanto «familiares cercanos» («*Nah-Verwandte*») ninguno de estos bandos deja de ser ajeno al uno al otro, ambos sufren y son responsables del mismo padecimiento social e intelectual a la vez que son interpelados con total desdén: «¿Por qué tan débiles, tan obedientes y doblegados? ¿Por qué hay tanta negación, denegación en sus corazones?». Estos individuos rechazan el momento de la dureza del «martillo»; o para decirlo en otros términos: el momento nihilista y destructor de la crítica filosófica; aquello que Nietzsche también llama «inversión de todos los valores».¹⁶ Tal como se sugiere al final de esta parábola, los tiempos modernos padecen

14 *NF April-Juni 1885*, p. 34: «Die europäische Demokratie ist zum kleinsten Teil eine Entfesselung von Kräften. Vor allem ist sie eine Entfesselung von Faulheiten, von Müdigkeiten, von Schwächen». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 3*, Carl Hanser Verlag, München, 1954, p. 844. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, pp. 50-51.

15 E. Becker, *Zeit der Revolution! - Revolution der Zeit?: Zeiterfabrungen in Deutschland in der Ära der Revolutionen 1789-1848/49*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 70-88.

16 Por eso también la cuarta parte del *Zarathustra* puede ser leída como diagnóstico de la cultura de la época, un intento de respuesta frente a las distintas formas de la decadencia surgido de la afirmación dionisiaca. Campioni: p. 300.

la represión del conflicto en el terreno cultural; este se haya constitutivamente «denegado» («so viel *Leugnung*, *Verleugnung*»): no hay enfrentamientos irreconciliables en este ámbito; la «moral esclava» de los intelectuales y los hombres en general surge en buena medida de esta operación denegadora. La parábola nietzscheana metaforiza así los dilemas del antagonismo cultural en el contexto de las democracias burguesas decimonónicas. O para decirlo en los términos de Carl Schmitt, ¿es posible el enfrentamiento amigo-enemigo dentro de la esfera pública?

III. REVOLUCIÓN Y «OBRA DE ARTE DEL FUTURO»

Esta pregunta conduce a Nietzsche a pensar, siempre de modo fragmentario y tentativo, en una nueva figura de intelectual, un nuevo tipo de mente crítica capaz de estar a la altura de las pulsiones y exigencias de la «voluntad de poder». A pesar del modo en que sería más tarde leído en el contexto bélico europeo de principios del siglo XX, el «*Jasagen zu Gegensatz und Krieg*»¹⁷ no constituye una idealización unilateral de la guerra, el heroísmo o la violencia física *per se*; en sus escritos la «oposición» y la «guerra» carecen de acentos nacionalistas o patrióticos. Claramente cuando Nietzsche usa estos términos no se refiere a las cualidades morales o físicas de un colectivo preexistente («la raza», «el pueblo», «la nación»), sino que alude a un nuevo tipo de subjetividad que deberá surgir en el futuro.¹⁸ Este designio transformador se halla a nuestro entender directamente asociado al «horizonte de expectativas» abierto por la experiencia política moderna.¹⁹ Lejos de tratarse de un interés casual, en el caso de Nietzsche se trata de una perspectiva fuertemente presente en sus escritos y actividades juveni-

17 *Ecce homo: Die Geburt der Tragödie*, § 3. F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, Carl Hanser Verlag, München 1954, p. 1110. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 29.

18 Norbert Elias ha atribuido por ejemplo el *ethos* guerrero de Nietzsche a la nostalgia por un código de honor aristocrático altamente propagado en la alta burguesía alemana de fines del siglo XIX. Como veremos, al no captar suficientemente el carácter polémico de esta reflexión y sus antecedentes histórico-intelectuales, esta interpretación sociológica se halla lejos de precisar el sentido existencial del belicismo nietzscheano y sus implicancias en el plano de la *Kulturkritik*. N. Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1989.

19 R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993.

les; así por ejemplo, en *Richard Wagner in Bayreuth* (1876) la reforma de la representación teatral suponía una transformación cultural por derecho propio:

«Solo a aquellos que escuchen esta voz les será compartida la mirada con la que nosotros contemplamos el acontecimiento de Bayreuth: y solamente en esta mirada se aloja el gran futuro de este acontecimiento (...) Sólo de este modo sería el hombre moderno transformado y reformado: así dependen necesariamente en nuestro nuevo mundo ambos aspectos el uno del otro; a un punto tal que si se extrae un solo clavo se hace caer y temblar todo el edificio. Y eso mismo debería esperarse de toda otra verdadera reforma; esto que aquí afirmamos (...) sobre la experiencia wagneriana. No es posible dar paso al efecto más elevado y alto del arte teatral sin una renovación generalizada de las costumbres y el estado, la educación y el comercio»²⁰.

Innovación artística y transformación cultural: desde el punto de vista del primer Nietzsche admirador de Wagner ambos aspectos se presuponen mutuamente. Ya que, como puede verse, el filósofo utiliza el «acontecimiento Wagner» para reflexionar sobre la verdadera esencia de toda reforma o cambio social significativo. Se trata de una concepción directamente inspirada en *Kunst und Revolution* y *Das Kunstwerk der Zukunft* (1849), textos surgidos del diálogo mantenido entre el músico y figuras como Mijaíl Bakunin en el contexto de los levantamientos acontecidos en Dresden entre 1848 y 1849, un momento clave de la «primavera de los pueblos» y que, tal como señalara Marx, marcaría la irrupción de la clase obrera en la escena política moderna. Para el Wagner de aquellos años la «revolución» tenía la forma de una erupción cuasi-natural destinada a barrer los obstáculos que impedían el desarrollo de un arte vital y contundente. Las resistencias contra la experiencia estética plena provenían de la competencia

20 «Richard Wagner in Bayreuth», § 1: «Nur als Denen, welche auf diese Stimme hören, wird uns auch der grosse Blick zu Theil, mit dem wir auf das Ereigniss von Bayreuth hinzusehn haben: und nur in diesem Blick liegt die grosse Zukunft jenes Ereignisses (...) Nun, damit wäre der moderne Mensch verändert und reformirt: so nothwendig hängt in unserer neueren Welt eins an dem andern, dass, wer nur einen Nagel herauszieht, das Gebäude wanken und fallen macht. Auch von jeder anderen wirklichen Reform wäre dasselbe zu erwarten, was wir hier von der Wagnerischen, mit dem Anscheine der Uebertreibung, aussagen. Es ist gar nicht möglich, die höchste und reinste Wirkung der theatralischen Kunst herzustellen, ohne nicht überall, in Sitte und Staat, in Erziehung und Verkehr, zu neuern». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 1*, Carl Hanser Verlag, München, 1954, p. 368, p. 380. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio (ed.), basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 3, p. 9.

individual y la acumulación de valor —dos principios claves del modelo civilizatorio burgués, a su vez heredados de la cultura cristiana—. Desde este punto de vista, si el mundo cristiano-capitalista era intrínsecamente hostil al arte, su liberación se hallaba inevitablemente supeditada a la destrucción de dicha sociedad.²¹

No deja de ser por otra parte significativo que más tarde, en *Die fröhliche Wissenschaft* (1882, 1887), Nietzsche hiciera explícito el sentido histórico de esta conexión entre la música alemana y la experiencia política del siglo XIX:

«La música alemana es ya por lo tanto mucho más que la música europea porque solamente en ella ha sido experimentado el gran cambio atravesado por Europa con la Revolución: solamente los músicos alemanes se comprenden en la expresión de las masas populares movilizadas; sobre aquel monstruoso ruido artificial, que nunca necesita ser demasiado fuerte; mientras que por ejemplo la ópera italiana conoce bien el coro de sirvientes o soldados pero no el de 'pueblo [Volk] alguno».²²

El autor del *Zarathustra* veía así las transformaciones necesarias en el ámbito artístico desde el punto de vista de las grandes revoluciones europeas; precisamente aquellos cambios que a partir de fines del siglo XVIII impactaron en «las costumbres y el estado, la educación y el comercio». Más allá de su condena posterior de los movimientos socialistas y anarquistas, Nietzsche reconocía en la «música alemana» una capacidad peculiar para dar cuenta de las grandes movilizaciones sociales disparadas por la dinámica revolucionaria. Tal como indicamos al principio de este trabajo, esta ambigüedad es parte de la complejidad del pensamiento nietzscheano: así como en muchos pasajes de su obra parece rechazar deci-

21 W. Schuler, *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste volkischer Weltanschauung*, Verlag Aschendorff, Münster, 1971. G. Zabel, «Wagner and Nietzsche: On the Threshold of the Twentieth Century», en *The Musical Times* 131 (1990), pp. 407-409.

22 *Die fröhliche Wissenschaft*, § 103: «Von der deutschen Musik. — Die deutsche Musik ist jetzt schon deshalb, mehr als jede andere, die europäische Musik, weil in ihr allein die Veränderung, welche Europa durch die Revolution erfuhr, einen Ausdruck bekommen hat: nur die deutschen Musiker verstehen sich auf den Ausdruck bewegter Volksmassen, auf jenen ungeheuren künstlichen Lärm, der nicht einmal sehr laut zu sein braucht, — während zum Beispiel die italiänische Oper nur Chöre von Bedienten oder Soldaten kennt, aber kein 'Volk'». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 1*, Carl Hanser Verlag, München, 1954, p. 108. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio (ed.), basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 74.

didamente la modernidad política *tout court*, no dejan de surgir al mismo tiempo en sus escritos otros elementos semántico-conceptuales, propios de esa misma experiencia histórica, reivindicados desde diversos puntos de vista (la cultura, la estética, etc.).

Esto nos lleva una vez más a la parábola del *Zarathustra*: desde la perspectiva del *Sattelzeit*, aquella «denegación» antes mencionada no suponía otra cosa que el cierre de todo horizonte de futuro: «¿Tan poco destino en sus miradas? / ¿Acaso no quisieron ser destino inflexible: cómo pudieron alguna vez vencer conmigo?». Esta es una acusación directa a sus contemporáneos burgueses, a la vez herederos del cristianismo. De manera oscura se recuerdan las batallas alguna vez libradas (¿la Reforma protestante? ¿La «primavera de los pueblos» en el '48? ¿La *Kulturkampf* de Bismarck y los liberales?) que a fines de siglo ya no pueden ser llevadas adelante. Esa imposibilidad determina la ausencia de «destino en sus miradas». En el último interrogante queda además finalmente explicitado el vínculo inherente entre ambos momentos –antagonismo y horizonte temporal–: ser «destino inflexible» significa asumir el futuro de manera radical, como acción transformadora e irreversible, un momento de lucha cuyo sentido es también un efecto de esa misma decisión. Por ende, si bien la «Historia» no es aquí aludida en las acepciones más optimistas aún dominantes a fines del siglo XIX, si hay una referencia a la experiencia social del siglo XIX cuyas filiaciones más inmediatas pueden hallarse en el horizonte de transformación permanente abierto por el *Sattelzeit*. En este sentido, si bien Nietzsche tomará luego distancia de toda idea de cambio revolucionario global, cabría sin embargo preguntarnos hasta qué punto dicha ruptura es definitiva –tal como aparece manifestado programáticamente en algunos de sus escritos–²³ o bien por el contrario sobreviven activos otros aspectos conceptuales propios de la experiencia revolucionaria dentro de su pensamiento. Para responder a esta cuestión es necesario indagar en algunos rasgos significativos de su *Kulturkritik* y de la figura de intelectual a ella asociada.

23 *Menschliches, Allzumenschliches* I, § 463: «*Ein Wahn in der Lehre vom Umsturz*». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 1*, München: Carl Hanser Verlag, 1954, p. 676. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio (ed.), basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 178.

IV. CRÍTICA Y ANTAGONISMO

Muchas veces en los escritos de Nietzsche esa expectativa de futuro vendrá asociada a un tipo de subjetividad peculiar, un tipo de pensamiento identificado con las tareas asignadas primero por Wagner y luego por el autor del *Zarathustra* a la obra de arte. En el periodo medio de su reflexión, esta cuestión adquirirá algunos matices singulares que vale la pena subrayar. Veamos para ello este pasaje de *Die fröhliche Wissenschaft*:

«Lo que preserva. — Los espíritus más fuertes y malvados son aquellos que han empujado a la humanidad más hacia adelante; ellos encienden siempre de nuevo las pasiones adormecidas — toda sociedad ordenada adormece a las pasiones — ellos despiertan siempre el sentido de la comparación y la contradicción, el gusto por lo nuevo, lo desafiante, todo lo aún no experimentado; fuerzan a los hombres a oponer opiniones contra opiniones, modelos en contra de otros modelos. La mayor de las veces mediante las armas, el derribamiento de los límites y la profanación de los sentimientos piadosos; ¡pero también mediante nuevas religiones y morales! Esta es la «maldad» que hay en los maestros y predicadores de lo nuevo. (...) Lo nuevo es bajo toda circunstancia lo maligno, ese que conquista, ese que desea echar abajo los viejos límites y las antiguas piedades. ¡Solamente lo viejo es lo bueno! Los hombres buenos de todas las épocas son los que entierran los viejos pensamientos en las profundidades y sacan de allí sus frutos, los agricultores del Espíritu. Pero al final la explotación de esa parcela se agota y siempre debe venir nuevamente el arado del mal».²⁴

La «maldad» (*Bosheit*) tiene así para Nietzsche una función producti-

²⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 4: «Das Arterhaltende. — Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht: sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften — alle geordnete Gesellschaft schläfert die Leidenschaften ein —, sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten, sie zwangen die Menschen, Meinungen gegen Meinungen, Musterbilder gegen Musterbilder zu stellen. Mit den Waffen, mit Umsturz der Grenzsteine, durch Verletzung der Pietäten zumeist: aber auch durch neue Religionen und Moralen! Die selbe „Bosheit« ist in jedem Lehrer und Prediger des Neuen. — welche einen Eroberer verrufen macht, wenn sie auch sich feiner äussert, nicht sogleich die Muskeln in Bewegung setzt und eben deshalb auch nicht so verrufen macht! Das Neue ist aber unter allen Umständen das Böse, als Das, was erobern, die alten Grenzsteine und die alten Pietäten umwerfen will; und nur das Alte ist das Gute! Die guten Menschen jeder Zeit sind die, welche die alten Gedanken in die Tiefe graben und mit ihnen Frucht tragen, die Ackerbauer des Geistes. Aber jedes Land wird endlich ausgenützt, und immer wieder muss die Pflugschar des Bösen kommen». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, Carl Hanser Verlag, München 1954, p. 38. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 27.

va muy específica: se trata de una aptitud moral que evita el adormecimiento de los hombres, «enciende las pasiones» y estimula su deseo de lucha. El razonamiento del filósofo sigue las líneas generales del vitalismo decimonónico: en la medida en que dicha pulsión despierta los instintos más activos del género y evita así su decadencia física y moral, su propia conservación quedará salvaguardada. Como si se tratara de un darwinismo social *sui generis*, el principal enemigo de dicha «preservación» será paradójicamente el «orden social», el cual pospone indefinidamente la posibilidad del conflicto al adormecer las «pasiones» de los individuos.²⁵ Pero lo más interesante de este argumento es la caracterización que hace Nietzsche de los hombres «malinos» y el modo en que estos instigan el conflicto dentro de la sociedad: «ellos despiertan siempre el sentido de la comparación y la contradicción, el gusto por lo nuevo, lo desafiante, todo lo aún no experimentado; fuerzan a los hombres a oponer opiniones contra opiniones, modelos en contra de otros modelos»; son en definitiva los que «impulsan a la humanidad hacia adelante». Nos hallamos así ante una reivindicación del antagonismo cultural, un conflicto en el terreno de los valores estéticos y morales cuyas premisas intelectuales se hallan en la revolución wagneriana propugnada por Nietzsche en sus inicios filosóficos. Vale la pena notar la diferencia: en un escrito juvenil como *Homer's Wettkampf* (1872) el conflicto tenía la forma de un *agon* dirigido a redefinir las reglas de una competencia entre iguales, mientras que la destrucción total era un peligro asociado a la *hybris* moderna.²⁶ En el pasaje citado, sin embargo, la «maldad» peculiar de los «predicadores de lo nuevo» reside en su carácter esencialmente destructivo: al juzgar desde la perspectiva de la novedad, al «oponer un modelo contra el otro» caen los «antiguos límites», se derrumban las convenciones culturales y sociales con todo su halo de piedad tótemica y sagrada. Lejos de tratarse de una variación marginal dentro de su pensamiento, esta es una concepción que también se remonta a los inicios intelectuales de Nietzsche, como puede verse en la propia caracterización que el filósofo hacía del personaje de Edipo en *Die Geburt der Tragödie*:

«El ser humano noble no peca, quiere decirnos el profundo poeta: mediante su ac-

25 Para una discusión sobre la interpretación de la teoría de Darwin por parte de Nietzsche, J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

26 B. Himmelmann, «Nietzsches Anthropologie des produktiven Antagonismus», en *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 7 (2018), pp. 3 - 16.

ción puede desmoronar toda ley, todo orden natural, incluso el mundo ético; será su acción la que precisamente atraerá a un elevado círculo mágico de efectos, dirigidos a fundar un nuevo mundo sobre las ruinas de aquel otro derribado». ²⁷

Significativamente, anticipando su polémica con el Cristianismo, Nietzsche ya distingue aquí entre el mal ejecutado por el «hombre noble» respecto de cualquier clase de actitud pecaminosa, implícitamente asociada a la moral religiosa. La voluntad de saber de Edipo pareciera tener así algunos rasgos en común con la mente crítica presentada luego en *Die Fröhliche Wissenschaft*: ya que también aquí las indagaciones del personaje sofocleano –el núcleo mismo de su acción dramática– lo lleva a derribar «toda ley, todo orden natural», su propio «mundo ético». El resultado de esta indagación «maligna» será el surgimiento de un «nuevo mundo» a partir de las ruinas de lo viejo o, en términos de *Die Fröhliche Wissenschaft*, las «nuevas morales y religiones» anunciadas por los «predicadores de lo nuevo». ²⁸ La actitud intelectual de Edipo marca así el camino de la reflexión nietzscheana: retomando el sentido judicativo del término griego original, el tipo de intervención crítica reivindicado por el filósofo apunta ante todo a reflejar una «crisis» («χρῆσις» = «*iudicium*» = «*Urtheil*» = «juicio») ²⁹ tendiente a revelar el carácter perimido del mundo ético y cultural propio de una cierta coyuntura histórica.

De allí entonces que, tal como sucedía en la parábola antes citada, se trata de una acción vinculada por un lado al «corte», el «despedazamiento», y a la vez a la «voluntad irrefrenable» de «dar forma». Aunque cabe a su vez

²⁷ *Die Geburt der Tragödie*, § 9: «Der edle Mensch sündigt nicht, will uns der tiefsinnige Dichter sagen: durch sein Handeln mag jedes Gesetz, jede natürliche Ordnung, ja die sittliche Welt zu Grunde gehen, eben durch dieses Handeln wird ein höherer magischer Kreis von Wirkungen gezogen, die eine neue Welt auf den Ruinen der umgestürzten alten gründen». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 1*, Carl Hanser Verlag, München 1954, 55. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Orto ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, pp. 28-29.

²⁸ Este historicismo nihilista dirigido contra el presente se hallará luego asociado a la apología nietzscheana de la «capacidad de olvido», la cual permite al sujeto romper tanto con la memoria de su pasado como así también con los valores de su mundo circundante, al basarse estos últimos en las concepciones provenientes de la tradición. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, p. 13.

²⁹ K. Röttgers, «Kritik» en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland. B. 3 H-M*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 651-675, p. 654.

advertir que la primacía ontológica corresponde ante todo al momento de la destrucción, en tanto presupuesto nihilista del acto crítico: solo del caos y la crisis provocados por la destrucción de los valores establecidos puede surgir la discusión real y, a partir de ella, «nuevas religiones y morales». Esta premisa aparecía casi idénticamente explicitada en la segunda parte del *Zarathustra* (1883) y en *Ecce Homo* (1889): «aquel que desee ser creador de lo bueno lo malo, debe ser primero un destructor (*Vernichter*) y despedazar valores». ³⁰ La crítica nihilista se opone así a toda concepción de la cultura como creación sublimadora. De inspiración eminentemente cristiana, la sublimación posee en este sentido efectos similares a los provocados por el espacio público burgués: ambas constituyen un modo de ocultamiento de la propia subjetividad dirigido a transformar los instintos vitales en debilidad y sentimiento de impotencia, los síntomas de decadencia constitutivos de la civilización moderna.

Este planteo debe llevarnos entonces a considerar el modo específico en que Nietzsche piensa los vínculos entre cultura y política: a diferencia de lo señalado por Conway, no se trataría en este punto para el filósofo de la defensa de un ideal de progreso en el largo plazo, construido por una casta de intelectuales elegidos de un modo puramente platónico; por el contrario, la dimensión nihilista de proceso del «perfeccionamiento» presupone una crisis, una radicalización de la discusión social, propagada por una polémica intelectual ajena a la contemporalización o las soluciones de compromiso. Este designio no supera aquí a la política sino que en ese antagonismo cultural radica precisamente una dimensión clave de dicha problemática: la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad capaz de contrarrestar la despolitización burguesa y sus presupuestos judeo-cristianos. Esta será la disputa que el filósofo promoverá en el campo cultural y artístico, al ser precisamente en el ámbito de la lucha por los valores donde los individuos pueden llegar a la altura del *Übermensch*. En lugar de dejarse llevar por la «pequeña política» encarnada por el pragmatismo bismarckiano y las opiniones acomodaticias de la vida pública, los individuos deben enfrentarse al desafío de posicionarse junto al «partido de la vida»

30 *Ecce homo: Warum ich ein Schicksal bin*, § 2: «—und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, Carl Hanser Verlag, München, 1954, p. 371. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 24.

(«*Partei des Lebens*») en contra del «Partido Cristiano», las dos tendencias principales que para el último Nietzsche definirán la «*Geisterkrieg*» —el horizonte del antagonismo cultural—. ³¹

Al mismo tiempo, tampoco debe olvidarse que este tipo de conflicto se hallaba asociado a las figuras del «espíritu libre» y el «bárbaro». Se trata en el caso de este último de una «naturaleza conquistadora y dominadora en busca de un material al que dar forma»; ³² una criatura «proveniente de las alturas» que condensaba en sí misma todas las esperanzas nietzscheanas de renovación cultural y cambio histórico. Ahora bien ¿este tipo de caracteres constituirían entonces otra variación del elitismo conservador tantas veces señalado en la obra del filósofo? En este punto cabe advertir que el ideal de una «aristocracia del espíritu», lejos de remitir a algún tipo de *ethos* prusiano, se inspira más bien en los cenáculos parisinos descubierto por el filósofo a través de sus copiosas lecturas francesas. Tal como afirma Giuliano Campioni, estos grupos literarios representaban para Nietzsche la encarnación de la tradición y la energía de los «espíritus libres» que se oponían a la «enfermedad de la voluntad». ³³ Este interés no era casual

31 *Ecce homo: Warum ich ein Schicksal bin*, § 1: «Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Kampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegenem hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, Carl Hanser Verlag, München 1954, pp. 1151-1152. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 54. Para la interpretación de este pasaje me remito a Drochon, 2016.

32 NF 1885, 34: «Ich zeige auf ein Neues hin: gewiß, für ein solches demokratisches Wesen giebt es die Gefahr des Barbaren, aber man sucht sie nur in der Tiefe. Es giebt auch eine andere Art Barbaren, die kommen aus der Höhe: eine Art von erobernden und herrschenden Naturen, welche nach einem Stoffe suchen, den sie gestalten können. Prometheus war ein solcher Barbar.» F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 3*, Carl Hanser Verlag, München 1954, p. 845. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 34. Para la figura del «bárbaro» en Nietzsche, Guth, A. 1974 «Nietzsches 'Neue Barbaren'». En H. Steffen (ed.) *Nietzsche Werk und Wirkungen*, Göttingen. pp. 19-28.

33 Campioni: 281.

sino más bien parte de un giro intelectual importante surgido a partir de su ruptura con la estética wagneriana en el periodo 1878-1882: así por ejemplo, en *Menschliches, Allzumenschliches* (1879), no casualmente dedicado a Voltaire en el centenario de su nacimiento, el filósofo reivindicaba un ideal de «Ilustración» dirigido contra toda forma de mito o teleología: un pensamiento capaz de descubrir la dimensión más brutal de la realidad, mediante un método y una ciencia estricta, sin recaer en ninguna clase de explicación mítica o moral. Como es sabido, se trata de una fase crucial en el desarrollo de su pensamiento filosófico, el momento de la «liberación del espíritu» («*Befreiung des Geistes*») en el cual la denuncia de las ilusiones de la metafísica y la religión, aún predominantes dentro de la ideología burguesa, se realizará mediante la crítica al mito romántico, precisamente aquel credo estético con el cual Nietzsche en sus inicios se hallaba profundamente comprometido.³⁴

Solo que, a diferencia de lo señalado por Ansell-Pearson,³⁵ el giro «ilustrado» del filósofo no supondrá un abandono del antagonismo. Más bien se trataría de lo contrario: a partir de estos nuevos intereses, autores como Hyppolyte Taine (1828-1893) o Paul Bourget (1852-1935) se convertirían para Nietzsche en un paradigma estético e intelectual, el ideal al que debía aspirar toda verdadera intervención crítica. Estos escritores son ante todo figuras interesadas en la discusión pública, tal como él mismo afirmaba en su carta del 11 de marzo de 1885 a Resa von Schirnhofen:

«Debe haber en Francia una especie de entusiastas stendhalianos y, según se me dice, algunos se hacen llamar «Rojistas» (...) Intente conocer al discípulo más vital de Stendhal, el señor Paul Bourget, y dígame qué ensayos ha escrito más recientemente (-aquí en Niza le he mostrado la colección de sus ensayos sobre psicología contemporánea). A mi parecer, es verdaderamente el discípulo de ese genio que los franceses han descubierto con cuarenta años de retraso (...). Los otros famosos exponentes de la literatura de este siglo, por ejemplo, Sainte-Beuve y Renan, son demasiados dulzones y ondulantes; pero todo lo que es irónico, duro, sublimemente maligno, del género de Mérimée, —oh qué delicioso sabor tiene para mi paladar!»³⁶

34 Sobre el giro ilustrado de Nietzsche, H. Ottmann, «Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung», en M. Djuric, J. Simon (eds.), *Nietzsche und die philosophische Tradition Bande I*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985, pp. 9-35; C. Gentili, *Nietzsche*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

35 K. Ansell Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 84.

36 Ibid. Campioni.

Estos son los «espíritus» que le interesan al filósofo, aquellos cuyas expresiones son «irónicas», «duras», «sublimemente malignas»; no es en este punto casual que estas consideraciones sean estrictamente contemporáneas a las ideas vertidas en el pasaje de la *Fröhliche Wissenschaft* antes citado. Estos son los escritores que pueden contrarrestar el estilo «dulzón» y «ondulante» de los Sainte-Beuve y los Renan, en tanto representantes de un estilo en principio más cercano a aquel conformismo denunciado por Nietzsche. Para comprobar esta influencia podemos también remitirnos a un momento elocuente de *Jenseits von Gut und Böse* (1886) donde se alude a un «crítico» con «criterios valorativos» y un «método» que privilegia el análisis inmanente de las cosas:

«No hay duda: a esos venideros es a los que menos les será lícito abstenerse de aquellas propiedades serias y no exentas de peligro que diferencian al crítico del escéptico, quiero decir, la seguridad de los criterios valorativos, el manejo consciente de una unidad de método, el coraje alertado, el estar solos y el poder responder de sí mismos; incluso admiten la existencia en ellos de un placer en el decir «no» y el desmembrar las cosas, y de una cierta crueldad juiciosa que sabe manejar el cuchillo con seguridad y finura, aún cuando el corazón sangre».³⁷

No deja de ser significativo que el «*Kritiker*» aquí aludido sea un tipo de intelectual que deberá llegar en el futuro; volviendo una vez más a Kose-lleck, comprobamos nuevamente cómo para Nietzsche «antagonismo cultural» y «horizonte de expectativas», –*Politisierung* y *Verzeitlichung*– son dos cuestiones estrechamente interrelacionadas. La potencia de esa promesa radica para el filósofo en la puesta en práctica del juicio de valor en el plano de la expresión artística o cultural, incluso aunque eso provoque malestar en los contemporáneos. Con tono algo idealizador, Nietzsche destaca aquí otro momento constitutivo del acto crítico varias veces reivindicado

³⁷ *Jenseits von Gut und Böse*, § 210: «Es ist kein Zweifel: diese Kommenden werden am wenigsten jener ersten und nicht unbedenklichen Eigenschaften entrathen dürfen, welche den Kritiker vom Skeptiker abheben, ich meine die Sicherheit der Werthmaasse, die bewusste Handhabung einer Einheit von Methode, den gewitzten Muth, das Alleinstehn und Sich-verantworten-können; ja, sie gestehen bei sich eine Lust am Neinsagen und Zergliedern und eine gewisse besonnene Grausamkeit zu, welche das Messer sicher und fein zu führen weiss, auch noch, wenn das Herz blutet». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 3*, Carl Hanser Verlag, München 1954, pp. 673-674. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D’Torio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, pp. 79-80. La cita en español proviene de F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Barcelona: Ediciones Altaya, p. 164.

por el pensamiento moderno desde Kant en adelante: este tipo de pensamiento hace uso de un «método»; se afirma a sí mismo «en soledad»; es capaz de decir «no» posicionándose en contra del consenso establecido.³⁸ Ya que para esos «filósofos del futuro» la «verdad» no ha sido hecha para provocar «agrado» o «elevación» en su auditorio; por el contrario, estos «espíritus rigurosos» tomarán distancia ante esta clase de reacción privilegiando ante todo el análisis inmanente de la obra, manejando «el cuchillo con seguridad y finura». Su carácter radicalmente «individualista, poderoso, influyente» y «extremista» son precisamente los rasgos que Nietzsche había descubierto en la figura de Taine a partir del retrato trazado por Bourget; un «nihilismo radical y valiente» donde predomina la energía del carácter y la «sinceridad implacable del pensamiento».³⁹ Por lo que, aunque a primera vista pueda tener un sesgo minoritario o elitista, este tipo de enunciación –precisamente en virtud de sus diferenciaciones taxativas y explícitas– apunta a delimitar controversias concretas en el plano cultural; en el caso particular de Nietzsche dirigidas a marcar la distancia entre dos concepciones radicalmente opuestas de la esfera pública: una cristiano-burguesa y otra nihilista, una conformista y otra radicalmente crítica, una superflua y abúlica frente a otra activamente comprometida con un proyecto crítico.

V. DEL ESCÉPTICO AL LEGISLADOR

Antes de concluir, señalemos algunos otros aspectos de la *Kulturkritik* nietzscheana importantes desde el punto de vista de su reflexión en torno al antagonismo. En *Jenseits von Gut und Böse* el filósofo diferenciaba también entre el crítico y los «escépticos» poniendo todas sus expectativas en los primeros. La distinción es significativa desde el punto de vista del diagnóstico cultural hecho por Nietzsche y no deja de tener implicancias teóricas importantes: «El escéptico, (...) se horroriza con demasiada facilidad; su conciencia está amaestrada para sobresaltarse y sentir algo así como una mordedura cuando oye cualquier no, e incluso cuando oye un sí duro y

38 Sobre el «decir sí/decir no» nietzscheano y sus conexiones con la noción de crítica ilustrada véase el ensayo de Simmel: «Nietzsche und Kant», en G. Simmel, *Das Individuum und die Freiheit*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, pp. 41-47.

39 Citado por Campioni: 282.

decidido. ¡Sí! y ¡no! —esto repugna a su moral (...).⁴⁰ No es necesario insistir en los calificativos prodigados en esta argumentación: dicha actitud intelectual es refractaria a cualquier toma de posición explícita; se privilegia ante todo el enfoque relativista que, con el fin de conservar su supuesta objetividad y mirar un problema «desde todos los ángulos posibles», cambia sucesivamente de perspectiva pasando de un problema a otro *ad infinitum*. Para Nietzsche esta es otra encarnación del *ennui* e inacción burguesa: «¡y a menudo mortalmente harta de su voluntad! Parálisis de la voluntad: ¡en qué lugar no encontramos hoy sentado a ese tullido!».⁴¹ Esta caracterización psicológica nos provee detalles adicionales sobre las formas de «adormecimiento» producidas por el orden social burgués: además del relativismo (el temor ante cualquier «sí» y «no» explícito), Nietzsche señala también la «máscara» de la objetividad, el «conocer puro, independiente de la voluntad», cuestión ya tratada en la *Zur Genealogie der Moral* al referirse al conocimiento histórico: «Su pretensión más noble se reduce hoy a ser *espejo*: rechaza toda teleología; ya no quiere «demostrar» nada: desdeña el desempeñar el papel de juez, tiene en ello su buen gusto, -ni afirma ni niega, hace constar, «describe»... (...).⁴² Para el «escéptico» la posibilidad del juicio de valor se halla por lo tanto excluida del pensamiento crítico.

40 *Jenseits von Gut und Böse*, § 208: «Der Skeptiker nämlich, dieses zärtliche Geschöpf, erschrickt allzuleicht; sein Gewissen ist darauf eingeschult, bei jedem Nein, ja schon bei einem entschlossenen harten Ja zu zucken und etwas wie einen Biss zu spüren. Ja! und Nein! — das geht ihm wider die Moral (...).» F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, Carl Hanser Verlag, München 1954, p. 669. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 77. La cita en español proviene de F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Barcelona: Ediciones Altaya, 1997, p. 208.

41 *Jenseits von Gut und Böse*, § 208: «(...) und seines Willens oft bis zum Sterben satt! Willenslähmung: wo findet man nicht heute diesen Krüppel sitzen!». Ibid. Nietzsche (1967), p. 77.

42 *Zur Genealogie der Moral*, § III: «Ihr vornehmster Anspruch geht jetzt dahin, Spiegel zu sein; sie lehnt alle Teleologie ab; sie will nichts mehr »beweisen«; sie verschmäht es, den Richter zu spielen, und hat darin ihren guten Geschmack – sie bejaht so wenig, als sie verneint, sie stellt fest, sie 'beschreibt' ...». Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 80. La cita en español proviene de F. Nietzsche, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Buenos Aires: Alianza Editorial, 2013, p. 225.

Con este cuestionamiento, Nietzsche pone en evidencia el momento en el cual el supuesto progreso del conocimiento burgués termina excluyendo el juicio y la toma de posición explícita en torno a un problema mediante el recurso a sus concepciones neutrales y relativistas. Este es otro de los síntomas de la «enfermedad de la voluntad europea».

Es aquí donde entran en acción las premisas epistemológicas del «perspectivismo» nietzscheano: la discusión con el «escepticismo» no es propiamente teórica o filosófica sino más bien discursiva. No hay un contenido propositivo que discutir con los «escépticos»; aquello que se pone en discusión es ante todo su modo de hablar, las «máscaras» retóricas que operan dentro de la escena social. Así, cuando el filósofo subsume dentro de su caracterización del «escepticismo» al «objetivismo científico» y la doctrina del «arte por el arte» no lo hace en función de una serie de postulados epistemológicos comunes sino que se propone más bien cuestionar un tipo de lenguaje o retórica junto a sus implicancias en el plano de la vida individual y colectiva. En este sentido, tal como es pensada por Nietzsche, la discusión cultural es muchas veces una «lucha de poder» entre distintos discursos, una controversia que –vale la pena subrayar– no es inocua o indistinta sino que tiene consecuencias en la esfera pública: el predominio de una u otra «máscara», de una u otra retórica, determina aquello que se puede decir y aquello que queda excluido tanto al nivel de la opinión pública como en el plano más específico de la reflexión intelectual.⁴³ Esto a su vez significa que el antagonismo cultural acontece fundamentalmente en el plano de la estética. Es por eso que para el Nietzsche de *Die Fröhliche Wissenschaft* el «cambio del gusto general» es «más importante que el cambio de las opiniones»: «las opiniones con todas sus demostraciones y refutaciones, con toda su mascarada intelectual, son solamente el síntoma del cambio del gusto»⁴⁴. La misión del crítico será entonces distinguir entre

43 Strong: 67-72.

44 *Die fröhliche Wissenschaft*, § 39: «Veränderter Geschmack. Die Veränderung des allgemeinen Geschmackes ist wichtiger, als die der Meinungen; Meinungen mit allen Beweisen, Widerlegungen und der ganzen intellectuellen Maskerade sind nur Symptome des veränderten Geschmackes und ganz gewiss gerade Das nicht, wofür man sie noch so häufig anspricht, dessen Ursachen». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, München: Carl Hanser Verlag, 1954, pp. 64-65. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D’Torio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 44.

aquello digno de su gusto y lo que le provoca «nausea» buscando que este juicio se convierta en un «hábito» y una «necesidad» para la mayoría⁴⁵, ya que influir en el gusto colectivo supone también incidir sobre su sistema de valores.

Llegados a este punto del argumento nietzscheano, vemos entonces cómo también en *Jenseits von Gut und Böse* esta crítica del relativismo apela a una concepción de la actividad intelectual más cercana a la tarea político-cultural que a la actividad neutral del científico:

«los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen: «¡así debe ser!», son ellos los que determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del ser humano, disponiendo aquí del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado, - ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido se convierte para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – voluntad de poder- ¿Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿No tienen que existir tales filósofos?»⁴⁶

Esta caracterización del crítico como «legislador» posee pleno sentido en el contexto de la «inversión de todos los valores» promovida por la *große Politik* nietzscheana.⁴⁷ Los «filósofos» aquí caracterizados se asemejan bastante a la figura del príncipe maquiavélico;⁴⁸ su rol no sólo es

45 *Die fröhliche Wissenschaft*, § 39: «Wie verändert sich der allgemeine Geschmack? Dadurch, dass Einzelne, Mächtige, Einflussreiche ohne Schamgefühl ihr hoc est ridiculum, hoc est absurdum, also das Urtheil ihres Geschmacks und Ekels, aussprechen und tyrannisch durchsetzen: — sie legen damit Vielen einen Zwang auf, aus dem allmählich eine Gewöhnung noch Mehrerer und zuletzt ein Bedürfniss Aller wird». *Ibid* Nietzsche.

46 *Jenseits von Gut und Böse*, § 211: «Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen 'so soll es sein!', sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, — sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen« ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht. — Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muss es nicht solche Philosophen geben?...». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 3*, Carl Hanser Verlag, München 1954, pp. 676-675. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 10. La cita en español proviene de F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Barcelona: Ediciones Altaya, 1997, p. 166.

47 Drochon, pp. 129-135.

48 Para una lectura de la política de Nietzsche en clave maquiavélica: D. Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, London: Palgrave Macmillan, 2004.

analizar obras sino también orientar el sentido mismo del pensamiento, definir el contenido de los nuevos sistemas de valores, desde la perspectiva del futuro del género humano. Un año más tarde, en *Zur Genealogie der Moral*, el filósofo evocaría aquella fuerza activa que opera en los «artistas de la violencia y los organizadores que construyen estados» cuyo «trabajo es creación instintiva e imposición de formas»⁴⁹: figuras como las de Cesare Borgia (1475-1507), el duque de Romaña mencionado en *Il Principe*, considerado por Nietzsche como una especie de *Übermensch* o Napoleón Bonaparte, la «síntesis de lo inhumano y lo sobrehumano»⁵⁰. En este punto, la perspectiva «inmoral» del legislador, preocupada exclusivamente en el futuro de la especie, puede ser aquí asociada directamente con la figura del «crítico» también reivindicada por Nietzsche: en ambos casos, se trata de subjetividades que operan de manera implacable, autónoma y polémica, privilegiando la transformación futura de los valores humanos por encima de cualquier otra consideración coyuntural: «todo lo que es y ha sido se convierte para ellos en medio, en instrumento, en martillo». Los gestos del «corte» y el «despedazamiento» constituyen la premisa básica de esta concepción instrumental del pensamiento, el paso necesario que permite a los «espíritus libres» proyectar y definir nuevas concepciones culturales. Esta tarea creadora no puede ser llevada adelante por el «escéptico» ni por el científico con una concepción neutral del conocimiento: ya que no se trata de elaborar conceptos o teorías sino más bien de intervenir activamente en las líneas principales de la cultura. Esto nos permite entender mejor

49 *Zur Genealogie der Moral*, § II — 17: «Ihr Werk ist ein instinktives Formen-schaffen, Formen-aufdrücken, es sind die unfreiwilligsten, unbewußtesten Künstler, die es gibt – in Kürze steht etwas Neues da, wo sie erscheinen, ein Herrschafts-Gebilde, das lebt, in dem Teile und Funktionen abgegrenzt und bezüglich gemacht sind, in dem nichts überhaupt Platz findet, dem nicht erst ein »Sinn« in Hinsicht auf das Ganze eingelegt ist». «Im Grunde ist es ja dieselbe aktive Kraft, die in jenen Gewalt-Künstlern und Organisatoren großartiger am Werke ist und Staaten baut (...)». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, Carl Hanser Verlag, München, 1954, pp. 826-827. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 22.

50 *Zur Genealogie der Moral*, § I — 16: «Wie ein letzter Fingerzeig zum andren Wege erschien Napoleon, jener einzelste und spätestgeborne Mensch, den es jemals gab, und in ihm das fleischgewordne Problem des vornehmen Ideals an sich – man überlege wohl, was es für ein Problem ist: Napoleon, diese Synthesis von Unmensch und Übermensch...». *Ibid.* Nietzsche, 1967, p. 22.

en qué sentido Nietzsche pensaba –como ya lo anticipaba la parábola del *Zarathustra*– la actividad creadora de los intelectuales del futuro, su papel fundacional en el contexto de la destrucción de los antiguos valores. A nuestro entender conviene no dejarse llevar por las connotaciones más idealizadoras de la aristocracia imaginada por el filósofo: en sus escritos la cuestión va ciertamente más allá de la imposición de un orden cultural superior «desde arriba». Hay allí una concepción democrática del conflicto cultural que para Nietzsche tiene un rol fundamental, en la medida en que la lucha contra el Cristianismo debe darse de manera generalizada en todos los planos de la cultura y no puede quedar restringida a una serie de ideales o voluntades minoritarias. Si, tal como el mismo admite en 1880, la democracia es un proceso irreversible, las elites intelectuales no tendrán otra opción que actuar dentro del contexto abierto por esa experiencia política.

VI. CONCLUSIÓN

«La afirmación del devenir y la destrucción, lo decisivo para una filosofía dionisiaca, el decir 'sí' al antagonismo y a la guerra, el devenir mediante el rechazo radical del concepto de 'Ser' – de todo lo pensado hasta el momento, siempre debo reconocer ahí lo más cercano»⁵¹.

Esta apología nihilista de la polémica intelectual es coherente con algunas preocupaciones ontológicas recurrentes en su pensamiento. No siempre se trata de una reflexión teórica sistemática, sino más bien de un leitmotiv obsesivo que surge en distintos momentos de sus escritos. Se trata sin embargo de una concepción reconocible en los distintos planos de su reflexión moral, estética, epistemológica e incluso ontológica: el ser, la experiencia humana en su totalidad, es una sustancia informe en permanente conflicto consigo misma. En contraste con esta actitud, «la paz del alma» –ese *desideratum* cristiano– es un fetiche de las buenas conciencias;

51 *Ecce homo: Die Geburt der Tragödie*, § 3: «Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs 'Sein' – darin muß ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist». Nietzsche se refiere aquí a sus inicios filosóficos con *Die Geburt der Tragödie*. F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, München: Carl Hanser Verlag, 1954, p. 1110. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 29.

solo el antagonismo, el enfrentamiento radical con el otro, pone en movimiento los elementos activos de la «voluntad de poder». La historicidad radical, la finitud de la subjetividad, lo que Nietzsche llamaba «el enigma del existir»⁵², irrumpe como dilema cuando esta se haya enfrentada con un otro concreto, cuando surge un desacuerdo en torno a sus valores y sus representaciones culturales. No se trata para Nietzsche solo de una cuestión psicológica; son las cosas mismas las que en su propia esencia están divididas: «Criatura y creador están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día: -¿entendéis esa antítesis?».⁵³ La «basura sin sentido» y el gesto violento del martillo, con su impronta a la vez destructora y formadora, no se repelen sino que constituyen las dos caras de la «voluntad de poder»: solo en la medida en que no hay sentido o forma previa, puede surgir el gesto contingente de la ruptura.⁵⁴ Tanto las cosas como sus respectivas representaciones constituyen más bien una materia informe, caótica, donde predomina un conflicto incesante en torno a

52 J. M. Werle, *Nietzsches Projekt «Philosophie des Lebens»*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, p. 87. Ya en *Homer's Wettkampf* toda capacidad individual solo puede desarrollarse plenamente a partir del enfrentamiento con el otro. H. Siemens, «Nietzsche's 'post-Nietzschean' political 'Wirkung'. The Rise of Agonistic Democratic Theory», en Renate Reschke, Marco Brusotti (eds.) «*Einige werden posthum geboren*». *Nietzsches Wirkungen*, Berlin: De Gruyter, 2012, pp. 393-407, p. 404.

53 *Jenseits von Gut und Böse*, § 225: «Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag: — versteht ihr diesen Gegensatz?». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, München: Carl Hanser Verlag, 1954, pp. 688-689. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 89.

54 En este mismo sentido, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 109: «Die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme; diese Ordnung und die ziemliche Dauer, welche durch sie bedingt ist, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen ermöglicht: die Bildung des Organischen. Der Gesamt- Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen». F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden. Band 2*, Carl Hanser Verlag, München, 1954, pp. 115-116. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 78.

su propio sentido, sólo controlable a posteriori por las síntesis racionales del conocimiento. Pero debemos recordar aquí la lección del perspectivismo nietzscheano: esas «síntesis» no son más que apariencias, construcciones discursivas dirigidas a regular de alguna manera esas tensiones; de allí proviene su propia finitud y precariedad. En última instancia, toda institución social se sostiene sobre esas máscaras y puede ser fácilmente demolida una vez que surgen nuevos «nombres, valoraciones, y efectos de verosimilitud»⁵⁵. Es el momento propiamente nihilista de la ontología nietzscheana, la instancia en la cual el interrogante en torno al ser sólo puede plantearse mediante una lucha en torno a su propio sentido.

En este punto, las lecturas perfeccionistas y liberales de Nietzsche —elaboradas por Conway y Ansell-Pearson respectivamente— han tendido sin embargo a soslayar esta dimensión de su pensamiento, ofreciendo una versión de su filosofía paradójicamente más cercana a los ideales de una *Bildungsbürgertum* con la cual el propio autor del *Zarathustra* se proponía romper. Para este tipo de interpretaciones, Nietzsche busca condenar o superar la experiencia de la modernidad política, en lugar de operar dentro de sus coordenadas semántico-conceptuales (muchas veces radicalizando sus propias implicancias). Desde el punto de vista del *Sattelzeit*, no puede dejar de subrayarse en cambio la dimensión moderna de su filosofía: la experiencia del antagonismo es reconocida no ya como un hecho social atribuible a diversas causas, sino como un dato esencial del ser de las cosas; concepción que aparecerá plasmada en la genealogía nietzscheana —determinada por la «lucha entre Judea y Roma», la «moral de los esclavos» frente a la «moral de los amos»— y al nivel de su epistemología en la cual prevalecerá la «lucha de las representaciones». La evolución de la *Kulturkritik* nietzscheana marchará también a la par de estas preocupaciones. De su etapa wagneriana el filósofo conservará el designio teórico de transformación radical a la vez que buscará alejarse de toda noción de retorno a una comunidad mítica o nacional originaria. El *agon* será así interpretado

55 *Die fröhliche Wissenschaft*, § 58: «Nur als Schaffende können wir vernichten! — Aber vergessen wir auch diess nicht: es genügt, neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue „Dinge« zu schaffen». Nietzsche, F. 1954 *Werke in drei Bänden. Band 2*. München: C. Hanser Verlag, pp. 77-78. Ver también F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, Berlin/New York: Paolo D'Iorio ed., basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, 1967, p. 53.

desde el punto de vista de la *hybris* moderna ya que en última instancia es la «lucha a muerte» con el Cristianismo la que exigirá superar la concepción clásica teorizada en *Homer's Wettkampf*. En este punto, el cenáculo literario constituirá para Nietzsche un modo de intervención en la esfera pública: inspirándose primero en el Edipo de Sófocles y luego en las polémicas del mundo cultural francés (Stendhal, Taine, Bourget), su reflexión en torno a la tarea de la crítica en el plano estético y político será el hilo conductor que le permitirá elaborar un concepto de antagonismo cultural en clave de nihilismo activo orientado a romper con los valores del mundo cristiano-burgués. Para llevar adelante esta lucha contra la despolitización cristiana, los argumentos del filósofo no se limitarán entonces a ninguna clase de mito bélico irracional o aristocrático sino que su caracterización del «filósofo del futuro» abreviará ampliamente en los rasgos de la crítica moderna: el cuestionamiento de la tradición y la defensa de la novedad, el juicio de valor, la autonomía radical de los criterios estéticos, todos ellos premisas esenciales del conflicto en el terreno de la cultura. Para el último Nietzsche, este era el horizonte de futuro al cual debía orientarse la potencia crítica de la filosofía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Ansell-Pearson, K.: *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*. Cambridge; Cambridge University Press, 1994.

Appel, F.: *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1999.

Aschheim, S. E.: *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1996.

Becker, E.: *Zeit der Revolution! - Revolution der Zeit?: Zeiterfahrungen in Deutschland in der Ära der Revolutionen 1789-1848/49*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 70-88.

Bergmann, P.: *Nietzsche, 'The Last Anti-Political German'*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Campioni, G.: *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004, pp. 284-289.

Conway, D. W.: *Nietzsche & the Political*. London: Routledge, 1997.

Conway, D. W.: *Nietzsche y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

Braatz, K.: *Friedrich Nietzsche - Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen*

Meinung. Berlin- Boston: De Gruyter, 1988, pp. 19-27.

Detwiler, B.: *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Dombowsky, D.: *Nietzsche's Machiavellian Politics*. London: Palgrave Macmillan, 2004.

Djuric, M.; Simon, J. (eds.): *Nietzsche und die philosophische Tradition Bande I*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.

Drochon, H.: *Nietzsches Great Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Elias, N.: *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

Gadamer, H. G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

Gentili, C.: *Nietzsche*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

Gentili, C.: «Nietzsche: político o apolítico?» en *Estudios Nietzsche* 12, 2012, pp. 105-116.

Guth, A.: «Nietzsches 'Neue Barbaren'» en H. Steffen (ed.) *Nietzsche Werk und Wirkungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974, pp. 19-28.

Himmelmann, B.: «Nietzsches Anthropologie des produktiven Antagonismus» en *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 7, 2018, pp. 3-16.

Koselleck, R.: «Einleitung» en Otto Brunner, Werner Konze, Reinhart Koselleck, (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bde. I*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972, pp. XVII-XVIII.

Koselleck: Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993.

Martí, U.: *Der Grosse Pöbel- und Sklavenaufstand: Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*. Stuttgart Metzler, 1993.

Marx, K.: *Artículos periodísticos*. Barcelona, Alba, 2013.

Moraleja, A., (ed.): *Nietzsche y la 'gran política'*. Madrid: Cuaderno Gris, 2001.

Navarrete, R.: «De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo» en *Estudios Nietzsche*, 15, 2015, pp. 83-96.

Niemi-Pynttäri, R.: «Agonism in the public sphere: Nietzsche, Arendt and Sloterdijk» en *Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás: Nietzsche-Symposion: «A tragédia születése» megjelenésének 140. évfordulója alkalmából*, 2012, pp. 47-57.

Nietzsche, F.: *Werke in drei Bänden. 1.* München: C. Hanser Verlag, 1954.

Nietzsche, F.: *Werke in drei Bänden. 2.* München: C. Hanser Verlag, 1954.

Nietzsche, F.: *Werke in drei Bänden. 3.* München: C. Hanser Verlag, 1954.

Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Barcelona: Ediciones Altaya, 1997.

Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral. Un escrito polémico.* Buenos Aires: Alianza Editorial, 2013.

Lemm, V.: *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo.* Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Pestalozzi, K.: «*Nietzsches Baudelaire – Rezeption*» en *Nietzsche-Studien* 7, 1978, pp. 158-178.

Richardson, J.: *Nietzsche's New Darwinism.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

Röttgers, K.: «Kritik» en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland. B. 3 H-M.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 651-675, p. 654.

Schuler, W.: *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste volkischer Weltanschauung.* Munster: Verlag Aschendorff, 1971.

Siemens, H.W.; Roodt, V. (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought.* Berlin: De Gruyter, 2008.

Siemens, H.: «Nietzsche's 'post-Nietzschean' political 'Wirkung'. The Rise of Agonistic Democratic Theory» en Renate Reschke, Marco Brusotti (eds.) *«Einige werden posthum geboren». Nietzsches Wirkungen.* Berlin: De Gruyter, 2012, pp. 393-407.

Simmel, V.: *Das Individuum und die Freiheit.* Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, pp. 41-47.

Strong, T. B.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration.* Berkeley: University of California Press, 1975.

Tongeren, P. v.: «Nietzsche als 'Über-politisher Denker'» en H. W. Siemens, V. Roodt eds. *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought.* Berlin-New York: de Gruyter, 2008, pp. 69-84.

MARTÍN RODRÍGUEZ BAIGORRIA, CONICET (UNQUI)

Líneas de investigación:

Historia de las Ideas, Hölderlin, Literatura de América y Europa

Publicaciones recientes:

- «Versiones de Rousseau: *Das Erdbeben in Chili* o el retorno a la naturaleza como palimpsesto literario». *Anuari de Filologia. Literatures Contemporànies*, n.º 8 (2018), 1-28.

- «Discurso entusiasta y subjetividad política moderna», *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, Vol. 12 (2018), 83-100.

Dirección electrónica: martin.rodriquezbaigorria@gmail.com