

*Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar*¹

MÓNICA B. CRAGNOLINI
Universidad de Buenos Aires

Habla...
Mas no escindas el No del Sí.
Paul Celan

RESUMEN

Las interpretaciones de la filosofía de Nietzsche en términos de un irracionalismo sin fuerza crítica o de un superracionalismo sin fuerza afirmadora, resultan formas de posiciones extremas (algo que Nietzsche rechazó expresamente en su concepto de «nihilismo decadente») que no tienen en cuenta la peculiar «tensión» que se produce entre el «sí» afirmador y el «no» crítico en este pensamiento. En este trabajo se destaca el carácter tensional de la filosofía nietzscheana desde diversos puntos de vista: la interpretación de la voluntad de poder como «razón imaginativa», la idea del «yo en tensión» en el concepto de *Zwischen*, la interpretación del instante en el pensamiento del eterno retorno.

PALABRAS CLAVE
NIETZSCHE-NIHILISMO

ABSTRACT

The interpretations of Nietzsche's philosophy in terms of an irrationalism without critical force or a superrationalism without affirmative force, become extreme positions (something that Nietzsche expressly rejected in his concept of «decadent nihilism») that do not take into consideration the peculiar «tension» between the affirmative «yes» and the critical «no» of this thought. In these paper, I will underline the tensional character of Nietzschean philosophy from several points of view: the interpretation of the will to power as «imaginative reason», the idea of the «self in tension» in the concept of *Zwischen*, and the interpretation of instant in the eternal recurrence.

KEYWORDS
NIETZSCHE-NIHILISM

¹ Este artículo representa una versión ampliada de mi ponencia al *IX Congreso Nacional de Filosofía*, La Plata, Argentina, oct. de 1997. Las *Actas* del mismo no han sido publicadas.

De las diversas formas de recepción del pensamiento de Nietzsche de los últimos años, una de las más difundidas es, sin lugar a dudas, aquella que convierte al mismo en un esteticismo aquiescente. En rasgos generales, Nietzsche es considerado, en esta interpretación, como el profeta del «sí» a todo lo que acontece: loas al mundo posmoderno de los *mass-media* y de la hipercomunicación; afirmación de las nuevas posibilidades que significan para el hombre la otrora homogeneizante publicidad y los resultados de la tecnociencia; búsqueda del carácter estético –más allá de toda «alienación»² de la vida en la gran urbe. Lo que «se da» resulta embellecido por un juicio omniafirmativo, que termina por no establecer distinción alguna entre lo que merece ser afirmado y lo que amerita rechazo y repugnancia. «Todo vale», afirmar todo: he aquí lo propio del asno de la cuarta parte de *Así habló Zarathustra*, capaz solamente del «Ia» que, más que traducir el amor a la vida en todos sus aspectos, traduce la incapacidad de pensamiento, el miedo al riesgo y la necesidad de las seguridades.

Esta interpretación de la filosofía nietzscheana como omniafirmación soslaya la importancia de la crítica, del mismo modo que, en otros momentos en la historia de la recepción de las ideas, lo que se hizo prevalecer del pensamiento de Nietzsche fue fundamentalmente ese aspecto crítico. Al detenerse en el filósofo crítico de la cultura, negador y destructor a ultranza de los sistemas metafísicos, morales y religiosos, se dejaron de lado, muchas veces, los aspectos afirmativos de su pensar, los mismos que resultan hiperbolizados en las interpretaciones indicadas anteriormente.

Sin lugar a dudas, ninguna de estas dos reducciones del pensamiento nietzscheano es deseable. En primer término, porque ambas representan formas de «detención» de la fuerza del pensamiento, ya sea en los aspectos afirmativos, ya sea en los aspectos negativos o críticos; y es conocido el «desagrado» de esta filosofía ante las posiciones «extremas», entendiéndose por tales las posturas de los decadentes, los que, al enfrentarse a un conflicto, no pueden generar otra actitud más que la detención en alguno de los extremos del mismo. Analizando las críticas de Nietzsche a los autores que considera decadentes, es posible observar cómo, frente a diversas temáticas, los mismos han optado por respuestas absolutizadoras, respuestas que implican filosofías «de estados finales» o de la enfermedad, como las caracterizadas en el prólogo a *La ciencia jovial*³. Respuestas absolutizadoras que suponen un cansancio de la voluntad de crear.

² Tal vez el concepto «alienación» ya no sea útil como herramienta metodológica cuando se acepta que no existe un «propio», un suelo fundamental y originario, sin embargo, la no existencia de un «propio» verdadero no significa que se deban desconocer los aspectos criticables de la existencia del hombre *massmediático* (como así tampoco los aspectos «posibilitadores»).

³ Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (en adelante, *KSA*), Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980, en este caso, *Die*

En segundo lugar, tal reducción no es deseable porque pareciera que la filosofía nietzscheana encuentra su fuerza, su impulso y su movimiento precisamente en esa *tensión* que se produce entre los aspectos negativos y positivos, en ese juego entre el «no» y el «sí» que permite que el pensar no se anquilese en catedrales de conceptos ni se pierda, en el otro extremo, en la pura inmediatez.

Filosofía de la tensión: el pensamiento, en esta perspectiva, es tarea constante, es fuerza que construye interpretaciones y las desarma y rearma según las circunstancias y las necesidades. Significa la posibilidad de generar «respuestas» para un presente que no puede ser aceptado «sin más», y para erradicar esa suerte de consideración «fatalista» del *amor fati* que termina por constituir la filosofía en un juego estéril sin capacidad crítica; pero significa también la posibilidad de dejar de lado esa otra reducción del pensar que lo transforma en un puro rechazo destructivo, incapaz de generar concepto afirmativo alguno. Analizar la propuesta nietzscheana desde el pensar tensionante permite asimismo comprender la posibilidad de otros modos de ser de la subjetividad, en la dirección de una «identidad» caracterizable como *Zwischen* (entre, «entridad»), y otra configuración de la temporalidad desde la noción de «instante» (*Augenblick*).

RAZÓN Y PENSAMIENTO: ¿MÁS ALLÁ DE LA ARGUMENTACIÓN?

Volver a la razón o repudiarla definitivamente: tal pareciera ser la encrucijada del pensamiento contemporáneo, pasado el debate modernidad-posmodernidad. Sin embargo, si lo que está en juego en la crítica a la racionalidad se relaciona con un modelo «histórico» determinado, los retornos nostálgicos o los repudios exacerbados no significan una nueva posibilidad sino «más de lo mismo»: o la vieja razón con todos sus defectos, o, en el extremo opuesto, «nada de razón». Si la crítica ataca a la razón por su pretensión de absoluta y ahistórica, el generar otra respuesta absoluta y ahistórica como la negación total de la misma supone un modo más de la impotencia de creación, una respuesta decadente. ¿No se podría plantear, frente a estas conclusiones absolutizadoras, la posibilidad de «otra forma de racionalidad», asumida como histórica y no absoluta? ¿No será acaso posible filosofar desde parámetros diferentes a los de la argumentación y de la demostración, modelos por excelencia de un determinado tipo de razón?

Parte de las críticas nietzscheanas al filosofar moderno y su operar racional tienden a señalar el carácter resolutorio y totalizador del mismo: el pensar se inquieta si no arriba a soluciones que se presenten como soluciones últimas o síntesis totalizantes, si no alcanza, para decirlo de manera breve, el funda-

fröhliche Wissenschaft (FW), "Vorrede zur zweiten Ausgabe", § 2, KSA 3, p. 348, tr. *La ciencia jovial. La Gaya Scienza*, tr. de J. Jara. Caracas: Monte Avila, 1990, p. 3.

mento. Frente a esta característica de la racionalidad moderna, se podría postular, como herramienta conceptual, la idea de un *pensar tensionante* que no concluya en soluciones últimas sino que deje las mismas en un estado de siempre abiertas y siempre provisionales. En esta medida, el pensamiento de Nietzsche, interpretado más allá o más acá de los extremos antes señalados –las visiones omniafirmativa y omnicrítica respectivamente– podría resultar, desde una visión perspectivística, una muestra de esta forma de pensar y, tal vez, la posibilidad de un nuevo tipo de racionalidad.

¿Se puede filosofar de manera distinta a los modos tradicionales de la argumentación, basados en el principio de razón suficiente, y buscadores de fundamentos? ¿Se puede filosofar «dando razones» que no impliquen remitirse a respuestas últimas? ¿Se puede filosofar sin la necesidad de «demostrar»? Ante estas preguntas, la respuesta más común pareciera ser la de la apuesta de la inmediatez: frente a la demostración, la intuición directa, no mediada, frente a la razón, las pasiones o la «vida sin más». Una apuesta por un extremo del conflicto.

Frente a este extremo, el pensamiento nietzscheano puede ser caracterizado como un modo de filosofar que intenta otros caminos diferentes al de la demostración, pero diversos también al de la inmediatez sin más⁴. El perspectivismo y el carácter ficcional del pensar conforman un tipo de filosofar diferente, como «pensar tensional». Este pensar puede ser «leído» en diversos aspectos de la filosofía nietzscheana que indicaremos en este trabajo: en la peculiar relación entre la afirmación y la negación en su obra; en el carácter «irresolutivo» de la *Wille zur Macht* entendida al modo de una «razón imaginativa» y, a partir de ésta, en la forma en que se pueden interpretar conceptos como el de «subjetividad» o el de «temporalidad» más allá de la mera destrucción «negativa» de los mismos.

SI Y NO EN TENSION

La tarea crítica de la filosofía nietzscheana (sus «no») es la más evidente, y la que da lugar a ese pensamiento de combate que implica el filosofar desde el martillo, con la consiguiente destrucción de los conceptos metafísico-morales. Destrucción que se perfila como tarea siempre inacabada, en virtud de las «sombras de Dios» que constantemente ocupan su lugar una vez muerto éste. Pero la destrucción es una tarea interminable no sólo porque «el hombre es un animal que venera»⁵ y necesita arrodillarse, para poder soportar la vida⁶, sino

⁴ Si «no hay hechos, sino sólo interpretaciones» a partir del operar de la voluntad de poder, la «inmediatez» no es posible.

⁵ *FW* § 346, *KSA* 3, pp. 579-581.

⁶ Por eso la imagen del espíritu decadente es la del camello, que se carga con los «deberes» y se arrodilla para que lo carguen. Véase *Also sprach Zarathustra (Za)*, «Von den drei

también porque el fin de la destrucción significaría el fin del pensamiento, la detención del poder negativo que desde la corrosión de todas las «verdades» alcanzadas permite que las mismas no se transformen en nuevos fundamentos o nuevas seguridades. En los distintos momentos en que Nietzsche asume esta tarea crítica, entendida como labor destructiva del *monotono-teísmo*⁷, de los grandes fundamentos, o bien como tarea genealógica, lo que importa no es la destrucción «desde dentro» de los sistemas, sino la crítica a partir de los efectos. Éste es un aspecto que debe ser tenido siempre en cuenta, porque desde allí se puede entender a qué se apunta con esta crítica. Si la misma se desarrollara «en el interior» de los sistemas, las armas destructivas tendrían que ser fundamentalmente argumentativas: un sistema se construye con argumentaciones y con ellas se refuta. Sin embargo, lo que determina la aceptación o rechazo de un sistema se relaciona con la voluntad de poder. Por ello, Nietzsche criticará los «efectos» de los argumentos y no los argumentos mismos –y cuando critique argumentos, lo hará de manera tal de dejar abierto siempre el camino a la contradicción, tal vez con el fin de mostrar que lo importante no se halla en la refutación, sino en otro ámbito. Criticar los efectos implica tener en cuenta qué es lo que los grandes sistemas han producido, más allá de las esterilidades de las argumentaciones y contrargumentaciones: cómo en torno a los fundamentos se ha organizado la política y la sociedad, cómo a partir de fundamentos y de grandes ideales se han asesinado y exterminado a razas y pueblos, cómo en nombre de razones morales se ha sometido a la violencia a individuos e ideas. Por ello, lo que se opone a la voluntad de verdad de los sabios que aspiran a tornar pensable lo que existe desde la construcción de redes-telarañas conceptuales en las que todo lo que «cae» queda paralizado, momificado y muerto, es la «voluntad de veracidad» (*Wahrhaftigkeit*) del hombre que se va al desierto sin sus dioses⁸. Se podría decir que ésta es la *Stimmung* propia del filósofo crítico, lo que implica comprender el conocimiento como lucha, y la crítica como «instrumento» del pensador⁹ para derrotar los viejos ideales. De allí el carácter de «máscara» atribuible a la misma: el «no», la crítica, no son, en ningún momento, «fondos» para el filósofo, no son fundamentos, sino sólo

Verwandlungen”, *KSA* 4, pp. 29-31, tr. *Así habló Zarathustra*, tr. A. Sánchez Pascual, ed. revisada. Barcelona: Alianza, 1997, pp. 53-55.

⁷ “*Monotono-Theismus*” es el término utilizado para caracterizar los sistemas metafísicos basados en un principio-*arkhé*. Véase *Götzen-Dämmerung*, *KSA* 6, p. 75.

⁸ Así como el camello (el hombre decadente) se transforma en león (espíritu libre) en el desierto (*Za*, “Von den drei Verwandlungen”, *KSA* 4, p.30), porque “En el desierto han habitado desde siempre los veraces (*die Wahrhaftigen*), los espíritus libres, como señores del desierto” (*Za*, *KSA* 4, “Von den berühmten Weise”, p. 133).

⁹ *Jenseits von Gut und Böse*, (*JGB*), *KSA* 5, § 210, p. 144.

posibilidades¹⁰. Por ello, si el intento apunta más a los efectos que a los elementos internos de los sistemas, el mantenimiento de la tensión del pensar se constituye en uno de los medios que impiden retornar a lo mismo que se critica: la detención en posiciones últimas.

Ahora bien, es sabido que Nietzsche señala que esta figura del espíritu libre crítico es una «figura de tránsito», y que debe «dar paso» a la del filósofo artista. En este sentido, se podría pensar, en primera instancia, en una dialéctica superadora de la negación: el «no» sería, en esta interpretación, el «medio» que permitiría luego la afirmación creadora. Que el «no» sea antecedente del «sí» («he dicho 'no' siempre para decir sí», indica Nietzsche) no tiene por qué significar que uno anularía al otro: por el contrario, lo que parece mostrar la filosofía nietzscheana en su ejercicio perspectivístico, es que el «no» y el «sí» se requieren mutuamente en una tensión que resulta insoluble e insuperable. La negación y la afirmación no son, entonces, instancias del pensamiento sucesivas, sino siempre presentes, y presentes en estado de tensión.

Si el «sí» o el «no» implicaran una afirmación total o una negación detenida, se retornaría a aquellas figuras del pensamiento que se consideran decadentes, esforzadas en dar respuestas últimas. Si el «sí» «superara» al «no», Nietzsche se encontraría dentro del mismo modelo de racionalidad que no sólo critica, sino que, además, intenta no afirmar reproductivamente. Si a la filosofía «negativa» sucediera, como su superación final, la filosofía «positiva», entonces sería adecuada la interpretación de este pensar como afirmación aquiescente de lo que es: el filosofar nietzscheano se transformaría en el sí del asno, que sólo sabe repetir «Ia» ante sus adoradores, y el *amor fati* sería la fórmula de aceptación de todo lo que se da sin posibilidad de transformación crítica alguna en virtud de su «detención» en el polo de la afirmación.

Es por ello que hablo de «tensiones del sí y del no», y en este sentido el perspectivismo, como ejercicio de un pensar interpretativo que evita tanto las detenciones últimas –lo que representaría una forma de nihilismo decadente– como las superaciones meramente refutativas, se presenta como una posibilidad diferente para el pensar.

VOLUNTAD DE PODER: TENSIONES DE LA UNIÓN Y DE LA DISGREGACIÓN

Desde una interpretación de la voluntad de poder como «razón imaginativa»¹¹ es posible considerar el aspecto tensional que tal voluntad comporta. Pensada

¹⁰ Parece obvio, pero no está de más aclarar que, en última instancia, nada es “fondo” en una filosofía que critica los fundamentos. Véase *JGB*, § 289, *KSA* 5, pp. 233-234, en el que aparece la figura del eremita que sabe que toda filosofía es “filosofía de primeros planos”, y que detrás de cada fondo hay un abismo.

¹¹ Para esta interpretación véase mi *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

como fuerza interpretativa, la *Wille zur Macht* implica tanto la necesidad de «logicización» del mundo como el aspecto de multiplicación de sentidos propio del perspectivismo, es decir, la estructuración relacionada con lo universal y lo permanente, el aspecto unitivo, y la posibilidad de lo múltiple junto con la capacidad desestructuradora o disgregadora. Criticando la visión meramente «logicizante» de la realidad, Nietzsche señala estos dos aspectos: la sola visión del cálculo (la búsqueda de la unidad) implicaría la imposibilidad de multiplicación de interpretaciones (disgregación). La unidad se relaciona con la necesidad de «logicización» del mundo¹²: La «realidad» reside en el retorno constante de cosas iguales, conocidas, aparentes, en su carácter logicizable¹³.

En tanto conocimiento y devenir se excluyen, el mundo del caos es informulable: el carácter operativo de la razón que introduce la forma, la idea, la ley, supone la ficción de los casos iguales, como modo de «preparar un mundo donde nuestra existencia sea posible»¹⁴. Este carácter de logicización propio de la voluntad de poder es el que ha sido absolutizado por los racionalismos, y Nietzsche señalaría que ya Sócrates, al hipertrofiar la razón, como modo de enfrentamiento con lo caótico del mundo instintivo, realizó la misma tarea. Lo que además tiene en cuenta la voluntad de poder, entendida según el modo de operar de una razón imaginativa, es la singularidad, la diferencia, aquello que en la mayoría de los sistemas filosóficos Nietzsche caracteriza como «el involuntario olvido del caso particular filosófico»¹⁵. Utilizo la expresión «razón imaginativa»¹⁶ porque con ella deseo hacer referencia a un

¹² Para una insistencia en el aspecto “logicizador” de la *Wille zur Macht* (insistencia derivable, en parte, de una línea de interpretación heideggeriana) véase M. Cacciari, *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, tr. R. Medina, rev. de J. Aricó. México: Siglo XXI Editores, 1982.

¹³ *Nachgelassene Fragmente (NF) 1885-1887*, 9 [106], KSA 12, p. 395. Véase también, en el mismo tomo, el fragmento 9 [91], p. 385: “La vida está fundada en la presuposición de una creencia en alguna cosa durable que retorna regularmente, en tanto más fuerte es la vida, tanto más necesario es que el mundo sea hecho *siendo*, por así decirlo. Logicización, racionalización, sistematización, en tanto expedientes de la vida”.

¹⁴ “Esa necesidad de formar conceptos, especies, formas, fines, leyes –‘un mundo de casos idénticos’– no se debe comprender en el sentido de que nosotros seríamos capaces de fijar un mundo verdadero; sino en tanto necesidad de preparar un mundo donde *nuestra existencia* sea posible, nosotros creamos de este modo un mundo calculable, simplificado, comprensible”. *NF 1885-1887*, 9 [144], KSA 12, p. 418.

¹⁵ *NF 1885-1887*, 9 [64], KSA 12, p. 370. En este fragmento se hace referencia a los filósofos que construyen sistemas como colecciones de argumentos, y Nietzsche destaca el aspecto “involuntario” del olvido filosófico del particular. Esta “involuntariedad”-en el sentido psicológico corriente- se basa en una *Wille zur Macht* débil, incapaz de aceptar la multiplicidad.

¹⁶ Caracterizo esta idea de “razón imaginativa” en *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.

modo de operar que en las teorías modernas de las facultades del espíritu se atribuye a la razón, por un lado, y a la imaginación, por el otro. En estas teorías, se considera como lo propio de la razón la posibilidad universalizadora, estructurante y esquematizadora, y como característica de la imaginación el poder de singularizar, recrear y re-estructurar.

En este concepto de voluntad de poder entendida al modo de una idea de razón imaginativa estarían presentes ese carácter estructurador-universalizador de lo real propio de la razón –que fija lo que es, «aferra» en el concepto (*begreifen, Begriff*)– pero a la vez y al mismo tiempo el aspecto «recolector» y singularizador de la imaginación, que puede multiplicar las perspectivas, y jugar con las posibilidades de lo que aún no es o de lo que es de infinitas formas y maneras. En la medida en que la búsqueda de lo universal por parte de la razón supone dejar de lado las singularidades (entendidas sólo como ejemplos o «casos» en camino a la abstracción y el concepto), y en tanto la imaginación multiplica perspectivas, recoge sentidos diversos, teniendo en cuenta precisamente las singularidades; lo característico de una idea de razón imaginativa sería la posibilidad de abarcar –sin síntesis, sino en estado de tensión constante– ambos aspectos: lo universal y lo singular, lo estructurado y lo desestructurado. Con esta noción de razón imaginativa es posible caracterizar el operar interpretativo y configurador de la realidad de la voluntad de poder, que, en dicha tarea, realiza un constante movimiento de aglutinación de fuerzas en torno a un centro –estructuración– y de dispersión de las mismas –desestructuración– para nuevas creaciones de sentidos. Esto es lo propio del perspectivismo: en la medida en que los modos de filosofar criticados por Nietzsche (el egipticismo filosófico, el *monotono-teísmo*) suponen la necesidad de afirmaciones últimas; la generación de perspectivas implica la posibilidad del cambio de las mismas, de acuerdo a las circunstancias y a su valor «al servicio de la vida». Esa necesidad de los nihilistas decadentes de «detenerse en los extremos» es una voluntad de aseguramiento de lo real, voluntad enmascarada en la idea de voluntad de verdad. El carácter provisional de las perspectivas implica, por el contrario, un modo de pensar que no busca seguridades últimas (fundamentos, puntos arquimédicos, puntos finales) sino que opera a partir de un continuo movimiento, que genera sentidos como modo de enfrentamiento con lo caótico, pero que recrea esos sentidos en una tarea continua de disgregación de los mismos.

Este doble aspecto de la voluntad de poder significa una tensión constante, ya que la interpretación no retorna a figuras últimas, sino que las figuras que genera están sometidas a una tarea de destrucción-disgregación. Pero aquí nuevamente destaco lo que señalaba anteriormente con respecto a la crítica y la afirmación: no se trata de construir sobre lo negado, sino de mantener en tensión ambos momentos, para que ninguno de los dos se constituya como ele-

mento último. Desde esta idea de voluntad de poder, nociones como la de «subjetividad» y temporalidad ameritan una nueva consideración.

EL YO «EN EXTENSIÓN»: LA NOCIÓN DE *ZWISCHEN*

Se suele señalar que, o bien en Nietzsche existe una mera destrucción de la noción de subjetividad¹⁷ –lo que implicaría un predominio de la negatividad– o bien, como contrapartida, una afirmación exultante del yo en la idea de *Übermensch*, es decir, una configuración de la noción de yo desde la afirmación total. Sin embargo, desde ese carácter de unidad-disgregación de la *Wille zur Macht*, el «yo» nietzscheano puede ser concebido como «entre» –*Zwischen*– de las fuerzas. Nietzsche piensa la idea de sujeto como ficción lógica necesaria para reunir momentáneamente las fuerzas, y elabora su propia concepción de la subjetividad desde la noción de *Selbst*, como sujeto múltiple. Pero este *Selbst* es una continua construcción-destrucción de figuras provisionarias de la identidad, como ficciones para la determinación de la mayor densidad de las fuerzas –que están en constante cambio– en una determinada circunstancia.

Desde la consideración de la voluntad de poder en ese operar de la razón imaginativa como fuerza interpretante, las ideas de «sujeto» y de «yo» son «errores útiles»¹⁸: «soñamos» sabiendo que lo hacemos, que la necesidad de un mundo formulable, logicizable, comprensible, nos obliga a la categoría de sujeto, como ficción lógica necesaria para reunir momentáneamente las fuerzas. La noción de *Selbst*¹⁹, contrapuesta a la de *Ich* cartesiano, permite pensar en la posibilidad de un sujeto múltiple, en el cual la ficción de la identidad es concebida como juego constante y provisorio de estructuración-desestructuración. «Yo», «alma», «sujeto», son algunos de los términos posibles para hacer referencia a la unificación temporaria de las diversas fuerzas, unificación que permite interpretar, y configurar sentidos. Este *sujeto múltiple* asume distintas formas posibles en la filosofía de Nietzsche, como figuras «provisorias» de lo que anteriormente se denominaba «identidad»: la del *Wanderer*, caminante sin meta última, la del «espíritu libre», aquel que

¹⁷ Por ejemplo, desde la idea de “cogito humillado”. Para una crítica de la misma véase mi artículo “La noción de identidad de Ricoeur: Crítica de una crítica”, en R. Walton, (comp.), *Estudios Fenomenológicos*, 13, (1995), pp. 296-303.

¹⁸ La expresión “error” indica en este contexto que, no existiendo la verdad, toda interpretación es un “error”. Pero los errores pueden ser “útiles”(al servicio de la vida) o “inútiles” (cuando no sirven a la vida, como las verdades metafísicas). Para un análisis de las nociones de verdad en Nietzsche véase J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1966.

¹⁹ Nietzsche establece la diferencia entre “*Selbst*” e “*Ich*” en *Za*, “Von den Verächtern des Leibes”, *KSA* 4, pp. 39-40.

rompe con los viejos dioses, la del «amigo», figura por excelencia del *Zwischen*²⁰.

Que se hable de «identidad» en Nietzsche puede parecer un despropósito. Allí está el mensajero de la multiplicidad, de la presencia constante de los varios yoes en uno mismo, de la fragmentación y de la diferencia. Allí está el hombre loco –sueño del sueño de Raskolnikov– abrazado al cuello del caballo; allí está el afásico observando tras sus gafas a los visitantes apabullados del Archivo; allí está el mudo y solitario Nietzsche, desmintiendo toda metáfora de la identidad, todo esfuerzo de captura en un nombre, en un esquema, en una idea cerrada. Sin embargo, la «identidad» de la que aquí se habla es la de la momentánea configuración de las fuerzas, la máscara provisoria de esa multiplicidad de fuerzas que es el hombre.

La noción de *Zwischen* configura la identidad en el entrecruzamiento: no el yo cerrado en sí mismo, sino el yo que es también los otros de sí mismo y del nos-otros. En el «entre» se cruzan las fuerzas propias-desapropiadas con las fuerzas de los otros-nosotros y de todo aquello que tradicionalmente se consideraba como exterioridad de una supuesta interioridad: el adentro y el afuera, el deseante y lo deseado, el actuante y lo actuado se entretajan en ese juego en el que es posible asumir que el yo no sólo se dice sino que también se constituye de maneras diversas y múltiples.

Esta noción de *Zwischen* tiene un fuerte cariz «desapropiador»: frente al sujeto moderno, que se apropia de la realidad en la consideración de la objetualidad como aquello que se halla en condición de «disponibilidad», esta idea implica la «inseguridad» de aquel que se conforma en el cruce con los otros, con las circunstancias, con el azar. Supone esa tensión de la imposibilidad de la detención en lo «interior» o en lo «exterior», en el «agente», o en el «paciente»; porque el «entre» pone en cuestión estas diferencias, o les da sólo un valor de «errores útiles» para la expresión de lo que acontece.

EL ULTRAHOMBRE NIETZSCHEANO ENTENDIDO DESDE LA IDEA DE *ZWISCHEN*

En la historia de la interpretación nietzscheana, se suele asociar la idea del «ultrahombre» con la de un hombre que se domina a sí mismo, que maneja sus fuerzas, dueño y señor de la realidad. Si éste fuera el matiz más propio del ultrahombre, no existiría mayor diferencia entre el sujeto moderno criticado

²⁰ A la figura del amigo como modo privilegiado del *Zwischen* dedico mi artículo «Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*», en *Líneas de Fuga. Gaceta Nietzscheana de creación*, 8 (1999), pp. 10-19. En este trabajo abordo otro de los aspectos de la «tensionalidad»: la cuestión de lo erótico.

por Nietzsche, que domina la realidad llevándola a ese escenario privilegiado que es su conciencia, y este otro sujeto que sustituiría la conciencia por la voluntad. El ultrahombre se convertiría en un sujeto que, en lugar de ejercer su dominio a través del abstracto conocimiento, lo haría a partir de una más concreta voluntad. De hecho, cuando se quiere señalar la relación entre Nietzsche y Schopenhauer, se suele indicar que la misma se halla representada por el factor volitivo: Schopenhauer habría introducido un concepto diferente al del abstracto hombre del idealismo, a partir de la idea de voluntad, y Nietzsche, en esa línea, habría intensificado este concepto en la noción de *Übermensch*. Sin embargo, y a pesar de las diferencias, el sujeto schopenhaueriano no difiere «metafísicamente» del sujeto cartesiano, en esta cuestión del dominio: lo que en uno es la conciencia, en el otro es la voluntad²¹.

La idea nietzscheana del ultrahombre, y del yo en general, significa algo bien distinto de esto: si pensamos al yo como la mayor densidad que adquieren las fuerzas en un momento dado, la noción de dominio se convierte en algo diferente. Si yo soy un «cruce» de fuerzas: las mías, las de los otros, las de la situación y la época, no soy el dominador de «mis» fuerzas. De ahí el carácter tensionante que tiene la idea de «dominio»: el yo no se puede constituir en el dominador de sus ideas y sus actos, ya que se torna «vulnerable» a las fuerzas de los otros y de lo otro. No hay cálculo seguro de fuerzas porque el azar, las contingencias y los otros impiden toda seguridad. Sin embargo, esta referencia al azar no significa, tampoco, un avance de la objetualidad por sobre la subjetividad, sino una suerte de tensión entre ambos elementos por la cual la «identidad» de este yo múltiple se constituye en la medida en que aprende a leerse a sí mismo en la realidad, descubriendo que se conforma *a través de o en ella misma*²².

Por otro lado, las constantes referencias nietzscheanas al tema de la fuerza y la casi inevitable equiparación de la voluntad de poder con la voluntad a nivel psicológico –a pesar de las previsiones del propio Nietzsche al respecto– suelen llevar a pensar al ultrahombre como el «dueño de sí mismo» en el sentido habitual del término. Ahora bien: ¿por qué entender al ultrahombre como el dominador de sí, el que se apodera de sus pasiones y conocimientos como si fueran un material moldeable, y no, por el contrario, como el que puede realizar justamente ese «dominio», porque abandona toda idea de dominio sobre un material? ¿Por qué no entender al ultrahombre como aquel que en lugar de

²¹ El § 16 de *JGB* señala esta relación “metafísica” entre el “yo pienso” y el “yo quiero”. Véase *KSA* 5, p. 29.

²² Es claro que en una concepción de la subjetividad como *Zwischen* no tienen demasiado sentido estas referencias a objetualidad, subjetividad, etc., y es necesario tener en cuenta que se las utiliza como “errores útiles” a los fines explicativos.

conformarse como un sujeto pleno de voluntad afirmadora dominante, es más bien un sujeto pleno de afirmación que abandona, precisamente, la idea de dominio?

Desde mi punto de vista, esta cuestión es el nudo de la interpretación del ultrahombre: si consideramos al mismo como «dueño» de su destino (lo que supone, según interpreto, dominio en el sentido de la subjetividad moderna) o si lo consideramos en otra actitud en relación al mismo, actitud que supone la experiencia de lo que podríamos denominar «abandono»²³. ¿Qué entiendo en este contexto por «abandono»? Una cierta disposición a enfrentarse a lo que acontece sin la constante pretensión impositiva de formas apriorísticas para desvelarlo, guiarlo o dominarlo, sino, por el contrario, con la convicción de que las formas surgen del juego mismo del acontecer, de que las fuerzas se configuran y generan sus propias arquitecturas en su manifestación misma. Desde este punto de vista, el destacar el carácter «creador» del ultrahombre no significaría una afirmación de libertad ilimitada y desenfrenada: si la configuración de la identidad se realiza en el «entre», la creación absoluta, el viejo ideal del creador auspiciado por los románticos y retomado por diversas corrientes de la poética contemporánea no es aplicable al ultrahombre²⁴, sino que tal vez deberíamos pensar en un concepto de creación que suponga un continuo ejercicio en el *entre* de la libertad y de la necesidad o el azar.

Es interesante notar que la referencia a la ilimitada libertad del ultrahombre suele desembocar en filosofías puramente destructivas: la libertad se ejerce en la actividad de desenmascaramiento pero, en virtud de su ilimitación, la libertad está incapacitada para detenerse en algún punto, y termina por no detenerse en ninguno, como el espíritu libre que aparece en la figura de la sombra errante en el *IV Zarathustra*. Podría decirse que esta exaltación de la libertad para hacer resaltar la diferencia concluye en su opuesto, en la mera exaltación de la homogeneidad de lo diferente, ya que todo diferente es tan diverso del otro que no existe posibilidad alguna de comparación, de acercamiento, de «entre». Al aislarse tan radicalmente «lo diferente» en sí mismo, se lo confina en la «mismidad» de lo diferente aislado, que no puede ser relacionado con nada, y que vale tanto como cualquier otra cosa. No parece apuntar el pensar de Nietzsche a la dispersión por la dispersión misma en lo fragmentario, porque

²³ La idea de «abandono» podría sugerir aquella aquiescencia fatalística indicada al comienzo del artículo. Sin embargo, téngase en cuenta que, frente a una aceptación de lo que se da como «ajenidad» que no depende de uno mismo, la noción de *Zwischen* supone constituirse *en, entre*, esa supuesta «ajenidad», y el ejercicio consiguiente de la tensionalidad del pensamiento, que impide, por la fuerza de la crítica, toda aquiescencia fatalística.

²⁴ C. Taylor, en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, tr. A. Lizón. Barcelona: Paidós, 1996, en pp. 441-155 sostiene esta interpretación «romántica» de Nietzsche.

esto supondría, en virtud de la incapacidad de elección por la igualación valorativa, la «resignación» con lo dado, la imposibilidad de toda crítica.

Otro aspecto de las interpretaciones del ultrahombre que se puede analizar es el referente a la temática del egoísmo. Sabido es que Nietzsche habla de un sano egoísmo, pero ¿en qué consiste el mismo si ya no estamos pensando al ultrahombre con los cánones de la subjetividad moderna? Las interpretaciones corrientes en este punto atraviesan una gran gama de matices, que van desde la concepción del superhombre como el lobo hobessiano hasta una más diluida versión del mismo en esa otra figura del *idiotes* tocquevilleano –justamente el último hombre para Nietzsche²⁵.

Sin embargo, frente a todo egoísmo entendido en el sentido habitual, el sano egoísmo del ultrahombre nos lo presenta, paradójicamente, como el detentor de «la virtud que se da». Considero que esa posibilidad se torna entendible desde la configuración de una forma de subjetividad en la que el «dominio» no es –como pareciera serlo en la subjetividad moderna– el elemento fundamental. Por el contrario, tal vez el ultrahombre debería ser caracterizado desde la «desapropiación»: frente a la voluntad «dominadora» del mundo en la conversión del mismo en objetualidad, el ultrahombre configura lo real –y su propia identidad– en el *entre*: nunca es el yo aislado de la modernidad frente a un mundo «disponible», sino que siempre está conformado desde el nos-otros. En esa consideración del *Selbst* nietzscheano como sujeto múltiple no está presente la idea de una reproducción de figuras más o menos diversas del mismo yo, sino el reconocimiento de que somos muchos porque somos con los otros, y con las circunstancias. El yo múltiple no es entonces el resultado de un proceso sumativo o reproductivo de las figuras yoicas de la modernidad, sino algo bien distinto: ultrahombre. Entender la subjetividad como *Zwischen* significa abandonar toda idea de una identidad fija o sustante, sea entendida como unidad, sea entendida como multiplicidad.

TENSIONES DE LA TEMPORALIDAD: EL INSTANTE

Del mismo modo, la noción de temporalidad es una muestra de la tensión que impide la detención última: la idea de «instante» no supone una mera afirmación de lo que «fluye» frente a lo estatizado –por ejemplo, en el pasado– sino una configuración del tiempo en el sentido de un cruce o confluencia de temporalidades: en el instante está presente el pasado que, como negado, con-

²⁵ Para la caracterización del *idiotés* tocquevilleano en la línea del último hombre, y para una caracterización del ultrahombre como “dación de sí”, véase Cacciari, M., *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, tr. y postfacio de M. Cragolini. Buenos Aires: Eudeba, 1999, caps. V y VI.

tinúa actuando en tensión con la afirmación del futuro. Lo que afirma el instante es la ficción del eterno retorno: si todo retornara²⁶, el hombre podría asumir diversas actitudes, pero entre ellas existen dos que se constituyen como paradigmáticas: rechazar todo, cayendo nuevamente en el nihilismo del sinsentido, o afirmar el *instante* para que retorne como querido. La afirmación del presente y del azar es lo propio del dionisismo del *amor fati*, manifestado en la expresión «¿Era esto la vida? ¡Vuelva otra vez!». Lo que brinda el *amor fati* es la posibilidad de devolver al hombre algo de lo que extravió de sí – el instante, lo terreno, el azar, el devenir– en la veneración de grandes ideales ante los cuales arrodillarse.

Junto a este carácter de «idea anti-metafísica» del eterno retorno se halla su aspecto de «antidogma por excelencia», y su «realización», más allá de lo argumentativo, en el ámbito de la decisión²⁷. Además de la revalorización del presente negado por las religiones y la metafísica, el acto de la voluntad de poder que afirma el instante implica la ruptura con el esquema religioso-metafísico del «dogma». Pero Nietzsche presenta la idea del eterno retorno como «nueva fe» o «quinto evangelio». ¿No es precisamente esta idea la imposibilidad misma del dogma, la parodia (como esa otra gran parodia que es la «fiesta del asno»)²⁸ de toda posibilidad dogmática?

El eterno retorno, considerado como «hipótesis» de la acción («vive *como si* este instante fuera a repetirse») se presenta con una peculiar ambigüedad: para que se «cumpla» como tal, es necesario que niegue su propio contenido, el retorno de *lo mismo*. En el momento de la decisión, el hombre –ultrahombre– que decide decir «sí» al instante siguiendo la consigna de que es mejor vivirlo bien porque ha de retornar, hace estallar su propia hipótesis, reduciendo a añicos la idea misma que lo impulsa a actuar. Porque lo que lo mueve a la afirmación es la idea de la repetición («si este instante ha de volver, debería vivirlo de la mejor manera posible»), pero en el momento en que decide afirmar el instante, «destruye» su propia máxima del actuar: si algo retornara, ya no retornaría como «lo mismo», sino como lo diferente, porque el instante ha sido transformado en tanto querido. «Si retornara» retornaría cambiado: la decisión permite la modalización de lo acontecido y de lo que acontece.

²⁶ FW, KSA 3, § 341, p. 570, tr. cit. p. 200. Para un análisis de este párrafo, véase J. Salaquarda, "Der Ungeheure Augenblick", *Nietzsche-Studien*, 18 (1989), pp. 317-337.

²⁷ La decisión es la que dice "Alto, enano, o tú o yo", o la que permite que el pastor muerda la cabeza de la serpiente. Véase *Za*, KSA 4, pp. 199 y 202 respectivamente.

²⁸ La fiesta del asno puede ser considerada una "parodia" de la antigua fe, más que una recaída en la misma. Quien la puede interpretar como parodia es justamente quien puede asumir el valor de la risa que destruye los grandes ideales, algo que los "hombres superiores" son incapaces de hacer, y que sólo el hombre más feo llega a captar.

El eterno retorno es, entonces, una decisión; no es una «idea» que se lee: es una hipótesis paradójica, en la que la afirmación es la negación del «contenido» de lo que se afirma. De allí el carácter de «anti-dogma»²⁹ antes indicado, y la gran parodia, de presentar como «quinto evangelio» o «libro sagrado» a la idea que se burla hasta el cansancio de toda posibilidad de conversión en dogma de su propia creencia, y lo hace precisamente, convirtiendo en posible antidogma aquello que se podría tomar como «consigna para la vida»: la idea del eterno retorno. Con esto, se mantiene en tensión la fuerza de un pensamiento que no puede asentarse en ninguna seguridad última.

Por otro lado, la noción del eterno retorno, como rechazo de la idea de «tiempo lineal» a favor de una circularidad sin comienzo ni fin, pone en jaque la noción de «progreso» propia de la modernidad. Por esto, el «hombre» capaz de asumir esta idea mediante el amor fati es «lo diferente con respecto al hombre habido hasta ahora», es decir, «ultrahombre». El *Übermensch* es el hombre que mantiene en tensión necesidad y azar, ya que las fuerzas actuantes en cada momento lo hacen en virtud de sus condiciones de aparición pero, a la vez, su actuar es azaroso, ya que ningún dios determina un fin o un estado al que todo tienda. El hombre de la necesidad y del azar «en tensión» no es el hombre representativo de las metafísicas bipolares que excluyen el devenir, sino el que puede asumir el instante, ese efímero fluir detestado por toda la filosofía de la permanencia y de lo trascendente.

El *amor fati*, *Stimmung* posible a partir del eterno retorno, no es entonces la mera afirmación de lo que se da sin más sino una forma de relación con el presente en la que es posible afirmar la vida solamente en la medida en que la negación impide constantemente lo que podría constituirse como forma de apología de lo existente sin más.

TENSIÓN Y BROMA

Esta idea de filosofía de la tensión implica retomar, en parte, algunas de las consideraciones del *Parménides* platónico, obra que, al decir de Vitiello, en su «resistencia» a los modos tradicionales del pensar metafísico occidental³⁰, es un «cuerpo extraño» en la tradición filosófica. Tanto es así que se la ha interpretado como «broma». En esa obra, queda planteada una «apuesta» para el

²⁹ «Antidogma» en el sentido de que, frente al carácter de afirmación «innegable» de los dogmas, se podría señalar que la idea del eterno retorno «se afirma» cuando «se niega».

³⁰ En «Racionalidad hermenéutica y topología de la historia», V. Vitiello desarrolla la idea del pensar «ambivalente» desde Freud, e indica este aspecto señalado en el *Parménides*. Véase en G. Vattimo, (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, tr. S. Perea Latorre. Colombia: Norma, 1994, pp. 211-244.

pensar, la misma que muchas veces ha sido considerada como sofistería: en el seno mismo del lógos, instaura la paradoja y el sinsentido. Desde la posible «conclusión» del diálogo³¹ se vislumbran algunos de los caracteres de esta filosofía de la tensión, en la que la afirmación y la negación no se presentan como estados últimos, sino «oscilantes». El pensar tensional deconstruye la metafísica tradicional en la medida en que pone en jaque al principio-*arkhé*: no puede existir restitución del movimiento del pensar a un centro fundante que lo retenga y justifique sino que la oscilación es la «ley» del movimiento. En esa oscilación, sin embargo, existen «provisorios» puntos de unidad, necesarios para la formación de perspectivas.

Tal vez esta «broma» de mostrar la ambivalencia del lógos que está en constante tensión pueda ser asumida desde aquella otra «seriedad» que Nietzsche destaca como opuesta a la de los doctos momificadores de los conceptos: la del niño que, al jugar, crea mundos y proyecta caminos. En este caso, caminos para una nueva forma de pensar.

Mónica B. Cragolini es profesora de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Directora de la revista *Perspectivas Nietzscheanas*, la mayor parte de su investigación gira en torno a Nietzsche. Entre sus publicaciones más recientes: *Nietzsche, camino y demora* (Buenos Aires: Eudeba, 1998), con G. Kaminski, (ed.), *Nietzsche actual e inactual* (Buenos Aires: Eudeba, 1996).

Dirección postal: Caracas, 25 / PB «H» / 1406 Buenos Aires (Argentina)

³¹ “Según parece, ya lo Uno sea o ya no sea, él y las demás cosas, tanto en relación consigo mismas como en su relación mutua, desde todos los puntos de vista posibles, son todo y no son nada, parecen todo y no parecen nada” Platón, *Parménides*, 166 c.