

LA MUJER EN NIETZSCHE: EL CÁNTARO DE LAS DANAIDES

The woman in Nietzsche: the jug of the Danaides

Mónica B. Cragnolini

Universidad de Buenos Aires, Argentina – CONICET

RESUMEN: Partiendo de la imagen del «cántaro de las Danaides» con el que Nietzsche se refiere a la mujer en uno de sus *Fragments Postumos* de 1888, analizaré a partir de esta idea (la falta de fondo de la mujer) la cuestión de lo femenino en su obra. Me detendré en cuestiones como «lo eterno femenino», la seriedad, la verdad, la risa. Al final, haré alusión a algunas de las feministas que se consideraron cercanas a Nietzsche en los fines del siglo XIX y comienzos del XX, y a algunas feministas del siglo XXI.

Palabras clave: eterno femenino – feministas – Danaides

ABSTRACT: Starting from the image of the «jug of the Danaides» with which Nietzsche refers to women in one of his *Posthumous Fragments* of 1888, I will analyze from this idea (the lack of foundation of women) the question of the feminine in his work. I will focus on issues such as «the eternal feminine», seriousness, truth, laughter. At the end, I will allude to some of the feminists who were considered close to Nietzsche in the late 19th and early 20th centuries, and some 21st century feminists.

Keywords: eternal feminine – feminists – Danaides

La mitología griega relata la condena de las cuarenta y nueve hermanas de Hipermnestra, hijas todas del rey Dánao, que deben llevar agua en canastos de mimbre, o ánforas sin fondo, como castigo en el Tártaro. Una y otra vez deben regresar a la fuente de agua porque al llegar a destino se quedan sin una gota.¹ Nietzsche retoma, en uno de sus *Fragmentos Póstumos*, esta imagen para referirse al tema de la mujer:² «Se considera profunda a la mujer – ¿por qué? Porque en ella jamás se llega al fondo. Pero la mujer no tiene fondo (*Grund*) alguno: es el cántaro de las Danaides».³

Como un tema habitual en referencia al pensamiento nietzscheano es la atribución de «misoginia» a diversos aspectos de su obra,⁴ intentaré mostrar, siguiendo la idea presente en la falta de fondo (o de fundamento), una posible interpretación sobre el lugar de la cuestión de la mujer o lo «femenino» en su obra. En esta idea de «posible interpretación» quiero indicar una pauta metódica del modo en que desarrollaré la problemática. Partiendo de ciertas

1 La condena de las Danaides se vincula con una rencilla familiar entre su padre Dánao y el hermano de este, Egipto. Ya se pelearon antes de nacer en el canal del parto, y por eso terminaron matando a su madre en su nacimiento. Dánao tuvo cincuenta hijas y Egipto cincuenta hijos varones. Dánao se convirtió en rey de Argos, y su hermano le propuso el casamiento entre sus hijos e hijas. Dánao accedió, pero pidiendo a sus hijas que mataran a sus esposos la noche de bodas. Por eso fueron castigadas con el traslado de agua en un cántaro sin fondo, con excepción de Hipermnestra, quien no cometió el asesinato de su cónyuge, como indicaba el mandato paterno.

2 Nietzsche también se refiere al «tonel de las Danaides» en UB II, HL § 9, *KSA I*, 318, y con la misma la idea en *NF Sommer-Herbst 1873*, 29 [52], *KSA 7*, 649, *FP I*, 504, refiriéndose a la noción de E. von Hartmann del proceso del mundo, que no podría tener una duración infinita ni hacia atrás, ni hacia adelante, porque semejaría el trabajo de las Danaides. En *NF März 1875*, 3 [69] *KSA 8*, 34, *FP II*, remite al tonel de las Danaides para hacer referencia al continuo rehacer de los individuos en la cadena de la historia.

3 *NF Frühjahr 1888*, 15 [118], *KSA 13*, 477, *FP IV*, 668.

4 La posición del Nietzsche antifeminista la defiende, *i. a.*, O. Schutte (1984, 175 ss), señalando que Nietzsche tiene una idea positiva de lo sexual y la procreación en su metafísica de la vida, y no diferencia «masculino y femenino» en ese contexto, y sin embargo, en su caracterización de la mujer de su época, señala de qué manera la «psicología de la dominación» coloca a las mujeres en un lugar de inferioridad; mientras que quienes sostienen una posible aproximación al feminismo, como C. Dieth (1996) lo hacen ya sea desde un reconocimiento del modo en que las primeras feministas retomaron aspectos del pensamiento de Nietzsche, sobre todo en lo relativo a los temas sexuales, o quienes siguen la línea de interpretación derridiana en *Eperons*, como (*i. a.*) E. Parens (1989), G. Omiston (1984) y R. Diprose (1993). D. Farrell Krell (1986) plantea que la escritura de Nietzsche es «femenina». C. Koelb (1986) sostiene la hipótesis de la «envidia de la castración» en Nietzsche: figuras como el filósofo artista, el creador, son mujeres, que experimentan la ausencia del falo como deseo. Por su parte, C. Picart (1999) realiza un enfoque genealógico del problema de lo femenino en Nietzsche, en lugar de detenerse en algunos textos en particular, e investiga qué significa la misoginia nietzscheana para sus tesis políticas. En relación a las tesis de Koelb, C. Picart sostiene la «envidia de la matriz» en Nietzsche, y muestra de qué manera el cambio nietzscheano en las ideas políticas implica también un cambio en sus figuras femeninas asociadas a esos temas. Ya había sostenido con anterioridad la envidia de la matriz en Nietzsche K. Ansell-Pearson (1993, 41). Sobre otras líneas interpretativas, véase también K. Oliver-M. Pearsall (1998).

premisas interpretativas de la obra de Nietzsche, ubicaré en dicho contexto hermenéutico una serie de referencias y alusiones a la mujer.⁵ Esto no implica negar que, desde otro contexto de interpretación, esas mismas referencias pueden ser leídas en otra dirección. Pero considero que el valor de una filosofía se halla en aquello que nos permite seguir pensando en la época actual, y el carácter de «intempestividad» del pensamiento nietzscheano es, en ese sentido, innegable. Me interesa plantear, entonces, qué nos permite pensar Nietzsche, en el siglo XXI, con respecto a la problemática de la mujer. Exponiendo las formas en que el «hombre póstumo» trata con otros hombres, y el modo en que no llega a ser comprendido, Nietzsche señala que «solo después de la muerte accederemos a *nuestra* vida y estaremos vivos, ¡ah! ¡muy vivos! ¡nosotros, hombres póstumos!»⁶ Esa vitalidad de Nietzsche «después de muerto» la patentizan las diversas problemáticas que en el siglo XX y en lo que va del siglo XXI remiten, de una manera u otra, a su pensamiento que, justamente por estar «fuera de la medida del tiempo» (*Unzeitgemäss*) es que puede ser, al mismo tiempo, actual e inactual. Esa «supervivencia» de la filosofía nietzscheana es lo que nos permite seguir pensando: cuando se rechazan, en nombre de un cierto «purismo nietzscheano» aquellas formas de pensar que, inspirándose en sus ideas, generan líneas diversas para seguir transitando en esta tarea del pensamiento, creo que se convierte a la propia filosofía nietzscheana en «mímica de sepulturero».

Finalmente, y teniendo en cuenta este carácter de «póstumo», haré alusión a algunas de las feministas que se sintieron cercanas a Nietzsche en los fines del siglo XIX y comienzos del XX, y a otras feministas, de los siglos XX y XXI. Puede parecer raro que siendo Nietzsche un crítico de los movimientos feministas, algunas de las promotoras de dichos movimientos hayan encontrado en su obra elementos para un planteamiento cercano a sus demandas reivindicativas de la mujer, sin embargo, ello pareciera mostrar que «algo» en el pensamiento nietzscheano sentían próximo a dichas demandas.

5 En esas premisas interpretativas parto de la idea de Nietzsche como crítico al carácter árkico de la metafísica, carácter que se resume en la idea de «Dios», y su propuesta de un pensamiento que opera con ficciones como errores útiles para la vida. Véase M. B. Cragolini (1998). Además, considero que el pensamiento nietzscheano implica una «filosofía de la tensión» en la que es posible interpretar varias de esas ficciones (eterno retorno, voluntad de poder, ultrahombre) en términos de «entre», término que alude a una posición que critica los binarismos oposicionales, pero indica, al mismo tiempo, que «nos movemos» en el ámbito de dichos binarismos para poder pensar (véase Cragolini 2006).

6 *FW* 365, *KSA* 3, 614, *OC III*, 881.

I. LO ETERNO FEMENINO

El primer punto que analizaré, para comprender el lugar de la mujer en la obra de Nietzsche, es la cuestión de «lo eterno femenino» (*Das Ewig-Weibliche*), tema que es abordado -o simplemente mencionado- repetidas veces en sus textos, lo cual parece significar que era un tópico preocupante para él. La referencia más directa es a Goethe, al Coro Místico del final del *Fausto*, que Nietzsche parafrasea en el capítulo «De las islas bienaventuradas» en *Así habló Zaratustra*. Señala el Coro goethiano: «Todo lo perecedero no es más que símbolo [...] lo Eterno-femenino nos atrae a lo alto.»⁷ Y Nietzsche indica: «Todo lo imperecedero –es sólo un símbolo. Y los poetas mienten demasiado.»⁸

En este sentido, todo lo «imperecedero» es lo que se halla contenido en la idea de Dios como nombre para aquello que ocupe el lugar de fundamento último en un sistema de pensamiento o de creencias. La «historia de un error» que se narra en *Crepúsculo de los ídolos*, además de ser un excelente epítome de la historia de la metafísica, patentiza el modo en que los sistemas filosóficos se articulan en torno a una idea fundacional (se la llame Dios, idea, sujeto) y cómo esa idea se va «desmoronando» en la medida en que va perdiendo fuerza de convicción.⁹ Por ello, su «eliminación» deviene del proceso mismo por el cual la idea se torna innecesaria, ya que a nada obliga. En este sentido, al plantear que ahora lo imperecedero es símbolo, se está aludiendo, de algún modo, a este proceso de desmoronamiento de la idea: durante siglos, el existente humano conformó sus sistemas de pensamiento o de creencias en torno a un fundamento árkhico,¹⁰ dicho fundamento es del orden de lo inmutable (lo que Nietzsche resume en la idea de *Monotono-*

7 J. W. Goethe (1977, II, 351): «Chorus Mysticus: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis Das Unzulängliche, Hier wird's Ereignis; Das Unbeschreibliche, Hier ist's getan; Das Ewigweibliche Zieht uns hinan». Traduce M. Vedda en Goethe (2015, 588-589): «Todo lo pasajero es solo una parábola, lo inalcanzable se vuelve aquí acontecimiento, lo indescriptible aquí es realizado, lo Eterno-femenino nos atrae hacia lo alto».

8 *Za*, «De las islas bienaventuradas», *KSA 4*, 110, *OC IV*, 110. En «De los poetas» *OC IV*, 148 ss., se recuerda esta expresión, y Zaratustra explica que los poetas mienten demasiado porque se creen escuchas y ventrílocuos de la voz del ser, y consideran que lo que cuentan las viejecillas en las tardes trata de «lo eterno femenino».

9 *GD*, *KSA 6*, 80-81, *CI OC IV* 634-635. Es interesante recordar que en el punto 2 se alude al «devenir cristiano» de la Idea, y se señala: «(Progreso de la Idea: ésta se hace más sutil, más insidiosa, más inaprensible, – se hace mujer, se hace cristiana...)». Este «hacerse inaprensible» de la idea se vincula con el efecto a distancia, del que hablaremos más adelante, que constituye para Nietzsche una de las muestras de la inteligencia femenina.

10 Recordemos que la idea de *arkhé* como fundamento, origen y causa, se une a la noción de mando o gobierno a partir de la filosofía aristotélica, y entonces se comprende por qué razón lo fundacional es también principio de orden y gobierno. Al respecto, véase R. Schürmann (1982). En este sentido, Nietzsche señala en «la historia de un error» de qué manera ese principio fundacional (Dios, la idea) que comienza siendo un principio fuerte, con poder de obligación, va perdiendo dicho poder.

Theismus)¹¹, y por lo tanto todo lo que perece, deviene, muta, es solamente figura o ejemplo de algo superior, hacia lo cual tiende. Lo «eterno femenino» es parte de aquello hacia lo cual se tiende, lo imperecedero, de allí la ironía de indicar que, ahora, lo imperecedero es símbolo.¹²

La cuestión de lo eterno femenino se vincula con toda la tradición del estilnovismo italiano y el lugar asignado a la mujer en esa perspectiva. En este sentido, la amada Beatrice, cuyos ojos buscados por Dante se elevan a lo divino, representa la figura de lo eterno femenino que permite ese pasaje de lo material a lo que se halla “más allá”. Como se indica en la *Divina Comedia*: «Beatrice in suso, e io in lei guardava».¹³ «Beatriz miraba al cielo, y yo la miraba a ella», expresión que Nietzsche suele citar como «*Ella guardava suso, ed io in lei*».¹⁴

En *Aurora* Nietzsche se refiere a Goethe y esta idea de lo eterno femenino, indicando:

pues nosotros somos artistas–; en una palabra, hostiles a todo el *femeninismus* europeo (o idealismo, si se prefiere), [dem ganzen europäischen Femininismus (oder Idealismus, wenn man’s lieber hört)] que perpetuamente «atrae hacia lo alto», y de ese modo perpetuamente «se viene abajo».¹⁵

Por un lado, se señala algo similar a lo indicado en la «historia de un error»: lo que atrae hacia lo alto, la Idea, lo imperecedero, «se viene abajo»¹⁶, se derrumba, ya que es una ficción no asumida como tal, sino postulada como «verdad» para resguardar el funcionamiento del sistema metafísico-moral. Por otro lado, en lugar de usar el término «Feminismus», la ironía de “Femeninismus” implica una exacerbación de lo “femenino” unido al sufijo “ismo” del movimiento feminista, contra el cual Nietzsche dirige varias invectivas.¹⁷ Es necesario

11 El neologismo «Monono-Theismus» aparece en *GD*, «Die Vernunft in der Philosophie», § 1, *KSA 6*, 75, *OC IV*, 631.

12 En este punto es posible advertir la forma en que la filosofía del martillo se vincula con la tradición metafísica: los grandes valores y los ideales morales son para esta filosofía símbolos-síntomas de la enfermedad del resentimiento, del ideal ascético exacerbado, del miedo al devenir.

13 Dante (2013, 720) “Paradiso”, Canto II, 22. La cita correcta es: “*Beatrice in suso, e io in lei guardava*” (“Beatrice miraba al cielo, y yo la miraba a ella”).

14 *JGB* § 236, *KSA 5*, 173, *NF Sommer-Herbst 1882*, 3 [1] 313, *KSA 10*, 91.

15 *M*, “Vorrede”, § 4, *KSA 3*, 16, *OC III* 488.

16 También de lo eterno femenino, pensado como imperecedero, señala Nietzsche repetidas veces que “nos arrastra hacia abajo”, como acabamos de ver en *M*. Véase *MaM II*, “Vorrede” § 3, *KSA 2*, 373, *OC II*, 277: “Cave musicam” sigue siendo mi consejo hoy para todos los que son lo suficientemente hombres para mantener la limpieza en asuntos del espíritu; esa música enerva, ablanda, feminiza, su “eternamente femenino” nos arrastra hacia abajo ¡hacia abajo!”.

17 Nietzsche suele utilizar neologismos que ironizan con respecto a algún aspecto de la filosofía o los sistemas religiosos que critica, mediante este recurso hiperbolizante o exacerbante del concepto en cuestión. Otro ejemplo de esto es el término “*Ipsissimosität*” que en el § 207 de *JGB*, *KSA 5*, 134, hace referencia a la subjetividad en una exacerbación del carácter “*ipse*” (sí mismo) del sujeto.

recordar la molestia que le causaban todos los “ismos”: historicismo, socialismo, y tantos otros. El sufijo “ismo” implica una idea que se torna movimiento social, doctrina, y con ello se institucionaliza, con todas las cuestiones de resentimiento presentes en los procesos institucionalizadores, que pretenden uniformar las diferencias. Un buen ejemplo de esto es la prédica del Jesús histórico, convertido por San Pablo en movimiento e institución eclesiástica, el cristianismo, tal como se señala en *El Anticristo*.¹⁸ Tal vez por ello el “mendigo voluntario” de la cuarta parte del *Zarathustra* sea uno de los hombres superiores que, luego de la noticia de la muerte de Dios, van a buscar al profeta persa, quien lo encuentra hablando a las vacas.¹⁹ El mendigo es descrito como “Un hombre pacífico y predicador de la montaña desde cuyos ojos predicaba la bondad misma”.²⁰ Y lo que evidencia en su diálogo con Zarathustra es que él solamente había enseñado una forma de vida, que a su vez había logrado entender a partir de los animales: aprender a rumiar y contentarse con estar al sol como las vacas, las que no tienen pensamientos pesados como los humanos. En este sentido, y tal como lo explicita en el *Anticristo*, el organizador de esa práctica de vida en una institución ha sido Pablo, por ello el único cristiano fue el que murió en la cruz,²¹ lo que aconteció luego es “platonismo para el pueblo”²² construido por la teología. Al ser platonismo para el pueblo, se pretende lograr una universalización y uniformización de una práctica de vida, como la que predicó Buda, por ejemplo, que tuvo valor para un determinado momento de la historia de un pueblo y de una cultura, pero no para toda época. Ese es el defecto que Nietzsche encuentra en todos los “ismos” que uniformizan y quieren tornar universales y eternas ciertas ideas que tienen su valor en determinadas circunstancias y contextos históricos, y de allí su crítica a las formas de pensamiento u organización social con pretensiones de valores imperecederos.

Señalé anteriormente que el estilnovismo, alentador de la idea de “lo eterno femenino” parte de Dante²³, y Nietzsche se refiere varias veces al poeta

18 *A*, § 24, *KSA* 6, 191- 193. En este párrafo se menciona el “cristianismo de Pablo”, que luego se opondrá a la doctrina del “alegre mensajero” (§ 35, *KSA* 6, 207) que fue Jesús. Al respecto, véase Cacciari (2002).

19 *Za*, *KSA* 4, 333-337, *OC IV*, 238-241.

20 *OC IV*, 239.

21 *A*, § 35, *KSA* 6, 207.

22 M. Cacciari (2002, 17) destaca la diferencia nietzscheana entre el cristianismo (cuyo único representante sería Jesús), y la cristiandad, aquella construcción de San Pablo, los teólogos y la iglesia.

23 Sobre el estilnovismo, véanse las bellas páginas de G. Agamben en *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977, especialmente en su cuarta parte, “La parola e il fantasma”. Si bien no desarrolla la idea de lo “eterno femenino” que aquí nos interesa, muestra de qué manera las teorías médicas sobre los humores y las teorías pneumáticas confluyen para poder pensar la cuestión de la amada para el melancólico, y ese modo en que la mujer se convierte en lo inalcanzable.

en relación a la *Divina Comedia* y sus temas en su obra.²⁴ En *Más allá del bien y del mal* retoma, con la ya indicada diferencia en la redacción, la expresión de la *Divina Comedia*, para aproximar a Dante y Goethe en la tradición de lo eterno femenino, y contraponer la idea de lo eterno-masculino²⁵, sintagma que aparece en diversas partes de su obra:

Aquello que Dante y Goethe pensaron sobre la mujer –el primero, cuando cantaba “*ella guardava suso, ed io in Lei*” el segundo, cuando tradujo esto último como “lo eternamente femenino nos atrae *hacia arriba*”–: no tengo ninguna duda de que cualquier mujer más noble se resistiría a esta creencia, pues ella cree precisamente *eso* de lo eternamente masculino ...²⁶

Tanto lo “eterno femenino” como lo “eterno masculino” representan modos esencialistas de pensar a la mujer y al hombre, a partir de la pertenencia a un concepto inamovible, como lo masculino y lo femenino (ambos postulados como eternos). En las dos expresiones, Nietzsche ironiza (o critica directamente) aquello que indican los sintagmas. El plan de trabajo de la “ciencia jovial” que se plantea en la obra homónima²⁷ indica justamente que la filosofía debe dejar de ocuparse de lo eterno, y plantearse tareas que se vinculan con lo histórico, por ello, su modo de abordaje de lo masculino y lo femenino supone la construcción de “errores útiles”²⁸ para comprender la problemática. Tal vez por eso también es en *La ciencia jovial. La gaya Scienza* que se burla de Goethe en el Apéndice de “Las canciones del Principe Vogelfrei”, indicando:

A Goethe. ¡Lo imperecedero/Solo es tu símbolo!/Dios, el fraudulento./Es un amaño de poetas.../La rueda del mundo, al rodar,/Roza meta con meta:/ Necesidad –lo llama el rencoroso,/El bufón lo llama– juego.../El juego del mundo, el imperioso,/Mezcla ser y apariencia: –/Lo eterno bufonesco (*Das Ewig-Närrische*)/nos mezcla allí a *nosotros*...²⁹

24 En *NF 1871*, 9 [109] y 9 [114], *KSA 7*, 315, 317, *FPI*, 275, 276, remite a personajes de la obra. En *GT* § 19, *KSA I*, 126, *OC I*, 146, Dante es el hombre del Renacimiento en la búsqueda de la restauración de todas las cosas. En más de una carta menciona, además, el “in media vitae” (*i.a.*, carta a H. Köselitz del 11/09/1879, N° 880, *KSB 5*, 441).

25 Véase también *NF Herbst 1884*, 28 [1], *KSA II*, 297: “Das ewig-Männliche/Zieht uns hinein”, También en carta a Overbeck, del 17/10/1885, N° 636, *KSB 7*, 102, se refiere a un escrito de Lou von Salomé, indicando que la atrae lo “eterno masculino”, *CO V*, 107.

26 *JGB* § 236, *KSA 5*, 173, *OC IV*, 394.

27 Me refiero al parágrafo 7 del Libro 1 de *FW*, *KSA 3*, 378-379, en el que se señala que la filosofía debe ocuparse de cuestiones históricas, sociales, individuales, de las que no se ha ocupado justamente por plantearse como estudio del orden de lo permanente, de lo que no deviene. A este respecto, véase M. B. Cragolini (2012).

28 Para la noción de “error útil” remito a M. B. Cragolini (1998, 79-83, 109-114).

29 *FW*, *KSA 3*, 639, *OC III*, 895.

Del mismo modo que en el capítulo “De los poetas”, aquí lo imperecedero aparece también como símbolo, pero solo de ese poeta que fue Goethe³⁰, y Dios como invención poética. Por ello, el poeta que dice escuchar “el vientre del ser”³¹ miente demasiado. Frente a ese imperecedero, invento de poetas que desean espectadores, existe el juego del mundo, que mezcla ser y apariencia, y en el que todos nos encontramos mezclados. Y, en este sentido, estos dos autores, Dante y Goethe, hermanados en la idea de lo eterno femenino, representan una figura antitética a la de *Zarathustra*, tal como señala en *Ecce Homo*, indicando que ninguno de ellos podría alcanzar la pasión de *Zarathustra*.³²

II. LA “POCA SERIEDAD” DE LA MUJER Y LA CUESTIÓN DE LA VERDAD

Otro de los tópicos de la consideración de una supuesta “misoginia” en Nietzsche, lo constituye la cuestión de la “seriedad”. En el párrafo 232 de *Más allá del bien y del mal* aparece una nueva parodia de la expresión goethiana, sustituyendo “lo eterno femenino” (*Das Ewig-Weibliche*) por “lo eternamente aburrido” (*Das Ewig-Langweilige am Weibe*)³³, en el contexto de una crítica a la idea de independencia de la mujer, que quiere ilustrar al hombre en relación a una noción de “la mujer en sí”, y Nietzsche agrega:

¡Mal asunto si “lo eternamente aburrido en la mujer” –¡de eso tiene de sobra! – se atreve a salir primero! ¡Si empieza a desaprender, de manera radical y por principio, su inteligencia y su arte, aquellas que son propias del encanto, del juego, del quitar las penas, del alivio y del tomar las cosas como vienen, así como su refinada habilidad para satisfacer deseos agradables! ³⁴

Al rechazar la posibilidad de pensar a la mujer desde una idea esencialista de la “mujer en sí” que supone la trascendencia a lo divino, en la imagen de Dante mirando los ojos de su amada, que a su vez eleva la vista hacia lo alto, Nietzsche indica, al mismo tiempo, que la inteligencia y el arte de la mujer se hallan en el juego, en “tomar las cosas como vienen”, a la ligera, es decir, sin

30 Del mismo modo en que en *GD*, en “Cómo el mundo verdadero devino una fábula. La historia de un error” se señala “Yo Platón soy la verdad”, *KSA 6*, 80.

31 En *Za*, «De los trasmundanos», se caracteriza a los hombres que creen escuchar el “vientre del ser”, *KSA 4*, 32-33. Los poetas son, en este sentido, trasmundanos.

32 *EH*, *Za 6*, *KSA 6*, *OC IV*, 838. En línea opuesta a la interpretación que aquí desarrollo de la crítica a lo eterno femenino, D. Burnham (2015, 131) considera que Nietzsche critica ese eterno femenino idealizado porque ha llevado a que se dejen de lado las virtudes masculinas. Si así fuera, cabría preguntarse por el sentido de lo “eterno masculino” que parece oponer, de manera irónica a esta idea. Desde este punto de vista, considero que critica ambos “eternos”.

33 *JGB 232*, *KSA 5*, 171, *OC IV*, 392.

34 *Idem*.

la seriedad del docto y tal vez sí con la seriedad del niño al jugar. Es por eso que ese arte la mujer no debe “desaprenderlo”. En lugar de elevar la vista a lo eterno como modo de salida de lo perecedero y contingente en dirección a lo trasmundano, la sabiduría de la mujer consiste en recibir aquello que viene, por lo tanto, no existe la necesidad de la búsqueda de una *arkhé* que dé sentido y significado a eso que viene, y tampoco existe, por lo tanto, necesidad de la verdad. En ese mismo parágrafo se afirma:

Pero no *quiere* la verdad: ¡que le importa a la mujer la verdad! Desde un principio no hay nada más extraño, repulsivo, hostil a la mujer que la verdad, –su arte superior es la mentira, su mayor preocupación son la apariencia y la belleza. Hombres, admitámoslo: nosotros veneramos y amamos precisamente *este* arte y *este* instinto en la mujer: nosotros, para quienes la vida resulta difícil y que, para aliviarnos de ella, buscamos la compañía de seres en cuyas manos, miradas y delicadas insensateces nuestra seriedad, nuestra pesadumbre y nuestra profundidad nos parezcan casi como una insensatez.³⁵

Estas expresiones que han sido interpretadas más de una vez como muestra de una subestimación, por parte de Nietzsche, de la mujer, están señalando algo que va en otra dirección, si tenemos en cuenta el contexto de su filosofía, y la imagen del cántaro de las Danaides. En primer lugar, la problemática de la seriedad: el modelo del hombre serio es el “docto” que es, justamente, aquel que sigue la normativa y la habitualidad, y que por eso mismo es incapaz de crear. En el capítulo “De los doctos”,³⁶ Zarathustra señala que él abandonó la casa de los doctos, dando un portazo al retirarse. Los doctos son descriptos como amantes de las sombras y de los cuartos polvorientos, acostumbrados al conocimiento como “cascar nueces”, espectadores que se sientan en los escalones donde no da el sol, y que están atentos a lo que los otros piensan, porque son incapaces de crear. Son los tejedores de los “calcetines del espíritu”, y funcionan como relojes que marcan la hora con ruidos discretos. Tienden a igualar todo a ellos mismos, y por eso son “ingeniosos en pequeñas astucias”, para molestar a aquel al que consideran diferente, desde la mediocridad que los caracteriza y les impide soportar al creador, al que no repite simplemente lo que otros han dicho. Por eso Zarathustra los percibe como ajenos a él, y ellos no lo soportan porque es alguien que piensa, acostumbrados como están a repetir o a robarle el pensamiento a otros. En *Más allá del bien y del mal*, se señala que el docto no sabe nada de engendrar o de dar a luz,³⁷ y por eso:

35 JGB 232, KSA 5, 171, OC IV, 393.

36 Za, KSA 4, 160, OC IV, 147-148.

37 JGB 206, KSA 5, 134, OC IV, 371.

Lo más grave y peligroso de lo que es capaz un docto le viene del instinto de mediocridad que es propio de su especie: de aquel jesuitismo de la mediocridad que instintivamente trabaja en pos de la destrucción del hombre excepcional y busca romper o –¡mejor aún!– destensar cualquier arco en tensión.³⁸

Al docto, en definitiva, le molesta la diferencia, la de aquel que puede engendrar pensamientos, a diferencia de él, que es un mero repetidor de ideas de otros. Por eso es ajeno a todo lo que significa el pensar de Zarathustra, que es un filósofo artista. El “docto ideal”³⁹ es una suerte de espejo que intenta reflejar la mismidad, que considera que pensar es un trabajo fatigoso que no puede ser cercano a la creación, y por ello denosta y expulsa de las instituciones que él gobierna a los creadores: “Pensar” y “tomar en serio” una cosa, “tomarla con rigor” – para ellos todo es lo mismo: solo así la han “vivido”.⁴⁰

Este “tomar en serio” del docto, que concibe la filosofía como reproducción de lo mismo, y que antes que arriesgar una interpretación posible de un autor prefiere dedicarse al trabajo más “seguro” de buscar las fuentes, analizar los términos, rastrear inconsistencias (es decir, todo el trabajo previo del rigor académico, necesario pero insuficiente para pensar, trabajo de la seguridad, la tranquilidad y la habitualidad que se desarrolla como un reloj al que se da cuerda), se diferencia de la “seriedad” del creador: “Somos serios, conocemos el abismo: *por eso* nos defendemos de todo lo serio”.⁴¹ Este *Fragmento Póstumo* del otoño 1885-otoño 1886, señala que, frente a la búsqueda aseguradora del *Grund*, del fundamento, de la *arkhé*, de toda esa historia de la metafísica relatada como fábula del mundo verdadero,⁴² existe otra seriedad: la que ha visto el abismo, el *Abgrund* del que sabe el eremita de *Más allá del bien y del mal*. A diferencia del filósofo que cree tener opiniones últimas y verdaderas, el eremita sabe que detrás de cada caverna existe “una caverna aún más profunda –un mundo más vasto, más extraño, más rico situado sobre una superficie, un abismo (*Abgrund*) detrás de cada fondo, detrás de cada “fundamentación” (*Begründung*). Toda filosofía es una filosofía de superficie. (*Vordergrunds-Philosophie*).⁴³

Mientras que el filósofo-docto busca fundamentos seguros, y esa es su “seriedad”, el eremita y el filósofo artista advierten el abismo de la desfundamentación (la muerte de Dios) que torna su seriedad en algo diferente, cercano a “las pompas de jabón y las mariposas” que tanto ama

38 *Idem*.

39 *JGB* 207, *KSA* 5, 135, *OC IV*, 371-372.

40 *JGB* 213, *KSA* 5, 147-148, *OC IV*, 379.

41 “Wir sind ernst, wir kennen den Abgrund: deshalb wehren wir uns gegen alles Ernste”, *NF Herbst 1885-Herbst 1886*, 2 (33), 79, *KSA* 12, *FP IV*, 86.

42 *GD*, *KSA* 6, 80-81.

43 *JGB* 289, *KSA* 5, 234, *OC IV*, 431.

Zarathustra.⁴⁴ Ese es el modo en que las mujeres, como señala Nietzsche, “toman las cosas como vienen”, sin cargarlas con la pesadez de la fundamentación, y por eso el arte femenino es el de la mentira, la belleza y la apariencia. Esa es la “otra seriedad” del que conoce el abismo, la seriedad de los griegos, que supieron mantenerse “en los pliegues, en la piel”,⁴⁵ seriedad que conocen las mujeres y que implica considerar el pensamiento como una danza, como algo ligero que sabe bailar con los conceptos, y no como una carga pesada.

En un largo *Fragmento Póstumo* de 1888 que se titula “Seriedad”, y está dedicado al tema del filósofo, Nietzsche se pregunta si no será toda gran seriedad una enfermedad y un “afeamiento”, y si el “tomar en serio” a la mujer no le quitará su belleza. Y el fragmento finaliza con esta frase: “Reír –es, aproximadamente, si no la respuesta más inteligente a semejantes preguntas, al menos la más sabia...”⁴⁶ Si la mujer toma las cosas “como vienen”, y se mantiene en la superficie (porque sabe, como el eremita, del abismo), es porque, precisamente, puede reír, ya que es la risa la que aligera la pesadez de los conceptos.⁴⁷ Tal vez por ello escriba Nietzsche en 1886, en carta a Irene von Seydlitz: “¡Mantengámonos alegres! (La primera condición de lo eterno femenino a mi *façon*: poder reír, no tener en la cabeza más que tonterías)”.⁴⁸ Su “otro modo” de entender lo eterno femenino supone esta capacidad de reír, y por ello al firmar esta misiva como “Agradecido y devoto Su Fridericus Nux Crux Lux Dux, etc.” se burla también de esa otra pesadez del espíritu que es el cristianismo, ya que en un *Fragmento Póstumo* de 1885 señala “Nux et Crux. Una filosofía para una buena dentadura”,⁴⁹ refiriéndose a su propia filosofía, dura de roer como una nuez.

Entonces, el “no tomar en serio” a la mujer implica no considerarla según la seriedad del docto (y por eso su rechazo del intento feminista de igualdad con los hombres), apreciando su capacidad de mantenerse en la superficie, eso que Nietzsche denomina el “efecto a distancia”. Dos párrafos de *La*

44 *FP Sommer-Herbst 1882*, 3 [1] 42, *KSA 10*, 58, *FP IV*, 58. “Las pompas de jabón y las mariposas y todo lo que se le parece entre los hombres se me representan como los que más saben acerca de la felicidad: ver revolotear a estas pequeñas almas ligeras, cambiantes, ingenuas y delicadas es algo que me conmueve hasta las lágrimas y los versos”.

45 Al respecto, recuerdo que en el “Prólogo”, § 4, a *FW*, *KSA 3*, 352, se señala que los griegos eran superficiales, justamente por ser profundos.

46 *FP Frühjahr 1888*, 15 [18], *KSA 13*, 417, *FP IV* 631.

47 Para el tema de la risa véase, *i.a.*, L. de Santiago Guervós, (2004, 530-534), M. B. Cragnolini, (1996), y varios de los artículos contenidos en P. E. Kirkland, P. E. –M. J. McNeal, M. J. (eds.), (2022).

48 N° 699, 7 *Mai* 1886, *KSB 7*, 189, *CO V* 171-172.

49 *NF April-Juni 1885*, 34 [172], *KSA 11*, 477. También en carta a Reinhart von Seydlitz del 13/09/1888. (N° 1110, *KSB 8*, 424, *CO VI*, 251), luego de contar que la Engadina tuvo un ataque de “hidropesía” por la cantidad de agua caída, señala que a fin de año se publicará su *Ociosidad de un psicólogo* (luego *Crepúsculo de los ídolos*) y allí se manifestará su filosofía como *lux, nux y crux*.

ciencia jovial. La gaya scienza lo atestiguan; el 60 y el 64, que señalan la *actio in distans*⁵⁰ como el efecto que producen las mujeres, y por ello las que han envejecido “creen en la superficialidad de la existencia como si fuera su esencia”.⁵¹ Por eso, virtudes, adornos y decoro en la mujer son las máscaras que ejercen el efecto a distancia que hace creer al varón que la mujer tiene un alma (un fondo, un fundamento). Pero el varón “maduro” no es el docto, sino el que ha recuperado “la seriedad que tenía de niño cuando jugaba. *Ella guardaba suso, ed io in lei*”.⁵² La repetida referencia a la expresión de la *Divina Comedia* en este contexto explica entonces por qué Nietzsche en *Ecce Homo* se considera el primer psicólogo de lo eterno femenino:⁵³ criticando la línea Dante-Goethe de esta idea, su “eterno femenino” se configura, paradójicamente, desde la idea de la mujer no eterna, no elevada hacia lo alto, capaz de mantenerse en la superficie, alejada de la pesadez de los conceptos inamovibles que sujetan la vida de los hombres a grandes ideales, y con la capacidad de reír y de jugar con la seriedad de los niños. Por eso, tal vez, la imagen griega de Baubo: “¿Quizás la verdad sea una mujer que tiene razones de no dejar ver sus razones? ¿Quizás su nombre, hablando en griego, sea Baubo?”.⁵⁴ Como señala Cano⁵⁵ la risa de Baubo enlaza a Démeter, Zarathustra y el ultrahombre, ya que Démeter puede reír ante el gesto de Baubo mostrando su vientre, y eso le devuelve la fecundidad, y Zarathustra es el maestro de la risa, que permite considerar al ultrahombre como un devenir de las fuerzas.

III. EL LUGAR DE LA MUJER EN LA SOCIEDAD DE SU TIEMPO

Señalados estos aspectos de la idea de lo femenino vinculado a la risa y esa otra seriedad del niño, cabe hacerse la pregunta acerca de las expresiones de Nietzsche en torno al lugar histórico-cultural de la mujer. La idea de la construcción de lo masculino se ha conformado desde la dominación de lo que se considera “lo femenino”. Un *Fragmento Postumo* de 1886-1887 señala la importancia de la dominación en el ideal griego, y cómo esa dominación equipara a la mujer y al animal:

50 J. Derrida (1978) ha desarrollado este efecto a distancia de la mujer, y ha sido comentado, entre otros, por E. Parens, (1989), G. Ormiston, G. (1984), R. K. Hill, R. (2007, 166 ss.), M. Dorr (2021, 98 ss.).

51 *FW* 60 y 64, *KSA* 3, 424 y 426 respectivamente, *OC* 770-71.

52 *NF Sommer-Herbst 1882*, 3 [1] 313 *KSA* 10, 91, *FP III* 78.

53 *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe”, 5, *KSA* 6, 305: “Wer weiss? vielleicht bin ich der erste Psycholog des Ewig-Weiblichen”.

54 *FW*, “Vorrede”, 4, *KSA* 3, 352, *OC III*, 721.

55 V. M. Cano (2010, especialmente Cap 2, Sección II, “Baubo: la seducción a distancia”, 197 ss.). Cano sostiene que el ultrahombre nietzscheano es pensable en el devenir femenino de las fuerzas, aludiendo sobre todo a la plasticidad de estas, y Baubo sería una de los nombres de ese devenir.

Las grandes victorias sobre el *animal*: el animal como esclavo, o como enemigo.
– del hombre sobre la *mujer*: la mujer/junto a las grandes oscilaciones p. ej. entre los sanos y los enfermos.

Dónde se ha puesto la *dignidad* del hombre:
haber dominado el animal en el hombre ideal
haber dominado la mujer en el hombre *griego*.⁵⁶

Desde este punto de vista, al equiparar el dominio sobre las mujeres y sobre los animales, Nietzsche está patentizando cómo se ha conformado el ideal de hombre (en este caso, en referencia al griego). El animal domado (en el hombre, dando lugar al animal interior -“*innere Vieh*”-⁵⁷ y “fuera” del hombre, en el trato dado a los animales⁵⁸) es luego del ideal griego la gran conquista del cristianismo, que logra convertir al hombre en un animal enfermo.⁵⁹ Así como se domina al animal en el hombre (y en ese sentido “la moral es una *menagerie*”)⁶⁰ también se domina a la mujer (considerada históricamente más semejante a los animales que a la idea de “lo humano”). Los numerosos párrafos dedicados a la cuestión del matrimonio y a las relaciones entre los sexos, tanto en la obra publicada como en los *Fragmentos póstumos*, evidencian este aspecto de la crítica de Nietzsche al modo en que se estructura la sociedad, en sus diversas épocas, colocando a la mujer en un lugar de inferioridad, cercano al que se determina para los animales. El parágrafo 68 de *La ciencia jovial. La gaya Scienza* relata la escena de un hombre joven, supuestamente corrompido por las mujeres, que es conducido ante un sabio, quien le señala, en primer lugar, que son los hombres quienes corrompen a las mujeres, y por ello indica: “Todos los seres humanos son inocentes por su existencia, pero las mujeres son inocentes en segundo grado: quién podría tener para ellas bálsamo y caridad suficientes”.⁶¹ Esto porque, según indica la “ley de los sexos” se obliga a la mujer a la docilidad, por ello, para el hombre sabio, a quien hay que educar es al hombre, y no a las mujeres, como opina el joven.

La problemática de la docilidad como virtud “propia” de las mujeres, implica para Nietzsche, entre otros temas, el poco conocimiento impartido

56 *NF Ende 1886- Frühjahr 1887*, 7 [9], *KSA 12*, 296, *FP IV*, 212.

57 *NF Sommer 1886- Herbst 1887*, 5 [24], *KSA 12*, 194.

58 En este sentido, en *MaM II, Der Wanderer und sein Schatten*, § 57, *KSA 2*, 577-578. Nietzsche realiza una descripción de los modos en que tratamos a los animales, indicando que podríamos reescribir la moral teniendo en cuenta dichos modos, que suponen crueldad, maltrato, utilización para el propio provecho, etc.

59 *NF Frühjahr 1888*, 15 [56], *KSA 13*, 445: “Poner *enfermo* puede incluso ser un medio de dominar la brutalidad: el tratamiento psicológico en el cristianismo a menudo consiste en hacer de una fiera un animal enfermo y, *por consiguiente*, un animal domado”.

60 *NF 1888*, 15 [72] 2, *KSA 13*, 453. Al respecto, remito a M. B. Cragnolini (2021).

61 *FW 68, KSA 3*, 427, *OC III*, p. 771-772.

de las cuestiones eróticas en su educación, con lo cual la vida sexual en el matrimonio les resulta motivo de vergüenza y espanto.⁶² El relato de lo que significa la vida de matrimonio para las mujeres lo lleva a una conclusión semejante a la de la historia del joven y el sabio: “¡En resumen, no se puede ser suficientemente caritativo con las mujeres!”⁶³ Las feministas de fines del siglo XIX e inicios del XX supieron valorar, sobre todo, esta importancia concedida a las cuestiones eróticas, y su relevancia en el señalamiento de lo que la condición educativa de las mujeres, desconociendo estas cuestiones, y el destino “natural” que se les atribuía como madres y esposas, implicaba para sus vidas. Y el rechazo nietzscheano de la educación de las mujeres en su época se vincula con el mismo rechazo al modo en que son educados los varones. Como se señala en *Humano demasiado humano I*: “*Muchachas en el instituto*. – ¡Que por nada en el mundo se extienda nuestra enseñanza media a las muchachas! ¡Esa enseñanza que con frecuencia convierte a jóvenes inteligentes, ávidos de saber y fogosos, en copias de sus profesores!”⁶⁴. Del mismo modo que se critica la pretensión de “uniformización” con los varones en los movimientos feministas, se previene acerca del modo en que los institutos de enseñanza generan modelos reproductivos. Los consejos a Lou von Salomé, su compañera, junto con Paul Rée, de la “comunidad más allá del bien y del mal”, van precisamente en esa dirección de la búsqueda de un estilo diferente del transmitido por la enseñanza.⁶⁵

IV. LAS FUERZAS DE LO FEMENINO

Si seguimos la idea del párrafo 289 de *Más allá del bien y del mal*, la mujer, que detesta la seriedad del docto, está cercana al eremita, y por eso su mundo es más rico, misterioso e interesante que el mundo masculino. Existe en la obra de Nietzsche, sobre todo en *Así habló Zaratustra*, un “devenir de las fuerzas” caracterizado como femenino, y es el que lleva a decir que la vida, la verdad y la sabiduría son femeninas. Cuando señala que la verdad tal vez sea Baubo, agrega:

62 Véase *FW* 71, *KSA* 3, 428-429, *OC III*, 772-773.

63 *Idem*. Son numerosas también las referencias de Nietzsche al modo en que las mujeres logran sobrellevar la instancia del matrimonio, con todo lo que ello significa, y cómo han desarrollado su inteligencia en virtud del lugar que les ha concedido la sociedad. Pero también tiene en cuenta cómo la situación de opresión genera venganza en las relaciones, y torna la vida cotidiana en algo insoportable. Al respecto, véanse *MaM I*, en su séptima parte, *KSA* 2, 265-284, y *FW*, en varios de los párrafos del libro segundo, *KSA* 3, 421-465.

64 *MaM I*, 409, *KSA* 2, 271, *OC III*, 217.

65 Véase E. Pfeiffer (1970).

¡Ay esos griegos! ¡Sabían lo que era *vivir!* para ello hace falta permanecer valientemente en la superficie, en el pliegue, en la piel, adorar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia! ¡Esos griegos eran superficiales – *por profundidad!*⁶⁶

Frente a la verdad de los doctos y los creadores de momias conceptuales, esta otra verdad, como la mujer que ejerce una *actio in distans*, esconde sus razones, pero, además, se burla. Y la vida es también “vita femina”: su encanto se vincula con el velo bordado sobre ella, velo de posibilidades que es, a la vez, pudoroso, seductor y burlón.⁶⁷ Pensar a la vida como posibilidades y burla, vuelve a colocarnos nuevamente en un lugar muy diferente al de los doctos que buscan seguridad y fundamentos serios, antes que posibilidades, siempre riesgosas y acompañadas de los “peligrosos quizás”.⁶⁸ Nietzsche ve venir a los “filósofos de los peligrosos quizás”⁶⁹ que serán aquellos que pueden, como el eremita, como la mujer, enfrentarse al abismo, crear, y reír. Esto señala un “devenir de las fuerzas” de la voluntad de poder que indica, en las posibilidades, el riesgo de la creación, con sus dolores de parto, como se repite en *Así habló Zarathustra*.⁷⁰

De este devenir de fuerzas dan cuenta varias de las figuras femeninas amadas por Nietzsche: Ariadna es una ella. Si bien Luce Irigaray⁷¹ considera que en el tema de Dionysos-Ariadna Nietzsche repite el modelo binarista de la pareja occidental, Renate Reschke⁷² señala el lugar del “qué” en la cuestión de Ariadna: “¡Quién sabe además de mí, qué es Ariadna!”⁷³ En efecto, Nietzsche no pregunta “quién” es Ariadna, sino qué es. Y señala la presencia de Ariadna

66 *FW*, “Vorrede” 4, *KSA* 3, 352, *OC III* 71. Sobre la cuestión del pliegue en la filosofía nietzscheana y su cuestión con lo femenino, véase B. Pautrat (1983, 80 ss.), quien señala los vínculos con la idea de himen.

67 *FW* 339, *KSA* 3, 569, *OC III*, 856.

68 El pensar a Nietzsche desde el “peligroso quizás” es parte de la tarea de J. Derrida (1994) analizando ese lugar de la amistad en *MaMI*, 376, *KSA* 2, 263, donde se plantea el “quizás” de la hora dichosa en la que se pueda decir, junto al “amigos, no hay amigos”, “enemigos, no hay enemigos”. La expresión “peligrosos quizás” (*gefährliches Vielleichts*) es de *JGB*, *KSA* 5, 16, *OC IV*, 298.

69 *Idem*.

70 Como indica C. Picart (1999, 1-72) es llamativo que Nietzsche, tan ambivalente con respecto a sus expresiones en torno a la mujer y la madre, tenga siempre un discurso afirmativo con respecto al embarazo.

71 L. Irigaray (1980). Si bien luego retomaré la interpretación de Irigaray para referirme al tema del devenir de las fuerzas y su vínculo con el agua, Irigaray señala que, a pesar de la relevancia que Nietzsche concede en su obra a la mujer y la cuestión sexual, sin embargo, en el tema de la pareja Ariadna-Dionysos, reproduce las estructuras jerarquizantes y dualistas de la tradición occidental.

72 R. Reschke (2011).

73 *EH*, *KSA* 6, 348: “Wer wiss, ausser mir, wass Ariadne ist...”. Por falta de espacio no desarrollo aquí la cuestión del “qué” ante el “quién” (este último, modelo del sujeto soberano y masculino que se erige en la metafísica occidental de manera falocéntrica, Derrida *dixit*).

desde los estudios de 1871-1872 sobre Empédocles, y cómo se transforma, de esposa de Dionysos, en el laberinto mismo en el que perecen todos los héroes, ya que, como señala un *Póstumo* de 1887: “Oh Ariadna, tú misma eres el laberinto: no se vuelve a salir de ti”.../”Dionysos, me adulas, tú eres divino”.⁷⁴ Las figuras de Dionysos-Ariadna, más que repetir el esquema familiar, parecen entrecruzar sus fuerzas en torno a la idea de laberinto. Y en este sentido, Ariadna, como laberinto, da cuenta de la extrañeza de la mujer: como indica un *Póstumo* de 1888: “amamos a las mujeres en la medida en que nos son extrañas”.⁷⁵ Como es extraña, y por tanto inapropiable, la vida.

Al destacar el “qué es Ariadna” quiero poner el acento en el carácter deviniente de las fuerzas, “previo” a toda configuración en términos identitarios de género. Las fuerzas, en sus movimientos unificantes y disgregantes, patentizan un “entre” las oposiciones binarias.⁷⁶ Ese “entre” puede adoptar la máscara de lo femenino, porque pareciera que las fuerzas que podemos denominar provisoriamente de ese modo son más cercanas a aquella seriedad del que sabe del abismo y por eso, en la superficie, puede “tomar las cosas como vienen” (aceptando el azar: *amor fati*) y reír. Poder reír aligera la pesadez de los conceptos del docto, y posibilita “mantener” (valga la paradoja) la fluidez de las fuerzas. Esta “sabiduría salvaje” del *Zarathustra* es la que da a luz y crea (con los dolores del parto), danza y ríe. Es, por tanto, ese otro “eterno femenino” (que nada tiene de eterno) del que Nietzsche se considera el primer psicólogo.

V. CONCLUSIÓN: EL PRIMER PSICÓLOGO DE “OTRO ETERNO FEMENINO”

Lo eterno femenino de la línea Dante-Goethe denota un modo trasmundano (y por tanto, fundacional, árkhico) de comprender a la mujer, modo que la ubica en el mismo nivel que la Idea en la “historia de un error” del *Crepúsculo de los Idolos*. La consecuencia de esa ubicación implica una efectualidad en el trato dispensado a la mujer en las instituciones, y sobre todo, en el lugar asignado en el matrimonio y en la sociedad: para acercarse a ese ideal trasmundano, es necesario tornarla dócil, subordinada, y ajena a las cuestiones eróticas, en tanto abocada a una tarea que se considera superior.

⁷⁴ *NF Herbst 1887*, 10 [95] *KSA 12*, 510. Mientras que en 1882 Nietzsche afirmaba que un hombre laberíntico no busca la verdad sino a su Ariadna (*NF November 1882-Februar 1883*, 4 [55], *KSA 10*, 125), en los *DD* es Dionysos quien le dice a Ariadna que él es su laberinto (*DD*, *KSA 6*, 401).

⁷⁵ *NF November 1887-März 1888*, 11 [175], *KSA 13*, 78.

⁷⁶ Al respecto, véase M. B. Cragolini (2006, 19 ss.) para pensar este movimiento de las fuerzas que unifican (crean unidades, ficciones, errores útiles) y las fuerzas que disgregan y rompen con toda unidad que tienda a monumentalizarse. Ese movimiento de las fuerzas puede ser caracterizado como “entre”, ya que no se detiene en las oposiciones binarias más que de modo provisorio.

Frente a este eterno femenino, Nietzsche destaca la capacidad de la mujer de “aligerar” las cargas pesadas (¡que más pesado que el fundamento metafísico-moral!), de ejercer la *actio in distans*, con lo que esta significa de juego de máscaras y mantenimiento en la superficie, en los pliegues, en la piel. Frente al docto que busca los fundamentos seguros, la mujer comparte con el eremita el saber del abismo, y por eso tiene esa otra seriedad del niño al jugar. Es por eso también que al pensar esa otra verdad alejada de lo fundacional Nietzsche menciona a Baubo; al referirse al carácter laberíntico de la existencia alude a Ariadna misma como laberinto (más allá de su lugar habitual de “guía”), y la vida y la sabiduría salvaje⁷⁷ son, en *Así habló Zarathustra*, pensables desde ese devenir de fuerzas que por su fluidez patentizan el embarazo, la gestación, el dar a luz.⁷⁸ De esos procesos vitales sabe mucho el creador, el filósofo artista, y muy poco el docto.

Zarathustra es “enemigo mortal y archienemigo” del espíritu de pesadez⁷⁹ que fija al hombre en los grandes valores e ideales sublimes, y por ello enseña a caminar, a danzar y a bailar, para poder “volar”. Para tener las posibilidades de danzar y volar, es necesario pensar en un devenir de las fuerzas que patentice su fluidez y movimiento, su constante eludir la momificación en las oposiciones binarias, tramando otras arquitecturas y caminos “entre” dichas oposiciones. El primer psicólogo de lo eterno femenino, como se ha autodenominado Nietzsche, caracterizó desde lo femenino a la vida, a la sabiduría salvaje, a esa otra verdad del abismo: porque la mujer está más cerca del “peligroso quizás” y del azar al recibir lo que acontece con esa otra seriedad del niño que juega. Como indica Cacciari, “ningún pensamiento, ningún arte, podrán decir al ultrahombre”,⁸⁰ sin embargo, tal vez, ese devenir femenino de las fuerzas esté susurrando algo sobre esto.

77 Za, “Von alten und neuen Tafeln”, 2, *KSA 4*, 247.

78 C. Picart pone el acento en la cuestión del dar a luz y la madre pensando en la cuestión del otro: por ello escribe “m(other)” (5 ss.).

79 Za, “Vom geist der Schwere”, 1, *KSA 4*, 241.

80 M. Cacciari (1999, 150). Cacciari finaliza de este modo *El archipiélago*, sin embargo, en una larga nota al pie de página, se pregunta si la figura del Resucitado de Piero della Francesca no será un ícono del ultrahombre.

VI. POSTSCRIPTUM: LAS FEMINISTAS QUE AMARON A NIETZSCHE Y LAS QUE LO AMAN HOY

De las muchas y diferentes feministas que retomaron elementos de su pensamiento, voy a mencionar solamente a una contemporánea de Nietzsche, y a dos feministas actuales. Esto no implica desconocer las múltiples líneas del feminismo que encuentran en Nietzsche motivos para pensar, sino que me interesa destacar cómo una problemática (la de la cuestión sexual) ha sido retomada en el siglo XIX y comienzos del XX, y cómo, en el siglo XX y XXI, esa cuestión puede ser pensada desde el devenir de las fuerzas y la fluidez, elementos que ponen en crisis los modelos identitarios. Si el siglo XIX encontró a las mujeres luchando por su identidad, las problemáticas actuales en este mundo devastado por la acción del sujeto soberano (esa enfermedad de la piel de la tierra que es el hombre, diría Nietzsche)⁸¹ nos conminan a pensar en otro modo de estar en el mundo, y considero que las dos “nietzscheanas acusadas” que voy a mencionar permiten plantear, desde la “fluidez” algunos aspectos de ese otro modo de estar, sin ser la enfermedad de la tierra toda.

Carol Diethe, que se ha dedicado a estudiar el vínculo de Nietzsche con las mujeres “emancipadas” de su época, sostiene que varias de las mujeres de esa generación consideraron que la idea del Übermensch las incluía,⁸² y tomaron posición con respecto al pensamiento nietzscheano. En este sentido, considera que Helene Stöcker fue, entre las primeras feministas, “quien más resueltamente dedicó su carrera a la propagación de las ideas de Nietzsche”⁸³. Su “Nueva ética” de la vida sexual consideraba a Nietzsche un precursor de las relaciones sexuales libres.⁸⁴ En su artículo sobre “Nietzsche y las mujeres”,⁸⁵ aparecido en 1904, Stöcker plantea, más que un análisis de la problemática de la mujer en la obra del pensador, las cuestiones biográficas de sus vínculos con diferentes mujeres. Sin embargo, cita el 377 de *Humano, demasiado humano I* que indica que “La mujer perfecta es un tipo humano más elevado que el hombre perfecto: también algo mucho más raro.”⁸⁶

Helene Stöcker fundó la Liga para la protección de la madre⁸⁷ y dirigió *Mutterschutz. Zeitschrift zur Reform der sexuellen Ethik (Protección de la madre. Revista para la reforma de la ética sexual)*. Participó en la lucha contra la

81 *Za, KSA 4*, 168.

82 C. Diethe (1996, 7). Han pensado al ultrahombre en la figura de la mujer, *i. a.*, V. Cano (2010), M. Dorr (2022). T. Lorrain (1998) plantea la idea de Zarathustra como mujer.

83 C. Diethe (1996, 153).

84 *Ibidem*, p. 62.

85 H. Stöcker (1904).

86 *MaMI 377, KSA 2*, 265.

87 Como señala A. Taylor Allen (2005, 32-33) quien fundó en primer lugar esta liga fue Ruth Bré, quien era más radical, y planteaba un pasaje de la sociedad patriarcal a la matriarcal. Luego se desligó del grupo de Stöcker, y por eso se refunda la Liga en 1905.

despenalización de la homosexualidad femenina y en otras actividades ligadas a la cuestión de la problemática sexual. Esta feminista, quien seguramente leyó también las invectivas de Nietzsche contra los movimientos feministas, encontró en su pensamiento, sin embargo, un elemento para pensar la cuestión de la vida sexual de las mujeres, más allá de los esquemas binaristas que la ubican en un lugar pasivo determinado.

Y como me he referido al tema del devenir de las fuerzas y la problemática de la fluidez, retomaré en este punto sólo a dos de las feministas que podrían ser mencionadas actualmente como seguidoras, en algún punto, de Nietzsche. Como esa fluidez es pensable a partir del agua, la referencia obligada es a dos “feministas acuosas”: Luce Irigaray, en el siglo XX, y a Astrida Neimanis, en este siglo XXI. Cuando señalo que son “feministas acuosas” me refiero a que encuentran en el agua esa fluidez o devenir de las fuerzas referido anteriormente, y esa fluidez les permite señalar una línea de pensamiento diferente al de las oposiciones binarias, que patentizan una “metafísica de los sólidos”.

Como muestra Thorgeirsdottir⁸⁸ Luce Irigaray plantea una nueva forma de hablar desde el cuerpo, y encuentra en Nietzsche al filósofo que ha introducido la cuestión sexual y de la corporalidad en la filosofía. En *Amante marine de Friedrich Nietzsche* Irigaray dialoga con el pensador, señalando aquellos elementos de su filosofía que permiten pensar el lugar de la mujer. Para Thorgeirsdottir es el ejercicio escritural que realiza Irigaray en su texto el que permite poner en crisis la oposición binaria hombre-mujer, y en este punto me interesa recordar que también la escritura de Nietzsche puede ser pensada de manera “femenina” en la medida del valor concedido a la cuestión del embarazo como figura de la creación. En *Amante marine* se entrecruzan en diálogo la mujer de las aguas y el filósofo dionisiaco, patentizando el lugar del devenir en la voluntad de poder, y por ello para Irigaray, a la metafísica de los sólidos de la tradición binaria occidental, Nietzsche opone un pensamiento de la fluidez.

En el siglo XXI, este pensamiento de la fluidez ha sido retomado por Astrida Neimanis quien plantea que, en tanto cuerpos somos “masas de agua en un mundo acuoso”,⁸⁹ y señala al agua como alteridad radical. Neimanis interpreta a Irigaray desde una lógica “amniótica”, en la que el agua es, al mismo tiempo, comunidad y diferencia. Por eso es pensable una política posthumana de una “relación acuosa” con los otros que pone en crisis las figuras del sujeto soberano que adopta, por otra parte, los modos “masculinos”

88 S. Thorgeirsdottir (2022).

89 A. Neimanis (2017, 65). Neimanis plantea el mar como alteridad radical en la medida de la oscuridad y el secreto de lo que en el mar acontece. La inaccesibilidad del Pacífico lo hace para nosotros más oscuro que la luna.

de actuar sobre el mundo. Si, como señalé al inicio, la intempestividad de Nietzsche es la que permite que, como póstumo, siga vivo, creo que en estas feministas es posible encontrar elementos para pensar nuestro mundo actual, y los desafíos que nos plantea.⁹⁰

Comencé con el cántaro de las Danaides, como referencia a la mujer que nunca se “completa” por carecer de “fundamento”. Las Danaides llevan agua continuamente, pero ésta siempre escapa al intento de encierro, patentizando ese carácter de lo acuoso que fluye, como las fuerzas que devienen y no se pueden acomodar más que provisoriamente a las posiciones binarias. Nietzsche amaba el agua: “Prefiero los lugares donde uno tiene la oportunidad de sacar agua de fuentes que fluyen (–Niza, Turín, Sils)”⁹¹ y por eso más de una vez enuncia que su espíritu se cierne sobre el agua.⁹²

Esas aguas que fluyen indican, también, un modo de acercarse a la filosofía, desestructurando las maneras rígidas que repiten las fórmulas de la metafísica binarista occidental, y permitiendo al pensamiento hacer aquello de lo que saben las mariposas y las pompas de jabón, como dice Zarathustra: amar la ligereza y la danza. Fluidéz de las fuerzas con las que el devenir-mujer, en los bordes del abismo, no se completa nunca, como el cántaro de las Danaides, porque asume esa responsabilidad inaudita de vivir en el “peligroso quizás”.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALIGHIERI, DANTE (2013) *La Divina commedia*, a cura di Siro Chimenz, Torino, UTET.
- ANSELL-PEARSON, Keith (1993) “Woman and Political Theory,” en Patton 86, línea 17, P., *Nietzsche, Feminism, and Political Theory*, New York, Routledge.
- BURNHAM, DOUGLAS (2015) *The Nietzsche Dictionary*, London, Nueva Delhi, New York, Sidney, Bloomsbury.
- CACCIARI, MASSIMO (1999) *El archipiélago. Figuras del otro en occidente*, trad. M. B. Cragolini, Buenos Aires, EUDEBA.
- CACCIARI, MASSIMO (2002), “El Jesús de Nietzsche”, trad. M. B. Cragolini, *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año 2, 2, pp.13-26.
- CANO, VIRGINIA M. (2010) “*Vita Femina*. Para un pensamiento en clave nietzscheana de la vida y la subjetividad”, tesis doctoral de la Universidad de Buenos Aires, accesible en: URI: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1447>.

⁹⁰ En este sentido, uno de esos desafíos es el que nos ha patentizado la pandemia: ¿qué hemos hecho con el mundo en tanto humanos, cómo hemos tratado a las otras formas de vida? Ambas autoras plantean esta problemática, A. Neimanis proponiendo una ecología hidrológica posthumana, L. Irigaray (2017) trabajando actualmente la problemática de la vida vegetal, problemática que también es parte de la reflexión nietzscheana de V. Lemm (2016).

⁹¹ *NF Oktober-November 1888*, 24[1], KSA 13, 616.

⁹² *Idem*, también EH, KSA 6, 281.

- CRAGNOLINI MÓNICA B. (1996) “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en Cragolini, Mónica B.- Kaminsky, Gregorio (comps), *Nietzsche actual e inactual*, Vol 2, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC de la Universidad de Buenos Aires.
- CRAGNOLINI, MÓNICA B. (1998) *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA)
- CRAGNOLINI, MÓNICA B. (2006) *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra.
- CRAGNOLINI, MÓNICA B (2012) “La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la “Guerra Santa” contra el animal”, *Nómadas*, 37, 147-155.
- CRAGNOLINI, MÓNICA B. (2021) “Nietzsche: dos escenas (con) animales para pensar la problemática de la animalidad”, en Flores Farfán, Leticia- Llinares Salgado, Jorge, *Los filósofos ante los animales. Una historia filosófica sobre los animales. Pensamiento contemporáneo*, México, UNAM-Almadía, 13-31.
- DE SANTIAGO GUERVOS, LUIS (2004), *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta.
- DERRIDA, JACQUES (1978), *Eperons: Les styles de Nietzsche Paris*, Flammarion.
- DERRIDA, JACQUES (1994) *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée.
- DEVEREUX, GEORGES (1983) *Baubo: la vulve mythique*, Paris, Jean-Cyrille Godefroy.
- DIETHE, CAROL (1996) *Nietzsche's Women: Beyond the Whip*, Nietzsche Forschung, Band 31, Berlin-New York, Walter de Gruyter.
- DIPROSE, ROSALYN (1993) “Nietzsche and the pathos of distance”, en Patton, Paul (ed.), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London-New York, Routledge.
- DORR, MARIANO (2022) *Nietzsche (de)construido*, Buenos Aires, Galerna
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG (1977) *Eine Tragödie. Erster und zweiter Teil*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG (2015) *Fausto*, trad. introd. y notas de M. Vedda, Buenos Aires, Colihue
- HILL, R. KEVIN (2007) *Nietzsche. A guide or the perplexed*, London-New York, Continuum.
- IRIGARAY, LUCE (1980) *Amante marine: de Friedrich Nietzsche*, Paris, Minuit
- IRIGARAY, LUCE-MARDOCH, MICHAEL (2016) *Through Vegetal being. Two Philosophical Perspectives*, New York, Columbia University Press.
- KIRKLAND, PAUL E.- MCNEAL, MICHAEL J. (EDS.), (2022) *Joy and Laughter in Nietzsche's Philosophy*, Bloomsbury Academic
- KOELB, CLAYTON (1994), “Castration Envy: Nietzsche and the Figure of Woman”, en Peter J. Burgard (ed), *Nietzsche and the Feminine*, (Charlottesville: University Press of Virginia, 71 -81.
- KRELL, DAVID FARRELL (1986) *Postponements: Woman, Semuality, and Death in Nietzsche*, Bloomington, Indiana University Press.
- LEMM, VANESSA (2016) “La filosofía vegetal de Friedrich Nietzsche” en Avila Gaitán, I. D.(ed.) *La cuestión animal(ista)*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 151-172.
- LORRAINE, TAMSIN (1998) “Nietzsche and Feminism: Transvaluating Women in Thus Spoke Zarathustra”, en Oliver. K.-Pearsall, M . (eds), 119-129.
- NEIMANIS, ASTRIDA (2017) *Bodies of water. Posthuman Feminist Phenomenology*, Bloomsbury, Bloomsbury Publishing

- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1980) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Hrsg. G. Colli
- M. MONTINARI, BERLIN, DTV, Walter de Gruyter. (Se citan con las siglas canónicas cada una de las obras, seguidas de la sigla *KSA* de esta edición, con el número de volumen en números arábigos, y el número de página).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1986) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 8 Bände*, Hrsg. G. Colli- M. Montinari, Berlin, DTV, Walter de Gruyter (Las cartas se citan por destinatario, número en la edición, seguidas de *KSB* y número de volumen y página).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2011-2015) *Obras completas*, edición española dirigida por D. Sánchez Meca, vs traductores, Madrid, Tecnos. (Se cita por *OC*, seguido del número de volumen en números romanos y la página).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2007-2010) *Fragmentos Póstumos* en cuatro volúmenes, Madrid, Tecnos. (Se cita por *FP*, seguido del número de volumen en números romanos y la página.)
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2005-2012) *Correspondencia*, edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós, traductores varios, Madrid, Trotta. (Se cita por *CO*, seguido del número de volumen en números romanos y la página).
- OLIVER, KELLY-PEARSALL, MARILYN (1998) *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- ORMISTON, GAYLE (1984) "Traces of Derrida: Nietzsche's Image of Woman", *Philosophy Today* 28 (Summer), 178-188.
- PARENS, ERIK (1989), "Traces of Derrida, Woman, and Politics: A Reading of Spurs", *Philosophy Today* 33 (Winter), 291 -301.
- PAUTRAT, BERNARD (1983) *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Seuil.
- PFEIFFER, ERNST (HRSG) (1970) *Friedrich Nietzsche, Paul Ree, Lou von Salome. Die Dokumente ihrer Begegnung*, Frankfurt am Main, Inseln.
- PICART, CAROLINE JOAN S. (1999) *Resentment and the „Feminine“ in Nietzsche's Politico-Aesthetics*, USA, The Pennsylvania State University Press
- RESCHKE, RENATE (2011) "Ariadne", en Ottman, H. (Hrsg.) *Nietzsche-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart-Weimer, Metzler, 191-192.
- SCHUTTE, OFELIA (1984) *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, Chicago, University of Chicago Press
- SCHÜRMAN, REINER (1982) *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil.
- STÖCKER, HELENE (1904) "Friedrich Nietzsche und die Frauen", *Bühne und Welt*, 6, n.º. 20, Berlin, 8.57-860. Se encuentra digitalizado en https://pdf.sub.uni-hamburg.de/kitodo/PPN774616555_0006, acceso 07/09/2022
- TAYLOR ALLEN, ANNE (2005) *Feminism and motherhood in western Europe, 1890-1970. The maternal dilemma*, New York, Palgrave Macmillan.
- THORGEIRSDOTTIR, SIGRÍDUR (2022), "Putting the Embodied Turn in Philosophy to Practice: Luce Irigaray's Response to Nietzsche's Philosophy of Embodied Thinking", *Nietzsche-Studien* 51 (2022), 271–295.