

Nietzsche y la filosofía latinoamericana

Silvio J. Maresca

¿Por qué “Nietzsche y la filosofía latinoamericana”? A veces conviene contestar una pregunta enseguida: Nietzsche es el *único* filósofo europeo que ha insistido insobornablemente en que la *diferencia* es instancia suprema, categoría primera, naturaleza irreductible. Nietzsche es el único filósofo europeo que ha preguntado seriamente por el sentido del término “ser”, que condensa el punto de vista de la metafísica occidental.

El problema de la filosofía latinoamericana

Empecemos de vuelta y por otro lado. Nos parece que hay solamente un camino para fundar metafísicamente la legitimidad de un discurso filosófico que se diga *esencialmente* latinoamericano, –que se atreva a desechar la utilización de lo “latinoamericano” como mero accidente–. *Filosofía latinoamericana* y no filosofía *en* Latinoamérica¹. Discurso que quiere ser algo más que un eco, mera diferencia de intensidad y localización espacial. Hay una sola manera, decíamos, y es desplegar un pensamiento para el cual la diferencia sea dimensión originaria. El problema de la filosofía latinoamericana es el de una filosofía nacional y popular.

Si es cierto lo que establece una tendencia inherente a todo pensamiento europeo (que es dominante en él); si es cierto que pensar metafísicamente es pensar el ser, siendo el ser la determinación más general de todos los entes, lo “común” a todos ellos, lo universal a-priori que desde el vamos abarca todo lo que ha sido, es y será; proponer una filosofía *esencialmente* distinta de la europea es un contrasentido. Corresponde a los que habitamos otras latitudes, pertenecemos a razas y culturas distintas, o a otra configuración histórico-política, contribuir con nuestros aportes –siempre con cierto retraso por demás comprensible– a alimentar una cuestión ontológica ya decidida.

Se entiende por qué. A la unidad absoluta del fundamento universal le es indiferente ser pensada aquí o allá; en tal o cual época histórica. No por eso se altera su sentido último: el objeto de la filosofía es lo Universal, el "ser". Lo Universal podrá ser comprendido de tal o cual manera; siempre es lo Universal. Todo lo más, se admitirán peculiaridades nacionales de un pensamiento filosófico patrimonio común de la "humanidad" o variantes epocales en la consideración de un Mismo.

Pero si "ser" es una *interpretación*, que es resultado de presupuestos fisiopsicológicos, lingüísticos, sociales e históricos complejos y precisos (Nietzsche), el presunto saber universal (cuyo objeto último es el ser de los entes) queda desenmascarado como opción metafísica singular de algún o algunos pueblos. Y no es todo. Porque, en ese caso, la reflexión sobre el ser, que tiende inevitablemente a abolir toda diferencia en la identidad absoluta del fundamento, a más de expresar la modalidad según la cual un determinado pueblo histórico desarrolla su "autoconciencia", se revela peculiar *mistificación*.

Se entiende también por qué. *Hay ahí un particular que se refleja inmediata y distorsionadamente como lo Universal, que así adviene a la existencia.* Lo Universal, el "ser", como mitología de un pueblo: todavía estamos lejos de poder calcular con exactitud la enorme importancia de este acontecimiento.

Si "ser" es interpretación, "ser" es el objeto de la filosofía europea (y no de la filosofía "en general"); la filosofía latinoamericana tiene derecho a construir libremente su objeto, nadie la obliga a ser variante local de un pensamiento universal.

Nietzsche nos ha ayudado a darnos cuenta de que, en el límite, el horizonte de "ser" es el de la abolición de la diferencia, mientras que un horizonte de diferencia irreductible es el "desde dónde" de toda filosofía nacional y popular. No hay pensamiento filosófico universal; el "pensamiento filosófico universal", lo "Universal" mismo, son construcciones filosóficas particulares de ciertos pueblos. Por lo tanto, todos los conceptos fundamentales de la metafísica europea se recortan sobre un fondo de mistificación.

Queremos profundizar las afirmaciones que hemos hecho desarrollando dos conceptos, por demás ligados: el de horizonte y el de diferencia (irreductible). Se continuará así la investigación del problema de la filosofía latinoamericana (y su relación con la europea) y, al mismo tiempo, el estudio del aporte nietzscheano a la constitución de aquella filosofía cosa, esta última, que es el tema central del presente ensayo.

Concepto de horizonte

“Horizonte” es el “desde dónde” de un decir, pensar, hacer. Permanece regularmente oculto y resulta inaccesible para una lectura directa (no hermenéutica). Designa un espacio de visibilidad y su estructura.

El horizonte dentro del cual se mueve toda forma “Europa” –ya lo hemos dicho– queda sintomatizado en la expresión “ser”. “Ser” funciona como equivalente general para todo “lo que es”; como determinación que instauro desde el principio un campo de homogeneidad fundamental, lo uno-sin-diferencia.

El verbo “ser” que se deja asir en todas las lenguas europeo-occidentales modernas a partir de la tercera persona singular del indicativo presente (significando entonces “presencia”, “plenitud”, “completitud”, “unidad...”), es signo que resume un proceso general de fetichización y de significación como equivalente de fetichización.

Dado su carácter abstracto, la esencia de “ser” es negatividad; la apariencia de plena positividad con que se muestra y que ha deslumbrado una y otra vez a pensadores agotados no es más que eso: una apariencia. ¡Y sabrá disculparse si aquí no decimos *bella* apariencia!

Dentro del horizonte de “ser”, el saber se concibe como absoluto en la misma medida en que éste –el saber separado de la praxis– y aquél –el horizonte de la presencia– se corresponden de antemano, según dictamina la conocida *relación* especular sujeto-objeto.

Con respecto a todo esto Nietzsche tiene tanto que decirnos que nos sentimos tentados a resumir toda su obra. Conformémonos con transcribir dos citas.

“Tal vez esté muy cercano el tiempo en que se comprenderá cada vez más *qué* es lo *que* propiamente ha bastado para poner la primera piedra de esos sublimes e incondicionales edificios de filósofos que los dogmáticos han venido levantando hasta ahora, una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial (como la superstición del alma, la cual, en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún hoy no ha dejado de causar daño), acaso un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos”².

“En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, *necesitados* al error aun cuando basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros *de que* es ahí dónde está el error. Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación; en éstos el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo, allí a nuestro *lenguaje*. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el ‘yo’, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo-así es como *crea* el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue, como derivado, el concepto «ser»... (...) Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la conciencia de los filósofos, para su sorpresa, la *seguridad*, la *certeza* subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas

categorías no podían proceder de la empiria (...). De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eléatas; ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos”³.

Incluso en el prejuicio, los que crean son los pueblos; desde este punto de vista hay que decir que la filosofía europea se ha limitado a hipostasiar algunos productos de la actividad genérica —lo veremos—. De todos modos, el horizonte de pensamiento europeo ya no es verosímil: “el ser es añadido con el pensamiento”; el ser es un “error”.

Los pueblos pugnan por acceder a un horizonte que les permita afirmar la condición misma de su problemática existencia. Horizonte que se deja apresar en la expresión “diferencia irreductible”. Si tomamos como punto de referencia convencional el pensamiento filosófico europeo, diremos que el acceso al horizonte quebrado de diferencia irreductible se produce como desplazamiento y ruptura. Desplazamiento y ruptura que pueden ser conceptualizados como “revolución en el concepto de ser”. Pero este modo de ver las cosas es francamente cuestionable.

De hecho, la diferencia (irreductible) es más antigua que toda identidad (u homogeneidad fundamental). Nunca *fue* en ningún plano, lo uno sin escisión. No hay “fue” porque no hay “es”. En todos los casos, la multiplicidad es originaria. No hablamos —es casi obvio pero lo desarrollaremos en el próximo apartado— de multiplicidad de cosas, porque “cosa” es una determinación categorial que pertenece enteramente al horizonte de “ser”. Nace con él y con él muere.

Instalados en un horizonte de diferencia se nos hace inmediatamente patente el valor “absoluto” del *punto de vista*. Los pueblos no pueden prescindir del punto de vista sin renunciar a sí mismos. El “sí mismo” se caracteriza aquí por la más rigurosa singularidad. *Singularidad que no es identidad*. Que se con-funde con la diferencia, en un “más allá” del ser.

Que lo singular sea la piedra que el concepto hipostasiado nunca pudo remover es para nosotros testimonio favorable. Asimismo, nuestro tema son los pueblos, no el Pueblo; también en el contexto de cada pueblo admitimos la diferencia como fundante: diferencia en el seno del pueblo. No temamos por la “unidad”: una jerarquía se forjará espontáneamente en cuanto la diferencia se afirme: sólo si hay enfermedad la diferencia degenerará en anarquía.

Quien haya leído a Nietzsche se dará cuenta de que no estamos lejos de los juegos de la voluntad de poder: relación de la fuerza con la fuerza, *pathos* de la distancia, elevación y superación como acto bello y eterno. Ni del eterno retorno, repetición del enigma del querer.

Pero no nos apuremos. Porque si así exaltamos el punto de vista... ¿qué?... ¿quiere decir que negamos la objetividad?, ¿que proponemos que todas las cosas sean consideradas subjetivas y relativas?, ¿somos escépticos, nihilistas?. Hay que admitir que desde un horizonte de diferencia, el conocimiento y la praxis no pueden ser pensados más allá de un horizonte de condicionalidad. Pero también es cierto que quien entiende la necesidad ontológica de la diferencia se mueve ya, por eso mismo, dentro de una forma de cientificidad más amplia, —que abarca críticamente toda objetividad producida dentro del horizonte unitario de la identidad—.

Ahora sí nos reencontramos legítimamente con Nietzsche. Y, en este lugar, con la faz positiva de su pensamiento. Sabido es que al platonismo, al mundo así dado vuelta, Nietzsche opone el *perspectivismo*. Nietzsche contrapone el discurso filosófico tradicional y la concepción de la realidad que ese discurso encierra al perspectivismo, término con el cual queda caracterizada su posición filosófica.

Pero el término “perspectivismo” arrastra una cadena de representaciones que hay que descartar: la misma que aparecía recién como fantasma cuando nos ocupábamos del “punto de vista”. Para una lectura apresurada y acrítica “perspectivismo” es lo mismo que “subjetivismo”, “relativismo”⁴.

“He aquí el fenomenalismo y perspectivismo propiamente dichos como yo los entiendo: la *conciencia animal*, siendo lo que es, hace que el mundo del que podemos llegar a tener conciencia no sea más que un mundo de superficies y signos, un mundo generalizado y vulgarizado; que todo cuanto se torna consciente por eso mismo se torne superficial, flojo, relativamente estúpido, genérico, en signo, distintivo de rebaño; que toda concienciación comporte un grande y radical proceso de estropeamiento, falseamiento, superficialización y generalización. En último análisis, la creciente conciencia es un peligro y quien vive entre los europeos más conscientes sabe que hasta es una enfermedad. Se comprenderá que lo que aquí me interesa no es la oposición entre sujeto y objeto, dejo esta distinción a los teorizantes del conocimiento que se han quedado presos en las redes de la gramática (la metafísica popular). Y menos se trata aquí de la oposición entre cosa en sí y apariencia, pues no «conocemos» ni con mucho lo suficiente para que nos sea permitido siquiera hacer distinción semejante. Ello es que carecemos de órgano para el «conocimiento», para la «verdad». «Sabemos» –o creemos o nos imaginamos– justito tanto cuanto convenga a *los* intereses del rebaño humano, de la especie, y aun eso que aquí se llama conveniencia no es en definitiva sino una creencia (...) y a lo mejor precisamente la estupidez más fatal que un día provocará nuestra ruina”⁵.

Opina un Nietzsche todavía inmaduro; falta ejercer en toda su profundidad el arte de las distinciones; sin embargo, tenemos lo que precisamos. En una primera aproximación, es claro que el perspectivismo tiene que ver con la necesidad de construir un mundo sin cuya edificación sería imposible la vida para determinada especie. Pero –a la vez– ir demasiado lejos por el camino de esa construcción, transformar la voluntad de falseamiento en voluntad de verdad, es enfermedad. La metafísica platónica –y, en general, la filosofía europea– no tiene ningún sentido en sí misma; es síntoma, de una enfermedad. Que se liga con el exceso de conciencia, pero que no es simplemente exceso de conciencia, sino *decadencia*; en definitiva, decaimiento y debilitamiento de la voluntad de poder, retroceso fisiológico⁶. El hombre está expuesto desde siempre al peligro de la decadencia por ser el animal más enfermizo, el más desviado de sus instintos⁷.

Hasta aquí todo sucede como si no hubiéramos conseguido deslindar “perspectivismo” de “subjetivismo” y “relativismo”. Incluso, para caracterizar mejor la posición de Nietzsche, tendríamos que agregar “biologismo” y “pragmatismo” (“...doctos animales con cuernos me han achacado por su parte, darwinismo...”⁸). Sin embargo, y como anticipándose a muchas incomprensiones, Nietzsche nos dice, sin ninguna ambigüedad, que *el perspectivismo no tiene nada que ver con la cuestión gnoseológica de la relación entre un sujeto y un objeto*, trasfondo incuestionado de todas esas etiquetas. Como es obvio, sujeto y objeto son también categorías de la razón y, como tales, resultado de una génesis compleja que pone como fundamento indiscutible una construcción secundaria, un mero instrumento de valor subordinado. En verdad, son *ficciones*, a partir de las cuales sería imposible dar cuenta de lo real.

“El extravío de la filosofía reside en que en lugar de comprender que la lógica y las categorías de la razón son medios de acondicionar el mundo para fines prácticos o sea, «por principio», para una *desvirtuación* útil, se creía que era el criterio de la verdad, de la *realidad*. El «criterio de la verdad» en realidad no era sino la *conveniencia biológica de tal desvirtuación sistemática*; y como una especie no conoce nada más importante que su conservación, cabe hablar en este sentido, en efecto, de «verdad». Sólo que ingenuamente se tomaba la idiosincrasia antropocéntrica como *medida de las cosas*, como criterio de lo «real» y lo «irreal»; en una palabra, se prestaba a algo acondicionado un carácter absoluto. Y he aquí que el mundo se descomponía de pronto en un mundo «verdadero» y un mundo «aparencial»; y justamente el mundo para habitar e instalarse en el cual el hombre había inventado su razón caía en descrédito ante él. En vez de servirse de las formas para hacer el mundo manejable y calculable, la locura de los filósofos postulaba que en estas categorías era dado el concepto de aquel mundo al que el otro mundo, aquel en que se desenvuelve la vida humana, no corresponde...”⁹.

El error de la filosofía (¡justamente de la filosofía!) es haber convertido las categorías de la razón –“medios de acondicionar el mundo para fines prácticos”– en criterios de lo que la realidad sería en sí misma. El error de la filosofía es haber

fetichizado los instrumentos, sacralizado las máquinas. Utilizando una analogía, diríamos: haber convertido los instrumentos de producción en capital. El perspectivismo interviene para “invertir” esto, para poner nuevamente las cosas sobre sus pies.

Lo que sirvió al hombre para instalarse en su mundo, para habitarlo, y que, dado su origen, es “apariencia” (en sentido extra-moral) –error necesario para la especie– llega a ser algo hostil, que condena al mundo que el hombre acondicionó.

Para Nietzsche, *la realidad en sí misma es perspectivista*. No es que haya un “sujeto” que interpreta una realidad en sí desde su punto de vista y construye el “objeto” de acuerdo a sus necesidades. Recordemos: “sujeto” y “objeto” no son determinaciones últimas que puedan servir como criterios de verdad o de realidad. Son “perspectiva”. *Que la realidad sea interpretada “arbitrariamente” por una “especie” –y no por un “sujeto” (no es lo mismo)– es cosa que se inscribe en el perspectivismo general de todo lo existente, y no que se relacione especialmente con la irrupción del sujeto humano que en cuanto cognoscente, moldearía los objetos.*

“Frente al positivismo que se detiene ante los fenómenos –“no hay más que *hechos*”– diría yo que precisamente no hay hechos, sino tan sólo *interpretaciones* (...). Vosotros decís: “todo es *subjetivo*”; pero incluso esta tesis es ya una *interpretación*. El “sujeto” no es dado, sino que es una instancia inventada, puesta tras las cosas. ¿Es necesario, por último, poner al intérprete tras la interpretación? Esto ya es invención, hipótesis”¹⁰.

El perspectivismo nietzscheano se vincula con un *cambio de horizonte ontológico*; si después de Nietzsche la palabra “ontología” conserva un sentido adjudicable, deberemos decir que la suya es una propuesta primariamente ontológica y no gnoseológica: el mundo aprehendido desde el devenir y no desde el ser. Nietzsche provoca dentro del contexto de la filosofía europea una revolución ontológica; no habría llegado a ser el que es si su “innovación” –que no

sería tal— se agotara en el pasaje de una gnoseología objetivista a otra subjetivista. Nietzsche propone el pasaje de una ontología a otra, de una concepción del mundo a otra, de un horizonte a otro (de un horizonte de identidad al horizonte del otro, de la alteridad). El perspectivismo pluralista es la posición que se sigue naturalmente de un pensamiento (una praxis y un lenguaje) que han conquistado para sí un horizonte de diferencia. Quizás ninguna cita más ilustrativa que ésta:

“El mundo aparential, quiere decir, un mundo considerado con arreglo a valores, ordenado y seleccionado de acuerdo con valores (...). ¡La *perspectiva* es, pues, lo que determina el carácter de «apariencia»! ¡Como si descontando la perspectiva quedase mundo alguno! (...). Cada centro de fuerza tiene *su propia perspectiva*, esto es, su propia valoración, modo de incidir, modo de resistir con respecto a todos los demás. El mundo «aparential» se reduce, pues, a una acción específica sobre el mundo por parte de un centro. No existe otro tipo de acción; y el «mundo» es tan sólo una palabra que expresa el juego total de estas acciones. Consiste la realidad exactamente en esta acción y reacción particulares de cada parte con respecto al todo... No queda ni pizca de *derecho* de hablar aquí de *apariencia*...”¹¹.

Todo planteo teórico que se formule en términos de una relación sujeto-objeto queda preso del lenguaje, de la gramática, de la distinción sujeto-verbo-predicado —“metafísica popular”, cuya genealogía es parcialmente expuesta en las citas 2 y 3—. Al dejarse llevar por estos prejuicios; *al reforzarlos especialmente; al hipostasiarlos, transformándolos en determinaciones ontológicas; al usurpar los instrumentos populares, fetichizándolos*; la filosofía platónica —y, después de ella, toda la filosofía europea— deviene, paradójicamente, puro antropomorfismo, *perspectivismo deshonesto*. Paradójicamente, digo, ya que es esta metafísica la que instituye lo absoluto como algo que está “más allá” de cualquier punto de vista. Platón se interesa por lo bello *en sí*, lo justo *en sí*, el bien *en sí*; por las “ideas” que, identificándose con lo real, trascienden por completo lo subjetivamente relativo. Platón, Sócrates, quieren saber qué es el bien *en sí*, independientemente de lo que pueda opinar un sujeto particular. Pero justamente esta perspectiva es peculiarmente antropomórfica, antropocéntrica y subjetivista; de ahí la monstruosidad del platonismo.

Paradójico, pero no incoherente. Perspectivismo que no quiere ser perspectivismo; posición débil que es incapaz de afirmarse sin tapujos a partir de la singularidad dejando ver el horizonte ontológico original.

“En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida; más aún, en cuanto médicos nos es lícito preguntar: «¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta?»”¹².

Es que la imposición de un horizonte ontológico que privilegia la identidad, la unidad, lo universal, la razón, el “ser”, no se puede entender sino como enfermedad e intento fallido de curación, -construcción restitutiva-. Para todo pensar europeo -como vemos, desde sus orígenes nihilistas- la diversidad, la multiplicidad, la diferencia, son, *tienen que ser*, sinónimo de caos; caos que debe ser exorcizado asentando desde el vamos la tiranía autoritaria de un poder externo.

“Sócrates estaba harto (...) Sócrates y Platón son síntoma de decaimiento, instrumentos de la disolución griega”.

Sócrates era feo (“la fealdad, en sí una objeción, es entre los griegos casi una refutación”).

“No sólo el desenfreno y la anarquía confesados de los instintos son un indicio de decadencia en Sócrates: también lo son la superfetación de lo lógico y aquella *maldad de raquíco* que lo distingue. No olvidemos tampoco aquellas alucinaciones acústicas a las que, con el nombre de «demon de Sócrates», se les ha dado una interpretación religiosa”.

“Yo intento averiguar de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de razón=virtud=felicidad: la ecuación más extravagante que existe, y que tiene en contra suya (...) todos los instintos del heleno antiguo”.

Sócrates era dialéctico (“A la dialéctica se la elige tan sólo cuando no se tiene ningún otro medio”). La dialéctica es indicio de mala educación; irrita.

“He dado a entender con qué cosas podía Sócrates provocar repulsión: tanto más queda por aclarar *qué* fascinaba (...). Descubrió una especie nueva de lucha (...) fascinaba en la medida en que removía el instinto agonal de los helenos (...). Pero Sócrates adivinó algo más (...); comprendió que su caso, la idiosincrasia de *su* caso, no era ya un caso excepcional. La misma especie de degeneración se estaba preparando silenciosamente en todas partes: la vieja Atenas caminaba hacia su final. Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía *necesidad* de él, –de su remedio, de su cura, de su ardid personal para autoconservarse... En todas partes los instintos se encontraban en anarquía.”

Nadie es ya dueño de sí; los instintos se vuelven unos contra otros. Sócrates fascina por ser caso extremo que aparentemente consigue curarse:

“Los instintos quieren hacer de tirano; hay que inventar un *contra tirano* que sea más fuerte (...). El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía *una sola* elección: o bien perecer o bien ser absurdamente racionales... El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos; y lo mismo su aprecio por la dialéctica (...) Es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas el creer que salen ya de la decadencia por el hecho de hacerle la guerra (...). Sócrates quería morir”¹³.

Sinteticemos. Con la irrupción de la filosofía europea las categorías, el *concepto*, se convierten en absolutos. Tanto que, basándose en su presunta incondicionalidad, se anatematizará al perspectivismo –que coincide con la filosofía espontánea de los pueblos–, tachándoselo de “subjetivismo relativista”.

En definitiva, para que la fetichización de los instrumentos se lleve a cabo, tendrá que surgir la *moral*:

“La intención era engañarse de una manera útil, siendo los medios conducentes a este fin la invención de fórmulas y signos con cuya ayuda se reducía la plétora desconcertante de los fenómenos a un esquema adecuado y práctico. Pero ¡ay!, se introducía una *categoría moral*: ningún ser quiere engañarse; ningún ser debe engañar –luego no hay sino una voluntad de verdad. ¿qué es la «verdad»?”¹⁴.

Pero el triunfo de la moral es impensable sin la condición de aquel ocaso de la voluntad de poder que llamábamos decadencia. Entonces, para que sea posible el platonismo, hay que pensar que en relación con la decadencia aflora y se realiza una cierta voluntad de negar. Es curioso: en algunos decadentes la voluntad de poder permanece relativamente intacta; el debilitamiento se traduce únicamente como retroceso fisiológico y cambio de signo en la voluntad de poder. La voluntad de poder –espontáneamente afirmativa– se transfigura en voluntad de negar. Hasta tal punto es así que en un caso límite (los judíos) va a ser necesario, casi contradiciéndose, reconocer que *no son decadentes*. Y no porque no estén enfermos. Y no porque no sean impotentes¹⁵.

En relación con la decadencia surge una voluntad de negar que, valiéndose del ideal ascético, cristaliza en ámbito autónomo los instrumentos categoriales: en verdad, simple ensayo de conservar la vida en tiempos desfavorables¹⁶ “...el hombre prefiere querer *la nada* a no querer...”¹⁷. No puede no querer; si decae quiere la nada. He aquí el secreto revelado del horizonte de “ser”: querer la nada, negar este mundo y afirmar al mismo tiempo un mundo que es nada, es intento de conservar la vida cuando se ha producido la decadencia, la enfermedad. Occidente, si no fuera por ese recurso, hubiera naufragado de un modo espantoso. Toda la historia de Europa es la historia de la decadencia griega. Decadencia que no termina nunca de consumarse.

Más allá o más acá de esa tristeza, dejemos hablar a Nietzsche; escucharemos la diferencia, reconoceremos el horizonte de los pueblos; el horizonte que hace posible una filosofía latinoamericana en cuanto propuesta soberana, independiente y justa:

“El mundo no referido a nuestras condiciones de existencia (paradójicamente Europa nunca supo vislumbrar otro) el mundo no reducido a nuestro ser, a nuestra lógica y a nuestros prejuicios psicológicos, *no* existe como mundo «en sí»; es esencialmente un mundo de relaciones: presenta eventualmente desde cada punto *una faz diferente*; su ser varía esencialmente de punto en punto; incide sobre cada punto y es resistido por cada punto (...)”¹⁸.

Sobre la diferencia

Predicar sobre la diferencia, asentarla como sustantivo, es aceptar que la diferencia *es*. Hay que evitarlo y de allí la dificultad. Toleraremos el riesgo y hablaremos, cuando quizás sería preferible callar...

Retomamos un tema: la diferencia no es entre cosas, porque la “cosa” no es otra cosa que *negación de la diferencia*, sustitución de una heterogeneidad “originaria” por distinciones establecidas dentro de un campo de homogeneidad.

Con Nietzsche ha comenzado la destrucción sistemática de la tradición ontológica europea. Proceso irreversible. Destrucción que descrea de lo negativo, que agrede sin resentimiento; que quiere justamente *desenmascarar lo negativo*, cuestionar su autonomía, –para que “de vuelta” sea posible el gran mediodía. ¿Cómo no relacionar *el momento en que la sombra es más corta con la hora de los pueblos?*

La cosa recubre el ser, pero el ser, vapor y error, último humo de una realidad que se evapora, no existe; es, a lo sumo, ilusión de la subjetividad. Y aun cuando todavía hoy –tal vez más que nunca– el pensamiento europeo luche denodadamente por consagrar el término en una significación cualquiera (ya no importa cuál, han disminuido las pretensiones) nos parece que con “subjetividad” nunca se ha designado –ni se podrá designar– sino una sublimación filosófica del narcisismo y la propiedad privada. Para arribar a la diferencia es preciso renunciar a la “cosa”.

¿Estará de acuerdo Nietzsche? Seguramente insistiría en que la ilusión de ser, la mentira de la cosa, el invento de la identidad, no se pueden explicar sin recurrir a presupuestos psíquicos y sociales. Pero también agregaría que para poder “deducir la sustancia” (el ser, la cosa) es imprescindible que la “psicología” y la “sociología” sean capaces de visualizar su objeto como un imposible que se abre en un horizonte de diferencia. Nosotros aseguraremos: sólo una psicología y una sociología nacionales y populares –que se muevan dentro del “nuevo” horizonte ontológico– están en condiciones de dar cuenta satisfactoriamente de cierta constitución histórica del “hombre” y su “mundo” –el “hombre” como “subjetividad”; el “mundo” como “sustancia”; lo Universal como dogma– como de una posibilidad entre otras... y no la mejor. Buena ilustración de lo que queríamos decir más arriba al afirmar que quien comprende la necesidad ontológica de la diferencia se maneja dentro de una forma más amplia de cientificidad¹⁹.

Durante algún tiempo creímos que la dialéctica era el pensamiento de la diferencia. La dialéctica como tentación siempre al acecho, sobre todo si nuestro “objeto” es la diferencia. Dialéctica socrática y platónica, dialéctica hegeliana, dialéctica más o menos implícita en casi todos los pensadores europeos: las discrepancias son de forma, atañen a la maestría en la ejecución; el sentido es siempre el mismo: el encono contra todo aquello que por sí mismo se afirma y así hace valer sus derechos.

Al principio no podíamos desprendernos de la posición de un absoluto abstracto, puramente conceptual, y es así que nos movíamos cómodamente dentro de la dialéctica hegeliana. Pero la diferencia no es dialéctica porque la dialéctica –hegeliana– piensa nada más que la complejidad de la cosa; no abandona el “médium” de la identidad. (Nietzsche: pensador de la diferencia. Nietzsche: pensador antidialéctico. Nietzsche: advertencia para los pueblos, para nosotros latinoamericanos: no dejarse seducir por Europa (EE.UU., URSS), no dejarse reincluir por la dialéctica, no renunciar a afirmar tozudamente nuestra perspectiva, mantener orgullosamente nuestro “limitado” punto de vista). No, en la dialéctica no señorea la diferencia; manda la identidad, impera la cosa. En la

dialéctica, siempre se trata de “algo”: algo que deviene, algo que se desdobra, algo que es en sí mismo lo otro sí, pero *algo* al fin. Síntoma: el carácter negativo que reviste la diferencia. Es que la dialéctica no puede hacer abstracción del punto de partida: la reflexión siempre *empieza* y de ahí que para ella la diferencia aparezca únicamente como resultado que, proyectado retrospectivamente al comienzo, proporcionará tal vez una cierta noción oscura de la complejidad de lo real, sin que en ningún caso permita que la reflexión salte por encima de su propia sombra. Y su sombra es el fantasma de la unidad.

Quizás la construcción hegeliana refleje el movimiento de la conciencia: la única conclusión que sería lícito extraer de allí es que la conciencia alcanza a veces al final de su camino, aunque persistiendo en la inversión del signo (negativo por positivo) y en otro elemento, lo que en la realidad está siempre ya dado. Por lo demás, el análisis del movimiento de la conciencia suele generar una ilusión de inmanencia y de unidad que no se dejan superar cuando se ha tenido que partir de una negación que se niega y que niega a su vez su negación.

Pero no nos contengamos más y formulemos la pregunta propiamente nietzscheana: *¿quién* necesita un “punto de partida”?, *¿quién*?

“Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no yo»; y ese *no* es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores —éste *necesario* dirigirse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción”²⁰.

Siempre la decadencia, otra vez la venganza.

Sin duda, el progreso más sutil en la *negación de la diferencia* es concebir la *diferencia como negación*, siempre y cuando, por supuesto, se sea al mismo tiempo suficientemente coherente y se establezca expresamente la negación como principio ontológico fundamental. *¿Quién* lo hará?

“Una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que la dominan: sólo una fuerza así sitúa al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia.”²¹

Sin embargo –no nos cansaremos de repetirlo– únicamente tiene sentido postular la diferencia como negación –también la negación como fundamento– si se parte de la abstracción –propiamente negativa– del comienzo o de lo universal abstracto. Necesidad de un punto de partida, negación como fundamento, diferencia como negación: la complicidad es inocultable.

En un mismo movimiento, la negación es investida de todos los poderes y la diferencia entendida como negatividad, invirtiéndose así su esencia. Si bien, dentro de este contexto, la diferencia es plenamente integrada en lo “real”, lo es con la finalidad tradicional de suprimirla, que se concreta así acabadamente. La desigualdad es imborrable y no viene de “afuera”: estamos ante la agudeza y el peligro inherentes a la dialéctica. Agudeza, porque la diferencia no es depreciada de antemano, no es rechazada groseramente. Peligro, porque su importancia ontológica sólo se reconoce en el seno de un absoluto abstracto –aun en el caso de que la diferencia en cuanto tal sea considerada como lo absoluto–. O, lo que es lo mismo; peligro, porque se la identifica con lo negativo, desfigurándola (en verdad, negándola), al haber partido de una ficción que se mantiene firme, durante todo el tiempo que se afirme la negatividad como esencia de la diferencia y la primacía ontológica de la negación. La ficción de que hablamos, la ficción del comienzo, es, en definitiva, el ser. Mientras esta ficción se mantenga, mientras se sostenga la necesidad de un punto de partida, mientras se ponga el acento en la reflexión, será imposible visualizar la diferencia como un más allá del “ente”, vislumbrar la positividad de lo fragmentario; no se podrá concebir la diferencia como positividad de lo fragmentario, reinará la cosa.

Dentro de la constelación dialéctica la diferencia no se mostrará jamás positiva, aunque sea el contenido de lo “positivo” –definido como lo otro de lo

negativo, en lo negativo mismo—. La diferencia hace el trabajo y la identidad recoge los frutos. Todo está patas para arriba. En vez de concebirse la diferencia como afirmación, como positividad, y la identidad como producto de lo negativo autonomizado, se plantea el asunto al revés, convirtiendo a lo positivo en un fantasma de afirmación —ya que eso es lo positivo considerado como identidad— y la diferencia en “verdad”, siempre y cuando permanezca como negación. Lo positivo es reducido a negativo por dos lados complementarios.

A pesar de la insistencia de Hegel en sentido contrario, el resultado de su dialéctica tendrá que ser puramente negativo. Naturalmente, no lo digo compartiendo los supuestos que le permiten negar tal negatividad del resultado. Al mostrar que lo positivo en cuanto abstracción simple es negatividad —y, como es obvio en eso tiene razón Hegel; no en confundir lo afirmativo con este fantasma especialmente aderezado—, e introducir de este modo la diferencia en el ser, o bien se hace necesario elaborar una nueva ontología que supere el punto de vista entitativo que “ser” propone (el punto de vista de las determinaciones universales), o bien se desencadena —si se quieren conservar y legitimar esas determinaciones— un nihilismo desembozado. Porque es cierto que el secreto de las afirmaciones de la metafísica europea, de sus abstracciones universalizantes, es la negatividad. La diferencia reprimida se convierte en negación y lo afirmativo en cuanto universal tiene por esencia la nada. La ciencia de la lógica representará entonces un desfile de fantasmas. Y no puede resultar nunca de semejante devenir otra cosa que la nada. Es que la negación de una negación es siempre negación, y si lo “afirmativo primero” se ha mostrado como negación es porque nunca fue otra cosa, nunca fue sino una apariencia de afirmación.

Mejor, leamos a Nietzsche. Nos dirá que la diferencia es plena afirmación y afirmación plena. ¿Y lo negativo? Si la afirmación es suficientemente poderosa, lo negativo quedará *trasmutado*. Es imposible que negando una negación obtengamos una afirmación plena. Pero es perfectamente posible que una afirmación lo suficientemente poderosa niegue lo negativo *al afirmarlo como tal*, transformándolo en un poder de afirmar y expulsándolo así definitivamente de lo real. Negar lo negativo *afirmandolo* y no afirmar a partir de una negación

que a la vez se niega. Negar la negación es afirmarla como tal partiendo de lo afirmativo. Concretamente se tratará de destruir todo aquello que no aspira más que a conservarse.

"... el valor es el mejor matador, el valor que *ataca*: éste mata la muerte misma, pues dice: «¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!»"²².

"El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos —a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. No para desembarazarse del espanto y la compasión (...) sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, —ese placer que incluye en sí también el *placer del destruir...* (...). La afirmación del *fluir* y *del aniquilar* (...) el *devenir*, el rechazo radical incluso del mismo concepto «ser» —en esto tengo que reconocer, bajo cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado"²³.

Por lo demás, tampoco lo principal es *pensar* la diferencia, sino *afirmarla* afirmación de la afirmación. Tal afirmación —que concebiremos como ejercicio lúcido de la finitud, más allá del narcisismo y la propiedad privada— es esencialmente *práctica*.

"En Nietzsche la relación esencial de una fuerza con otra nunca se concibe como un elemento negativo en la esencia. En su relación con la otra, la fuerza que se hace obedecer no niega la otra o lo que no es, afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia. Lo negativo no está presente en la esencia como aquello de donde la fuerza extrae su actividad: al contrario, resulta de esta actividad, de la existencia, de una fuerza activa y de la afirmación de su diferencia. Lo negativo es producto de la propia existencia: la agresividad necesariamente asociada a una existencia activa, la agresividad de una afirmación. En cuanto al concepto negativo (es decir la negación como concepto), «es sólo un pálido contraste, nacido con retraso en comparación con el concepto fundamental, totalmente impregnado de vida y de pasión». Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la *diferencia*: objeto de afirmación y de placer"²⁴.

La afirmación plena –otro nombre para la diferencia– es esencialmente práctica. Pero no se nos venga aquí con ideales abstractos; lo que hay que afirmar es lo que por sí mismo se afirma. Debemos concebir “nuestro” obrar como una prolongación natural del movimiento de los cuerpos, re-valorizar el mito como sobreabundancia pulsional. Cuerpo físico, cuerpo biológico, cuerpo psíquico, cuerpo social, cuerpo político. Sin embargo... ¡qué peligroso decir “movimiento”! cuando toda una tradición –que filia su origen en Aristóteles– interpreta el movimiento como carencia. Invirtamos los signos, consumemos el tímido renacimiento iniciado por la físico-matemática en la europea época moderna, pensemos con Nietzsche el movimiento como testimonio visible de sobreabundancia.

La afirmación plena es esencialmente práctica. La diferencia no se puede separar del devenir de los cuerpos. “Cuerpo” y “devenir” son palabras que –desde la óptica de la diferencia– reemplazan provisoriamente a “ser” y “pensar”.

En algún sentido, el final de la filosofía europea se visualiza como apropiación o re-apropiación. Hay también una diferencia irreductible entre dos modos de interpretar ese desenlace: Hegel y Nietzsche. Para uno –Hegel– todo se ha producido como corresponde y en dirección a un final prefijado y previsible; el defecto está en el saber y la solución también; re-apropiarse es cancelar la diferencia asumiéndola en el seno del propio saber, reconciliar; el recuerdo cura y conforta; hacer memoria equivale a reconocer la unidad en la escisión; sumergiéndonos en lo Universal lograremos que lo Universal se apropie de nosotros y, sujetos absolutos, representaremos eternamente en la tierra el papel de dioses –quizás algo melancólicos– llevando sobre nuestras espaldas un peso excesivo, pero habitando en la verdad. Apropiarse o re-apropiarse es superar la alienación en el único sentido en que Hegel es capaz de pensarla; es la exterioridad de lo verdadero lo que hay que corregir. Superar los males de la civilización europea es relativamente sencillo: basta identificarse plenamente con ella.

Para el otro –Nietzsche– las cosas son muy distintas. Llega a su acabamiento un error bimilenario, un malentendido funesto, que no ha aportado nada bueno²⁵. Más allá o más acá de éste, apropiarse quiere decir hacerse propio, acceder a la propiedad, singularizarse. Tanto para los individuos como para los pueblos. No se trata de actualizar lo Universal en el mundo, sino, por el contrario, de escindir, de llevar a su máxima tensión las diferencias, de afirmarse trascendiendo los falsos reconocimientos, o, simplemente, los meros re-conocimientos.

En Hegel una sola historia –la de Europa– irrepetible, arquetípica y mundial. En Nietzsche un solo error temible –el de Europa– y una inverosímil multiplicidad de historias –siempre nuevas, posibles y renovables–. El profeta del eterno retorno deja abierta una posibilidad de futuro que ningún “progresista” está en condiciones de asegurar.

Diferencia es devenir pero no proceso. La diferencia –pensada por Nietzsche, pensada por nosotros–, es *repetición* y el cambio *trasmutación*, y ahora nos vemos obligados a ser más rigurosos que hasta ahora y decir: transformación, no inversión, dado que lo afirmativo y lo negativo no son contrarios salvo desde el punto de vista de la negación, clave lógica de los conceptos fundamentales de la filosofía europea.

“La negación *se opone* a la afirmación, pero la afirmación *difiere* de la negación. No podemos pensar la afirmación como “oponiéndose” por su cuenta a la negación: sería incluir en ella lo negativo. La oposición no es sólo la relación de la afirmación con la negación, sino la esencia de lo negativo como tal”²⁶.

Lo hemos visto: el horizonte de “ser”, lo afirmativo universal (que es como decir: “círculo cuadrado”), tiene por esencia la negación; negación de la diferencia, única dimensión que las abstracciones que emanan de él instituyen y que dotan al imperialismo europeo (norteamericano, ruso) de una peligrosidad peculiar y extrema. Porque el imperialismo europeo no se expande en nombre de dioses locales, sino en el de lo Universal; no afirmándose en su alteridad, sino negando al otro, negando la alteridad. No es nada fácil darse cuenta que lo Universal, el “ser”,

es un dios local y, además, pura negatividad. Lo Universal, el “ser”: particularidad alienada cuyo único contenido es la negación de toda otra particularidad (singularidad), y nada más.

Como se comprenderá, la función de aquellas abstracciones –las más de las veces “instrumentos fetichizados”, cuya fáctica “universalidad” (que nada trascendente significa) está en relación directamente proporcional a su utilidad para la especie– como se comprenderá, decíamos la función de estas abstracciones llega a ser ilegalizar cualquier propuesta que quiera establecerse sobre otras bases. Nos vemos remitidos circularmente a las primeras páginas de este ensayo; al problema de la filosofía latinoamericana. Y a Nietzsche. Para deshacer el sortilegio de la filosofía europea, para librarnos del más sofisticado imperialismo cultural, tenemos que pensar (hablar, obrar) en referencia a un horizonte ontológico “nuevo”: horizonte de diferencia que implica perspectivismo, positividad de lo fragmentario (lo fragmentario como única forma de positividad), irreductibilidad de lo singular, primacía de la afirmación espontánea (que es “inmediata” solamente por su naturalidad, por su inocencia, por su pureza, sin pretensiones de totalización abstracta²⁷). Afirmación que no supone como condición de posibilidad negación alguna porque no afirma el “ser” –sin construirse tampoco sobre la negación de “ser”–, como es obvio. El ser tachado no es el ser negado. Los conceptos de horizonte y de diferencia son los conceptos fundamentales de una filosofía nacional y popular: la filosofía latinoamericana.

El devenir es de los cuerpos. O sea: la modificación, la alteración, los constituye a priori. Cuerpo = modificación; no se puede concebir un cuerpo que no esté en movimiento, que no sea afección desde siempre, que no esté estructurado por una herida. No hay comienzo, la diferencia es inscripción originaria. ¿Cómo caracterizar la repetición, ritmo del devenir de los cuerpos, atravesados por la diferencia? Por un lado, –quizás eso ha quedado claro- no creemos en lo teórico como instancia suprema. Por otro, ¿cómo definir, más allá de “ser”? Negativamente, hemos dicho algunas veces: “lo” que se repite –la diferencia– lo hace porque no puede *ser*, porque es “trauma”. Pero, dicho así, no

hacemos abstracción de la subjetividad (¡y nos gustaría!) o, lo que es peor aún, nos olvidamos otra vez que la diferencia –"lo" que se repite– no es negación. No se trata de un "no poder ser" porque nunca "hubo" "ser". No se trata, de carencia alguna porque todo postular una carencia supone pensar desde el horizonte de ilusoria completitud, que se deja decir en la palabra "ser"²⁸. La diferencia: ni ser, ni no ser; simplemente, difiere; difiriendo se repite; repitiendo, transforma²⁹. No se trata, ni se tratará nunca, de dejar de repetir, sino de ser capaz de repetir, de repetir mejor, de repetir originariamente. ¿No es así, desde esta Tercera Posición, que los acontecimientos de Irán y Polonia resultan súbitamente transparentes? Diferencia que insiste más allá y más acá de los dogmas del "racionalismo" europeo, canto que viene del fondo de los siglos o de un futuro a pesar de todo intacto, esencia de lo nacional, la hora de los pueblos es eterna. Ya en 1887, Nietzsche echa a rodar la pregunta que estremecerá a Europa: "¿qué sentido tendría *nuestro* ser todo, a no ser el de que en nosotros aquella voluntad de verdad cobre conciencia de sí misma *como problema?*... Este hecho de que la voluntad de verdad cobre conciencia de sí *hace perecer* de ahora en adelante –no cabe ninguna duda– la moral: ese gran espectáculo en cien actos, que permanece reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible, el más problemático, y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos"³⁰.

Notas

¹ Para profundizar en esta distinción, tan decisiva, conviene consultar los trabajos del distinguido filósofo argentino M. Casalla, algunos de los cuales se pueden encontrar en revistas y otras publicaciones, hoy difícilmente accesibles, desdichadamente. Sobre todo, "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea" en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bs. As., Ed. Bonum, 1974, pp. 38-52. Casalla formó parte de un selecto grupo de profesores universitarios argentinos que, pese a su proveniencia y a sus múltiples limitaciones, elaboró, muy probablemente, el intento más notorio de producción filosófica original que la Argentina conoció en la década del 70 -a más del de algunas individualidades demasiado aisladas. Por lo que se verá después, no bastará para considerar original un pensamiento filosófico que se produzca en nuestras tierras, el que enuncie una teoría filosófico-universal inédita. Sea como fuere, también en este aspecto la producción de nuestros "especialistas" deja mucho que desear. Y no es casual. Difícilmente se podrá desarrollar un discurso filosófico creador en Argentina o en Latinoamérica si previamente no se tematiza de una vez por todas el horizonte desde el cual se trabaja y su peculiaridad.

² NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal* (BM), Madrid, Alianza, 1975, pp. 17 - 18.

³ NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, (Cr. Id.), Madrid, Alianza, 1973, pp. 48 - 49.

⁴ Véase, p. ej., HESSEN, J.: *Teoría del conocimiento*, Bs. As., Losada, 1958, pp. 40 ss. Aunque, en realidad, Hessen considera a Nietzsche más bien "pragmatista".

⁵ NIETZSCHE, *La gaya Ciencia*, Bs. As., Poseidón, 1947, § 354, pp. 237-38.

⁶ NIETZSCHE, *Anticristo*, (AC), Madrid, Alianza, 1974, p. 41.

⁷ NIETZSCHE, AC, p. 38.

⁸ NIETZSCHE, *Ecce Homo* (EH), Madrid, Alianza, 1976, p. 57.

⁹ NIETZSCHE, *La voluntad de poder* (VP), Bs. As., Poseidón, 1947, (s/edición Nietzsche-Archiv 1921), § 328, p. 196.

¹⁰ NIETZSCHE, VP, & 276, p. 176.

¹¹ NIETZSCHE, VP, § 384, pp. 227-28.

¹² NIETZSCHE, BM, pp. 18-19.

¹³ NIETZSCHE, Cr. Id., "El problema de Sócrates", pp. 37-43.

¹⁴ NIETZSCHE, *VP*, § 328, pp. 196-97.

¹⁵ NIETZSCHE, *AC*, pp. 50-51.

¹⁶ NIETZSCHE, *La genealogía de la moral* (GM), Madrid, Alianza, 1975, III, § 13, pp. 139-41.

¹⁷ NIETZSCHE, *GM*, p. 186.

¹⁸ NIETZSCHE, *VP*, § 383, p. 227.

¹⁹ Dicho sea de paso, creemos que lo explicado hasta aquí alcanza para fundamentar la total compatibilidad entre perspectivismo y pensamiento científico pero también la validez ontológica y epistemológica de las “ideologías”. Es cierto que no nos hemos detenido, en este trabajo, en el último punto. Pero no queremos dejar pasar la oportunidad que se nos brinda de denunciar a los escritores nativos que aprovechan la coyuntura política actual para arremeter impunemente contra cualquier manifestación fantasmática vital de los pueblos. Es que estos odiadores, que no soportan afirmación alguna, estos sacerdotes trasnochados, creen todavía en la “verdad *en sí*”. Lo cual no les impide, desde su altura, despreciar también las ciencias. Como ejemplo acabado de la concepción anacrónica de las ideologías en oposición a la “verdad” (universal, abstracta, indeterminada y negativa = el “ser”) véase la reciente publicación de JALFEN, L.: *La amenaza de las ideologías*, Bs. As., Ed. Galerna, 1980. La propuesta de una “superación” de las ideologías es netamente ideológica y, encima, mistificadora. Se funda en la supuesta existencia de lo Universal como tal. Pero no hay lo Universal, éste es pura negatividad. Sólo la singularidad, la diferencia –que se prolongan naturalmente en “ideologías”– son ontológicas. Lo dicho no nos impide sostener –en epistemología– la pertinencia de la distinción entre ideologías (teóricas) y ciencia (s). Asimismo ¿para *quién* son las ideologías una “amenaza”?

²⁰ NIETZSCHE, *GM*, I, 10, p. 43.

²¹ DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, pp. 18-19.

²² NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* (Z), Madrid, Alianza, 1978, p. 225.

²³ NIETZSCHE, *EH*, pp. 70-71.

²⁴ DELEUZE, *op. cit.*, pp. 17-18.

²⁵ NIETZSCHE, *Cr. Id.*, “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”, pp. 51-52.

²⁶ DELEUZE, *op. cit.*, p. 263.

²⁷ NIETZSCHE, Z, "Antes de la salida del sol", pp. 233-36.

²⁸ ¿Es necesario agregar que alrededor de esta proposición podría desenvolverse la crítica al lacanismo, crítica que consideramos decisiva?

²⁹ Desarrollar satisfactoriamente el problema de la *repetición* en un contexto estrictamente nietzscheano implicaría hacer una exégesis minuciosa de la relación existente entre "voluntad de poder" y "eterno retorno", con vistas a esa cuestión. La complejidad del asunto excede largamente los propósitos de la presentación que efectuamos, cuya única pretensión era, en este lugar como en muchos otros, fijar algunos puntos de referencia. Sin embargo, vale la pena aclarar que, sin decirlo, y a pesar de algunas afirmaciones que aparentemente sugerirían lo contrario, hemos privilegiado, al encuadrar la repetición, el punto de vista del "eterno retorno" por sobre el de la "voluntad de poder" —en la medida en que son separables—, siguiendo linealmente, es verdad, el camino que Nietzsche propone en el *Zaratustra*. Así es que la repetición es enfocada principalmente —insistimos: sin explicitarlo— a partir de la estructura de una "temporalidad original", *eternidad* que tiene su centro de gravedad en el *instante* (véase FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 121 ss. —esp. p. 127—). Pero el "instante" (Augenblick) no es el "ahora" (jetzt); ni la eternidad, por tanto, un presente constante, opuesto al "tiempo". La eternidad es intuita tradicionalmente como un Ahora Inmóvil, ahora estático que no transcurre. "Está ahí lo que hay de más difícil en la doctrina del eterno retorno, su carácter propio, a saber que la eternidad es en el instante, que el instante no es el fugitivo *ahora* (...) sino la colisión del futuro y del pasado. Es en esta colisión que el instante se despierta." (HEIDEGGER, *Nietzsche*. París, Gallimard, 1971, T. I, p. 245, trad. al francés de P. Klossowski).

Siguiendo el camino del *Zaratustra* (véase NIETZSCHE, Z, "De la redención", pp. 202-207): hay que redimir el azar, sólo el querer libera y es portador de alegría pero "la voluntad misma es todavía un prisionero." "Fue": así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad." "Lo que fue, fue" —así se llama la piedra que ella no puede remover". (Para estudiar en detalle cómo se produce este encadenamiento conviene consultar el discurso de Nietzsche del cual hemos extraído estas citas así como la excelente exposición que hace Heidegger *de este punto* en *¿Qué significa pensar?*, Bs. As., Nova, 1964, pp. 91-92 [°]).

Redimir el azar es afirmar todo el azar de un golpe, afirmar la necesidad; producir una cierta "totalización" que no elimina el caso fortuito, que reafirma el azar, que es afirmación de la singularidad ("Yo soy Zaratustra el ateo: yo me cuezo en *mi* puchero cualquier azar. Y sólo cuando está allí completamente cocido, le doy la bienvenida, como alimento *mío*. Y en verdad, más de un azar llegó hasta mí con aire señorial: pero más señorialmente aún le habló mi *voluntad*, —y entonces se puso de rodillas implorando— implorando para encontrar en mí un asilo y un corazón, y diciendo insinuante: «¡Mira, oh Zaratustra, cómo sólo el amigo viene al amigo!»" (NIETZSCHE, Z., pp. 241-242. Puede verse también DELEUZE, *op. cit.*, pp. 40-46). Pero es imposible tal redención sin "levantar" el "pasado" —la fatalidad de un "fue" que permanece exterior al querer— ya que la "totalización" —obra de la voluntad de poder— es "totalización" en-el-tiempo, "totalización" inmanente, "totalización" finita. Entonces, para que la voluntad pueda remover la piedra del "pasado"

(superar la *venganza*, redimir y redimirse, llegar por este camino a su propia “verdad” en cuanto voluntad de poder) hay que acceder a una experiencia de la temporalidad en la cual quede disuelto el carácter cerrado, inexpugnable e irreversible del “ahora” que pasa —única determinación del tiempo susceptible de transformarse en un “fue”—. No hay soberanía (de la voluntad) sin experiencia del eterno retorno. Ahora bien, como veremos, también es cierta la recíproca. “El eterno retorno es la manera cómo lo inconsistente (el devenir) se presencializa en cuanto tal y esto dentro de la suprema consistencia (el movimiento cíclico) con el único objetivo de afirmar la constante posibilidad del ejercicio del poder” (HEIDEGGER, *Nietzsche*, T. II, p. 230).

En síntesis: hay que destruir la concepción tradicional (europea) del tiempo, cosa que con relativo éxito emprende Nietzsche en la parte 3 del *Zaratustra* (especialmente en los discursos: “De la visión y el enigma” y “El convaleciente”). Modo de aprehender el tiempo que —al menos según Heidegger— se montaría sobre una concepción vulgar que, a su vez, habría funcionado como hilo conductor tácito de todos los descubrimientos ontológicos, casi desde los comienzos de la filosofía griega (véase HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1962, § 5 y 6, pp. 25-37). Salta a la vista la existencia de un vínculo indisoluble entre la posición ontológica que Nietzsche critica y la concepción tradicional del tiempo. Nietzsche lo establece. Lo que no es tan evidente es que, para Nietzsche, el *secreto* de la desviación existencial y filosófica de los pueblos europeos radique allí. El “tiempo” como sucesión de los ahora se constituiría como única disposición posible del devenir cuando sobreviene una decadencia de la voluntad que ya no permite la construcción de una jerarquía inmanente. El triunfo definitivo del “orden” de la línea es síntoma de falta de orden, sustituye precariamente un orden más auténtico. En definitiva, en el origen del concepto tradicional del tiempo encontraríamos otra vez la decadencia y el resentimiento, reales fundamentos de la filosofía europea. Claro que, en realidad, en *El ser y el tiempo*, el planteo de Heidegger no es demasiado distinto.

Dejemos esto. Se trataba de aclarar que hemos tenido presente, al mencionar la repetición, la estructura del instante, la repetición como algo inherente a la estructura del instante: el instante no pasa —por lo menos no para convertirse en un “fue”— y no porque sea un presente inmóvil; “síntesis del tiempo y sus dimensiones” (DELEUZE, *op. cit.*, p. 72), él es, en todo caso, *el pasaje mismo*, estáticamente considerado. El instante es pura diferencia y —como tal— pura repetición; no es que haya un instante que se repite sino que el instante en cuanto que tal es repetición. “No es que, a partir de este momento, nuestra vida y el decurso de todas las cosas vayan a repetirse durante una eternidad futura. Nuestra vida presente es ya una vida repetida, y no existe una vida primera que no sea repetición, que, por así decirlo, se encuentre a la base de todas las repeticiones, como su original. El carácter de repetibilidad no se forma en el curso del tiempo, por repeticiones de un proceso primigenio; es, antes bien, la esencia oculta y encubierta del curso mismo del tiempo. O dicho de otra manera: la repetición no surge en el tiempo, sino que *es el tiempo*” (FINK, *op. cit.*, p. 141).

La repetición ha sido pensada por nosotros privilegiando el eterno retorno (tiempo): de ahí el “mecanicismo” de varias formulaciones. Se impondría encarar ahora —sospechamos que no tenemos suficientes fuerzas para ello— el tema de la *repetición*, anteponiendo el punto de vista de la voluntad de poder al del eterno retorno. Algo así como volver a leer el *Zaratustra* después de haber recuperado la salud. “El eterno retorno

es la voluntad de poder en cuanto que a través de su incesante superación de todo poder dado retorna al interior de sí misma" (HEIDEGGER, *Nietzsche*).

La repetición se nos mostraría entonces como una especie de "reflexividad" intrínseca, como un querer a "sí misma" la afirmación, como desdoblamiento que la hace volver. La afirmación –la diferencia–, al afirmarse, se afirma también a sí misma "como tal"; pero esta "reflexividad", muy lejos de constituir un "ser" y llevar a la posición de la diferencia como fundamento –lo que daría por resultado de nuevo la identidad– "produce" el retorno, "induce" la repetición, "actúa" como retorno y repetición. La posibilidad de un estar-consigo inherente a una realidad no mistificada es, pues, el *tiempo*. No la *autoconciencia*, sino el *tiempo*. Claro que el *tiempo-voluntad*, el tiempo como eterno retorno, como intensidad vivida del acontecimiento y no como sucesión de los ahora, pura pérdida.

Sin embargo, esta descripción es todavía equívoca. Porque no anula del todo la ilusión de la existencia de un "proceso" que se desarrollaría "en el tiempo". Hay que poner el acento en que la diferencia –la afirmación– es el tiempo. O sea: no es que haya una primera afirmación que vaya "acompañada" por una "reflexividad" intrínseca ("desdoblamiento que la hace volver"), sino que todo querer –justamente por ser diferencia, por no coincidir jamás puntualmente consigo, y sin perder por eso para nada ni su inmediatez, ni su afirmatividad autosuficiente– es ya querer a "sí mismo", querer el "propio" querer, afirmación de la afirmación, y, como tal, ya *repetición*. Pero no por esto coincidirá puntualmente "en algún momento" el querer consigo mismo (p. ej.: "ahora"). Al contrario. Lo cual equivale a decir que así como todo querer es *ya* repetición lo *será* también eternamente. Tal como Marx lo explicó en *El Capital* a propósito de la estructura del modo de producción capitalista, la reproducción precede y hace posible la producción. La repetición es la "verdad" de lo real en cuanto éste es *diferencia*. (Para un análisis que coincide *parcialmente* con el que esbozamos en estos últimos párrafos véase DELEUZE, *op. cit.*, pp. 259-264 y 274. Deleuze ha señalado también muy lípidamente la importancia de hacer depender el "eterno retorno" de la "voluntad de poder". Así en las pp. 72-73, p. ej.).

Si lográramos sortear las tentaciones subjetivistas que podrían emanar de una visión superficial de este planteo, se nos daría la oportunidad de complementar eficazmente el "mecanicismo" con que hasta ahora hemos descripto la repetición.

Eliminemos todo automatismo en la repetición: la afirmación no se limita a afirmarse sino que se quiere a "sí misma" en esa afirmación, produciendo así *activamente* el retorno.

Se entiende ahora que el eterno retorno sea, además de doctrina física, pensamiento ético, sin caer por eso en un voluntarismo conciencialista. Por el contrario: el voluntarismo es el peligro siempre al acecho cuando –al tematizar la repetición– se destaca unilateralmente el punto de vista del eterno retorno.

Lo que nos resulta inaceptable en la lectura heideggeriana de Nietzsche –a pesar de sus innumerables aciertos parciales, la renovación que significó en su momento y aun cuando no tengamos en cuenta la omisión, por parte de Heidegger, de temas, textos y problemas que para Nietzsche tienen una importancia crucial–, es el insistente empeño por re-incluir a Nietzsche en todo aquello que éste cuestionó radicalmente y ayudó a

superar —a nuestro juicio— de modo más contundente que el mismo Heidegger. Así, para no dar más que un ejemplo, aunque fundamental, diremos que es forzar las cosas sostener que la “voluntad de poder” es la personal versión del “ser del ente” que habría elaborado Nietzsche. Justamente “voluntad de poder” es la palabra que se enuncia para jaquear ese supuesto objeto perenne del filosofar que, por otra parte, Heidegger respeta. En su *Nietzsche*, Heidegger repite hasta el cansancio que la “voluntad de poder” es la “esencia del ente”, mientras que el “eterno retorno” expresaría la “existencia del ente en su totalidad”. No podemos seguirlo en esas interpretaciones. En una nota (p. 257) de la obra de Deleuze sobre Nietzsche se lee: “Heidegger da una interpretación de la filosofía, nietzscheana más próxima a su propio pensamiento que al de Nietzsche. En la doctrina del eterno retorno y del superhombre, Heidegger ve la determinación “de la relación del Ser al ser del hombre como relación de este ser al Ser”. Esta interpretación descuida toda la parte crítica de la obra de Nietzsche. Descuida todo aquello contra lo que Nietzsche luchó. Nietzsche se opone a cualquier concepción de la afirmación que halle su fundamento en el Ser, y su determinación en el ser del hombre.”

El *truco* de Heidegger es el siguiente: incluir a Nietzsche dentro de la problemática y soluciones de la filosofía tradicional *para restablecer luego esa misma problemática, con algunas modificaciones que correrían por cuenta propia* modificaciones, por lo demás, las más de las veces deudoras de un Nietzsche convenientemente expurgado y domesticado, de un Nietzsche para “profesionales de la filosofía”.

El beneficio es doble: se “salva” a la filosofía europea y Heidegger aparece, dentro de ese contexto, como importante innovador. A la vez, Nietzsche se convierte en una “figura respetable”. Así como Platón habría pensado la “idea” y Descartes el “ego cogito”, Nietzsche sería el filósofo de la “voluntad de poder” y el “eterno retorno”. Otra vez la “galería de opiniones”, de la que hablaba Hegel.

Sin embargo, no es del todo superfluo decir que se entenderían muy mal estas observaciones si no descontáramos toda posible “mala fe” en este proceder heideggeriano. Si hay algo que no *nos* está permitido es confundir a Heidegger con algunos de sus mediocres epígonos.

De cualquier manera, la diferencia entre Nietzsche y Heidegger es clara: para el primero la “cuestión del ser” *está liquidada*, finaliza con la consumación práctica del nihilismo; para el segundo, *hay que seguirla planteando*, aunque de “otra manera”; así como, correlativamente, el nihilismo europeo tendría unas connotaciones más legítimas y trascendentes de las que Nietzsche habría podido descubrir.

Como nos recuerda el mismo Heidegger en *Introducción a la Metafísica*, para Nietzsche el ser es “vapor” y “error”. Mientras tanto, y según Heidegger, la falencia de la filosofía europea tradicional no residiría en la índole imaginaria de su objeto (el ser), sino en un subsanable error metódico: todavía no se habría aprendido a preguntar “bien”.

En resumen: para Nietzsche la pregunta por el ser no tiene sentido porque el ser es nada, *valor de nada, voluntad de negar*; no hay que preguntar “mejor”, sino que no hay que preguntar más (dicho sea de paso: ¿qué enferma tiene que estar una época, un pueblo, una raza, una clase, para que *el preguntar* se le presente como valor supremo! Heidegger, en cambio, quiere que aprendamos a preguntar “mejor”... por lo mismo de siempre.

³⁰ NIETZSCHE, *GM*, III, 27, p. 184.