

ACTUALIDAD DE NIETZSCHE

A los participantes de esta mesa redonda les preguntaría inicialmente lo siguiente: ¿Qué significa hablar de la actualidad de Nietzsche, un filósofo que así mismo se llama extemporáneo, inactual?

La cuestión de la actualidad de Nietzsche presenta algunos aspectos que merecen ser recordados. El profesor Moacyr Laterza hizo, en su charla, una tentativa de ejemplificar la propuesta de Nietzsche, vinculándola a nuestro mundo actual y recordando las direcciones tomadas por los jóvenes de hoy. Podríamos pensar también otros aspectos del mundo contemporáneo, pero podríamos aún pensar con Nietzsche la siguiente situación: Intentar vincular la noción de actualidad (lo que pensamos cuando hablamos de actualidad) a la cuestión que envuelve nuestra ubicación en la realidad con el significado propio de esa realidad, que en Nietzsche siempre fue objeto de desconfianza. La realidad siempre aparece para Nietzsche vinculada a los valores superiores, en el sentido en que el profesor Roberto Machado mostró, o sea, valores superiores a la vida. Por lo tanto, si vinculáramos la idea de la actualidad a la de realidad, se podría pensar en una inactualidad de Nietzsche. Desde otro punto de vista, Nietzsche es realmente un pensador controvertido y, en cierto sentido, de difícil acceso, pues fue siempre blanco de una serie de contrasentidos. Podríamos también intentar esclarecer esta cuestión



hoy; inventariar algunos de esos contrasentidos; recordar aquellos que las conferencias nos presentaron, y procurar digerirlos un poco más. Para la meditación, me gustaría sugerir, sobre este plano de fondo - La cuestión de la actualidad de Nietzsche -, la siguiente cita del filósofo, en "Ecce Homo", parágrafo primero

- **Por qué soy una fatalidad:** "Niego como hasta hoy no se había negado, y soy, no obstante, la contradicción del espíritu que niega; soy un alegre mensajero, como no hubo nunca; tengo una misión de tal importancia que aún no ha sido encontrada la palabra adecuada para expresarla. Sólo a partir de mí existe la esperanza, existe nuevamente la esperanza".

Haré una provocación más directa al debate. En la cita anterior, Nietzsche habla de la esperanza, pero en **El eterno retorno** parece sugerir algo más que esperanza. El **eterno retorno** se presenta en Nietzsche, como una necesidad, una fatalidad de otra naturaleza. ¿Existiría, ahí, una especie de **optimismo a priori**?

Resumiendo: La cuestión de fondo sería la de la actualidad de Nietzsche. En seguida tendríamos la cuestión de la genealogía de Nietzsche, enfocada desde dos puntos de vista: En primer lugar, considerando la tesis del **eterno retorno**, preguntaríamos: Podría éste significar una especie de optimismo **a priori**, en lo

referente a las fuerzas reactivas?. Serían éstas vencidas necesariamente? Hay una especie de necesidad en esta tesis de Nietzsche?. En segundo lugar, considerando la práctica genealógica de nuestro filósofo, estaría ella asociada a una teoría?. En este caso, la teoría de la práctica genealógica se hace explícita?. Cómo se da la unidad de la teoría y de la práctica en la propia obra de Nietzsche, la unidad del nivel discursivo y del contenido genealógico que, de alguna manera, es crítica del discurso racional tradicional?.

Respuestas:

Profesor Francis Wolff: No poseo las respuestas y creo que ningún lector de Nietzsche las posea; debemos evitar buscar la verdad en este autor, de la misma manera que él nos enseñó a no buscar la verdad de una manera absoluta.

En cuanto a la actualidad de Nietzsche, podemos decir que él no es actual y, de cierta forma, siempre será inactual. Pensamos así porque todavía somos nihilistas, y el nihilismo es, por tanto, nuestra única manera de sobrevivir - sobre todo nosotros, profesores y estudiantes, cada uno incorporando a su vida una forma personal del nihilismo. Otro aspecto de la actualidad de Nietzsche es su presencia en el pensamiento contemporáneo. Desde el punto de vista general de la historia de las ideas, pienso que Nietzsche nos dejó una herencia grande y contradictoria. En el campo propiamente filosófico, tomaré como ejemplo la herencia presente en el pensamiento de Heidegger, cuya preocupación fundamental fue la de intentar una superación del pensamiento metafísico. Después que Nietzsche mostró el fin, el fracaso definitivo de la metafísica, sin superarla, Heidegger intentó buscar las bases del verdadero "pensar", o sea, el significado de un pensamiento que superará la metafísica, de un pensamiento que estuviera mas allá de la metafísica, esto es, de la propia filosofía. Creo que es ya una herencia de Nietzsche la tentativa de reflexionar a partir de una cierta manera Nietzscheana de pensar y que se cuestiona siempre sobre la propia razón de ese "pensar".

En determinados puntos aislados, hay una cierta actualidad en el pensamiento filosófico de Nietzsche, puesto que las cuestiones mas contradictorias de la

filosofía contemporánea retoman algunos aspectos del pensamiento nietzscheano, la mayoría de las veces sin saberlo. Por ejemplo, la crítica a la metafísica en general, inclusive en las filosofías neo-positivistas, también la crítica que, en los moldes nietzscheanos, los filósofos elaboraron en relación con el pensamiento de su tiempo. Existen textos de Bergson que, en este aspecto particular, se asemejan mucho a los de Nietzsche, a pesar del hecho de que Bergson no conoció a este filósofo.

Existe también, toda una corriente de la Linguística moderna que, sin saberlo, retoma la crítica nietzscheana de la relación entre la historia del pensamiento metafísico y la historia del lenguaje, lo que prueba la influencia ejercida por el filósofo igualmente sobre quienes lo desconocían. La situación histórica de Nietzsche, su manera de ubicarse en la historia es, tal vez, el aspecto más importante: "**por qué soy una fatalidad**" se convierte en una "fatalidad", en la medida en que algunos de los puntos aislados del pensamiento nietzscheano son retomados así mismo por personas que no han leído el texto referido.

Otra manera de retomar esa herencia, en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo, postula la cuestión de la "Ontología", de la relatividad absoluta de la ontología. La substitución de la pregunta clásica, de la pregunta por el Ser (lo que es), por la problemática del sentido (lo que significa), es una de las constantes del pensamiento contemporáneo, ya se trate del psicoanálisis, o de las diferentes filosofías "de la sospecha", o de otras formas actuales de pensar, entre las cuales se encuentran aquellas que pretenden **sustituir** la teoría de la explicación por la teoría de la interpretación.

Otra manifestación de la herencia de Nietzsche aparece, también, en el surrealismo y en aspectos técnicos de la historia del Arte. Entretanto, creo que la mayor herencia nietzscheana está relacionada con la cuestión de la historia, que, a mi manera de ver, está ligada a la cuestión de substitución de una posición explicativa por una posición interpretativa; lo que podemos decir después de Nietzsche es que estamos de cara a la historia, que, de cierta manera, solo podemos hacer historia. Al decir esto, estoy pensando

en la forma de filosofar de algunos pensadores franceses, como Foucault, por ejemplo. Esta es la mayor herencia dejada por Nietzsche, su mayor actualidad, a pesar de ser siempre, un pensador inactual. La conciencia del peso de la historia sobre nosotros, es lo que nos impide pensar de una manera ingenua, y nos lleva a recurrir siempre a lo que ya fue pensado, colocando siempre la cuestión: ¿Qué significa haber pensado esto o aquello en determinado momento, qué significa históricamente el surgimiento de tal pensamiento?.

Respecto a la segunda pregunta, realmente no sé como responder. Para lanzar algunas hipótesis, yo diría solamente que no tiene sentido colocar la cuestión de la relación entre teoría y práctica en Nietzsche, por el mismo hecho de que la oposición - teoría y práctica - es una oposición metafísica. La oposición entre teoría, en el sentido griego de contemplación objetiva, desinteresada, y la cuestión de la práctica, en el sentido, por ejemplo, de la necesidad de transformar el mundo, en vez de interpretarlo (Marx), no está en Nietzsche. Justamente él nos enseñó que no existe ningún ideal teórico puro; que todo ideal aparentemente teórico surge de una necesidad, de una cierta manera de ver el mundo, o de negarlo, lo que ya encierra, por tanto, un carácter de practicidad. Yo diría entonces, que toda práctica ya contiene una cierta posición teórica en el sentido metafísico. La oposición - teoría y práctica - es una oposición metafísica porque se refiere a la oposición entre el mundo de las apariencias y el mundo - verdad: El mundo de las apariencias en el cual actuamos, practicamos, etc., y el mundo de la verdad, apenas objeto de contemplación. De ahí porqué no nos parezca válido relacionar esta posición con el pensamiento de Nietzsche.

Creo que él mismo recusaría la oposición en cuanto oposición, y la ligaría a la constante del pensamiento metafísico. En cuanto a la otra pregunta, respecto a la propia genealogía, sería mejor dejarla para la continuación del debate.

Profesor Moacyr Laterza. A pesar de no ser especialista en Nietzsche, mis lecturas de este filósofo me sugieren su actualidad, principalmente en relación a la crítica de la metafísica, en la versión occidental,

hecha por Heidegger. Encuentro completamente pertinente la referencia del profesor Wolff a la relación entre Nietzsche y Heidegger: Durante la preparación de mi ponencia, fui asediado constantemente por la impresión viva de ese profundo parentesco entre los dos pensadores. En otras palabras, fui sorprendido por la constatación viva de que, mucho más de lo que yo pudiese pensar o sospechar; Heidegger es bastante deudor de los rastros y de las perspectivas delineadas por Nietzsche. Tal fue la impresión subjetiva que me acompañó en la lectura de **El Nacimiento de la Tragedia** y de los textos de Eugen Fink y Deleuze acerca de la obra de Nietzsche.

Reforzando lo dicho por el profesor Wolff, me gustaría hacer énfasis en la importancia de Nietzsche para la obra de Heidegger. De manera anticipada se delinean en la obra nietzscheana las tesis de Heidegger, como es el caso, por ejemplo, de aquella que se refiere al "olvido del ser", según la cual, a partir de un cierto momento, la visión occidental habría descuidado al ser. Es cierto que Nietzsche no hace distinción entre el Ser y los seres, entre el Ser y el ente: No es de esa manera que se configura su desprecio para con la Metafísica. Yo recordaría simplemente, la atención que Heidegger le dedica a Sócrates y a la visión occidental subsecuente. En particular Nietzsche se refiere a Sócrates, en un primer momento en **El Nacimiento de la Tragedia**, como aquel que se habría colocado, por un esquematismo lógico, en oposición a Dioniso. Hay una dependencia en relación con Nietzsche en la oposición que el propio Heidegger hace a Sócrates y a los socráticos más importantes, tomando a este filósofo griego como el precursor de la Metafísica occidental.

Así como Nietzsche alimentaba una hostilidad contra Sócrates, al establecer el origen de la tragedia, Heidegger repetirá el gesto de Nietzsche al privilegiar, en su enemistad, a Sócrates y a la supresión socrática. El movimiento de retroceso que Heidegger hace hasta los presocráticos es una herencia nietzscheana, pues, al hablar del hombre trágico como la antítesis por excelencia del hombre teórico que es Sócrates, y también al referirse a los pre-socráticos, especialmente a Heráclito, Nietzsche parte de una perspectiva que será después retomada, en su propio campo, por

Heidegger. Hay un retroceso a algo anterior a Sócrates, tanto en Nietzsche como en Heidegger. Para dar verosimilitud a esta proposición que me parece verdadera, me gustaría recordar una frase de Heidegger, donde dice que los pre-socráticos poseían una actitud al mismo tiempo pensante y poetizante.

Esa conjunción de pensamiento que sobrepasa al saber, a la teoría, a la Metafísica, es lo poético y es una posición que nos remite a la Metafísica del artista que está implícita en el libro **El Nacimiento de la Tragedia**. Es bueno demorarnos un poco en el siguiente punto elemental: Heidegger nos está recordando siempre que los presocráticos lograban esa actitud simbiótica de un pensar ligado a la poesía. Pues bien, en Nietzsche también está presente el pensamiento, la metafísica del artista ligada al arte del artista. Cuando Heidegger nos remite a los presocráticos, para recuperar de nuevo esta simbiosis del pensamiento con el arte (pensamiento y poesía), está, por lo tanto, prolongando la perspectiva abierta por Nietzsche. Este no va a hablar de los presocráticos, por ejemplo, tal como Heidegger lo hace (al analizar a Parménides y a Heráclito), como poseedores de una intuición metafísica. Será falso si, por un espíritu de excesiva simetría, identificáramos la interpretación heideggeriana de la filosofía pre-socrática como dependiente de la interpretación de Nietzsche. Por el contrario, existen entre ambos, divergencias bastante serias.

La ligazón simbólica mencionada entre el pensamiento y la poesía, en los pre-socráticos, se encuentra en la tesis formulada por Heidegger y, de alguna forma, se encuentra de modo implícito y tal vez ya explícito, en Nietzsche. Cuando Heidegger afirma que hace mucho tiempo el pensamiento vive en lo seco, está intentando decir que el pensamiento, en la medida en que se desligó de sus relaciones con la voz del Ser, cae de nuevo en la oposición metafísica entre teoría y práctica. O más aún, que el pensamiento pasó a ser deudor de la lógica y, desde un punto de vista más amplio, también deudor de la interpretación técnica del pensamiento. En esta perspectiva, nuestra audacia sería la de intentar verificar hasta qué punto la frase de Heidegger.- "El pensamiento hace mucho tiempo vive en lo seco"- tiene sus orígenes en Nietzsche, en

la medida que éste contrapone a Sócrates (con su teoría, con su lógica, con su dialéctica) a algo que está vinculado a los subterráneos del Ser, donde se debaten dos principios, lo dionisíaco y lo apolíneo. El pensamiento vivía realmente "La aridez" es como sí, a partir de Sócrates, él se hubiese desligado de aquello que lo mantenía vivo, a través de su relación con lo poético, con el Arte. Ahora bien, es exactamente esa relación, esa ligazón, ese embelesamiento con las raíces del mundo de la vida, la que vamos a encontrar en la tragedia. La tragedia traduce una adhesión profunda de los propios instintos que se encuentran ocultos en toda la existencia, en toda la realidad. No nos olvidemos que Apolo y Dionisio son principios ónticos y, si ellos se reconcilian en la Tragedia, es, en cierto sentido, para conferirle una cierta medida de esos elementos ónticos, una cierta fisonomía del propio mundo y de la propia realidad.



En la **Introducción a la Metafísica**, Heidegger cita a Holderlin quien, en uno de sus poemas, dice que "Edipo tenía un ojo de más". Edipo tenía una mirada sobranter. Es por esto que, en la tragedia de Sófocles, Edipo Rey termina por deshacerse de sus propios ojos. La ceguera provocada por Edipo a sí mismo es una ceguera que se origina en un exceso de su propia visión. Diríamos que ese exceso de visión vale como símbolo, está relacionada con la actualidad del propio Nietzsche: Su filosofía es también una especie de mirada sobranter,

un ver de más, un ojo de más. Y esto le pasa a toda la filosofía contemporánea. Así, siguiendo hoy el rastro de Heidegger, reconocemos el "exceso de la visión" en la crítica del filósofo a la metafísica occidental.

Podemos decir que hay un mirar "de más", acompañando a su análisis crítico de toda la Metafísica. Y esto es estar pensando todavía en el marco de la herencia de Nietzsche. Y para imprimir aquí un poco del espíritu de la Tragedia, quien sabe si la propia locura de Nietzsche asumiría un valor simbólico: El no se arrancó los ojos, el perdió la razón, por exceso de lucidez...

Profesor Roberto Machado: En primer término, me gustaría decir que estoy de acuerdo con lo que se ha dicho aquí y que no veo como una provocación la cuestión planteada por el profesor Emilio, la veo, más, como una dificultad, justamente porque creo que si, por un lado, no se puede hablar de la actualidad de Nietzsche, por otro, es legítimo también decir que Nietzsche es un filósofo cada vez más actual. Tengo la impresión de que vivimos en un mundo no nietzscheano: El siglo XX no es, ni será un siglo nietzscheano. Más aún, creo que es contraria la idea de una sociedad o de una cultura nietzscheana. La gran paradoja de la filosofía de Nietzsche es la de la existencia de un maestro que rechaza a los discípulos, que rechaza igualmente la categoría de discípulo. En este sentido, la gran positividad, la gran lección que procuro sacar de mi lectura de Nietzsche es la exigencia de que cada uno piense por sí mismo, sin reducir la reflexión filosófica a la historia de la Filosofía, a la construcción de un sistema. No sé si podemos decir que somos nihilistas; con todo, estamos obligados a decir que vivimos en un siglo nihilista, y es muy importante tomar conciencia de esto, cuando se trata de leer a Nietzsche. ¿Para qué leer a Nietzsche? ¿Quién va a leer a Nietzsche?. Un aspecto que me seduce, en su lectura, es la crítica que hace a los valores que fundan nuestra sociedad.

Leyendo a Nietzsche, tengo siempre la impresión de que el proyecto de transmutación de todos los valores es una crítica social radical. Yo diría más: Desconozco crítica más radical de la sociedad burguesa, de la sociedad capitalista, de aquello que Nietzsche llamó el nihilismo reactivo, que debe ser distinguido de lo

que él llamaba el nihilismo negativo. El nihilismo negativo es una negación de la vida en nombre de los valores superiores a la vida, valores que juzgan la vida, en nombre de un principio que representaría un mundo perfecto, un mundo verdadero, esto es, un mundo del más allá. Hay, sin embargo, en la modernidad, una crítica a este nihilismo negativo que tuvo su origen (en el sentido de nacimiento) en la filosofía platónica, en la Metafísica y, al mismo tiempo, en la moral judaico-cristiana. Lo que vemos, **grosso modo**, a partir del siglo XVIII, siglo de la Revolución Francesa, es una nueva realidad, es el "Dios ha muerto". Yo siempre pienso "Dios murió" no como una proposición nietzscheana, sino como el reconocimiento nietzscheano de la muerte de Dios por el hombre moderno. Quiero decir, la gran crítica que el filósofo hace a nuestra sociedad es una crítica a su propia positividad, o sea, a la sociedad de los valores burgueses inaugurados por la Revolución Francesa. ¿Por qué es Nietzsche el crítico férreo de la Revolución Francesa?. Valores como Libertad, Igualdad, Fraternidad, son detestados en toda su filosofía. El no hace apología del Humanismo contra el Cristianismo, contra los valores trascendentales; va al corazón de los valores fundamentales, de los valores que fundan nuestra sociedad.

Lo más interesante es que él intenta mostrar que la muerte de Dios no cambia esencialmente nada. Hay una substitución de los valores, pero el lugar de los valores no es cuestionado. En este sentido, me parece legítimo decir que se puede encontrar el origen del nihilismo reactivo en el propio nihilismo negativo, esto es, en la filosofía platónica, en la moral cristiana.

Tal vez Nietzsche pueda representar un principio nuevo de evaluación de nuestra sociedad, aún más radical que el de los críticos anteriores o posteriores a él. Nietzsche decía: "Yo soy póstumo", llegando a afirmar que siempre sería leído, porque nunca sería entendido. ¿Qué es interpretar a Nietzsche? ¿Qué es comprender a Nietzsche?. Pregunto: No sería esto una tarea esencialmente no nietzscheana?. Lo que estamos haciendo aquí, un simposio sobre Nietzsche, no es justamente una actitud profundamente no nietzscheana?. Se trata de una cuestión que siempre me ha incomodado.

Como ustedes saben, Nietzsche no tuvo ningún éxito en su vida, necesitó gastar el poco dinero que poseía (obtenido a través de una pensión, con la cual vivió cuando dejó la Universidad, por problemas de enfermedad), para financiar sus libros. En su época, tal vez siete personas habían leído el "**Así Habló Zaratustra**". Lo que, justamente, me apasiona, en su obra, es la poca importancia que el filósofo dedica a la cuestión del reconocimiento; es como si estuviera bastante seguro de su proyecto, proyecto éste que sacudiría los fundamentos de nuestra sociedad, lo mismo que el ser rechazado por todos los pensadores de su época, con pocas excepciones y, sobre todo, por la Universidad.

Creo, por lo tanto, que Nietzsche no fue contemporáneo de su tiempo, ni es contemporáneo de nuestro tiempo. Creo que hay una exigencia o un sueño nietzscheano que abre una posibilidad: Es necesario situarse más allá del bien y del mal y más allá de la verdad y de la falsedad. Tengo la impresión de que Nietzsche es el gran crítico del nihilismo, porque retoma los grandes conceptos que fundan la Metafísica, los llamados predicados trascendentales del Ser - el Bien, la Verdad, la Belleza-, intentando mostrar su origen, su nacimiento, haciendo una genealogía de esos conceptos, en nombre de una transvaloración de todos los valores. Estos serían, a mi parecer, en cuanto valores filosóficos, los valores que fundan el ejercicio del conocimiento y del poder en nuestra sociedad. Si vivimos en una sociedad nihilista, Nietzsche no es actual, porque su crítica fundamental es justamente contra el nihilismo. Vamos más allá: ¿Será Nietzsche actual algún día?. ¿Qué es ser actual?.

El se dice extemporáneo, intempestivo, quiere decir, fuera del tiempo, contra el tiempo; en favor de un tiempo por venir.

Ahora, tengo la impresión de que Nietzsche nunca será actual, en el sentido de la mayoría, y es por esto que nuestro siglo no es nietzscheano, acaso esto no significará que el lugar de Nietzsche está con las minorías? ¿No estará en esto la esencia del nihilismo, de esa voluntad de negar, que nació con la moral de los esclavos, la judaico-cristiana, la moral de los débiles, necesariamente la moral de la mayoría?. Lo

fuerte, lo afirmativo en la voluntad de potencia, no será siempre constituir una minoría?. Este es un punto interesante, porque sugiere cuestiones de orden político. Me parece esencial la imposibilidad de considerar a Nietzsche como un filósofo actual.

Por otro lado, si Nietzsche era leído por seis o siete personas en su época, hoy es un **best-seller**. Es un filósofo bastante leído en el mundo, muy leído; por ejemplo, en Río de Janeiro, el interés que despierta es mayor que nunca. En este sentido, yo osaría decir que Nietzsche es cada vez un filósofo más actual, no solo porque es leído aquí en el Brasil, debemos considerar una cierta "fiebre" de Nietzsche que hay en Francia y su importancia en el pensamiento filosófico Alemán. Ya fue señalado aquí, y me parece fundamental, la importancia de Nietzsche para el pensamiento de Heidegger. Yo osaría decir lo siguiente: Nietzsche es un filósofo aterrador, porque está en su siglo como pez fuera del agua. Es difícil imaginarlo como un filósofo del siglo XIX, lo mismo que del siglo XX. Con todo, se encuentran cada vez mas filósofos que son llevados no solamente a definirse en relación con Nietzsche, sino también a procurar usar de la "**démarche**" nietzscheana para pensar filosóficamente. Citaría el ejemplo de dos filósofos franceses cuya ambición teórica es la de pensar a partir de principios de pensamiento inaugurados por Nietzsche: Foucault y Deleuze. Veamos el primer libro de Foucault, su tesis de doctorado, **Historia de la Locura**. Desde el punto de vista metodológico, hay toda una referencia a la epistemología francesa, esto es, al pensamiento de Bachelard, Canguilhem, Koyré e igualmente a Althusser, que llevó a Foucault a utilizar el instrumental conceptual de la historia de las ciencias para investigar una determinada región de la científicidad. En tanto Bachelard estudió la región de la naturaleza y Canguilhem, la de la vida, Foucault estudió la región del hombre, esto es, la de las Ciencias Humanas, evaluando qué tipo de racionalidad se puede constituir en esas Ciencias. Tengo, con todo, la impresión de que, desde el punto de vista del proyecto filosófico, lo que encontramos en el intento de reflexión de Foucault es una hipótesis nietzscheana. Tomemos como ejemplo, "**El Nacimiento de la Tragedia**". ¿Qué es esta obra?. Es

una crítica del nacimiento de la **racionalidad científica**, usando la expresión racionalidad científica en un sentido bastante amplio. Parece no existir, para Nietzsche, una diferencia esencial entre racionalidad científica moderna y racionalidad filosófica Clásica; hay, para él, continuidad entre lo que se hace a partir de Galileo, de Descartes, o sea, después del nacimiento de la Ciencia experimental en el siglo XVII, y la Metafísica en el sentido de la Ciencia que se fundamenta en los postulados metafísicos. Ahora, ¿cómo hace Nietzsche, en ese momento de su obra, la crítica de la racionalidad científica o del espíritu científico, teniendo como modelo a la Metafísica?. Su crítica es elaborada en nombre, no de un conocimiento, sino de una experiencia; no de una experiencia racional, sino de una experiencia trágica. Como el profesor Moacyr Laterza mostró muy bien, en su conferencia, la estrategia de Nietzsche en la crítica de la Razón, en ese primer momento, sería oponer la razón a aquello que existía anteriormente y que fue reprimido por la razón: Esa experiencia trágica, que Nietzsche buscó en la literatura griega, en Sófocles y en Esquilo.



Parece que la "**démarche**" de Foucault en la **Historia de la Locura** es semejante a la de Nietzsche: Una crítica de la racionalidad de la Psiquiatría, una negación de la Psiquiatría como ciencia. En ese sentido, todavía se inspira bastante en los ideales epistemológicos que distinguen la Ciencia de la Ideología, la Ciencia de la pre-ciencia. Hay una especie de toma de posición epistemológica, que niega la científicidad de la Psiquiatría. Entre tanto, lo que tal vez sea fundamental en ese libro de Foucault es su aspecto normativo. No a partir de una norma de juzgamiento definida por la Ciencia que, para la Epistemología, es quien posee las normas de racionalidad y las define de la manera más perfecta en su actualidad. Hacer Historia de la Ciencia en el sentido epistemológico es recrearla en el tiempo y juzgar su historicidad, la construcción de su objeto a partir del presente, del último lenguaje hablado por la ciencia, que es justamente el criterio de

cientificidad. Foucault no procede así, no juzga a la Psiquiatría en nombre de una mejor Psiquiatría, de una mejor racionalidad y, mucho menos, de una racionalidad psicoanalítica.

La cuestión de Foucault, podríamos decir es genealógica. Es la cuestión del origen, en el sentido de invención, de nacimiento; y, no sólo la cuestión del nacimiento, sino también del valor de ese nacimiento. Es, en ese punto, que veo la inspiración nietzscheana: Foucault intenta cuestionar las pretensiones de la pseudo-racionalidad o de la racionalidad de la Psiquiatría, en nombre de un principio, de un criterio, que no es definido por la

Psiquiatría, ni por el Psicoanálisis, ni por cualquier otro conocimiento de la locura, sino por un nivel anterior, mas fundamental, que hace posible, para Foucault, la definición del concepto de **arqueología**; algo más fundamental que juzgue, inclusive, el discurso teórico de la Psiquiatría o cualquier discurso médico o jurídico sobre la locura. ¿Cuál es esa norma?. Es lo que Foucault denomina "experiencia trágica de la Locura". La crítica del conocimiento racional o pseudo-racional es hecha por la valorización de lo que él llama una

experiencia fundamental de la sin razón o de la locura que encontrará, fundamentalmente, en el Arte. De la misma manera como Nietzsche criticará la racionalidad filosófica, a partir de la experiencia trágica definida por la tragedia griega y por el mundo de la Grecia arcaica, Foucault critica la racionalidad, la pseudo-racionalidad psiquiátrica en nombre de una experiencia trágica de la locura que fue reprimida por la razón y que él encuentra en los grandes locos de la Historia: Bosch, Brueghel, Goya, Artaud, Hölderlin, Van Gogh, el propio Nietzsche, Nerval. Se trata de un proyecto que, a mi modo de ver, sólo se explica a partir de Nietzsche.

Otro ejemplo semejante está en uno de los últimos libros de Deleuze, el **Anti-Edipo**, que critica, no tanto a la Psiquiatría, como al propio Psicoanálisis. Deleuze propone un tipo de análisis como alternativa a la

represión del deseo que el Psicoanálisis produce como el complejo de Edipo. Me parece que es utilizando nociones de Nietzsche y de Spinoza, y, a partir de ellos, formulando una noción positiva del deseo (llamado por él, deseo productivo o "máquina deseante"), que Deleuze criticará la teoría Freudiana y Lacaniana del deseo como falta. Yo diría que el deseo como falta sería, nietzscheanamente hablando, la expresión de una voluntad reactiva de potencia, de una voluntad de nada.

Profesor Moacyr Laterza: Usted acaba de mencionar lo que yo quería que dijese.

La expresión utilizada por Foucault y que, en una lectura superficial, podemos considerar como secundaria - la experiencia trágica de la locura - no es tomada en el sentido de la tragedia como se ve en el proyecto de Nietzsche. Con su referencia al Arte usted parece haber adivinado lo que yo deseaba escuchar.

Profesor Roberto Machado: Y la referencia al Arte también es una característica de Deleuze. Solo es posible hacer una crítica de la realidad psicoanalítica, en el caso del **Anti-Edipo** (la vasta bibliografía citada lo confirma), porque hay un privilegio del discurso artístico. Acepto que hay una oposición fundamental, en la obra de Nietzsche, entre la Ciencia y el Arte, que es retomada contemporáneamente por determinados pensadores, como los citados filósofos franceses. Encontramos la misma idea en un filósofo historiador de las Ciencias como Michel Serres. Retomaré, así, la idea presentada por el profesor Wolff, de que la presencia más importante de Nietzsche, hoy, se da en la historia de la Ciencia y en la historia del Saber. Ello explica porque observé que Nietzsche no es un optimista, sino un crítico del optimismo. Ya no sabría decir si él es pesimista; acepto que asume posiciones diferentes. En un primer momento, en **El Nacimiento de la Tragedia**, bajo la influencia de Schopenhauer, Nietzsche reivindica el concepto de pesimismo, y la Tragedia es una señal del pesimismo trágico-griego. Posteriormente volverá a hablar al respecto y dirá: Los griegos no son pesimistas ni optimistas. En otro momento, creará otro concepto: Hará una distinción entre el pesimismo de la debilidad y el pesimismo de la fuerza. En ese sentido, Nietzsche sería un apologista del pesimismo de la fuerza.

Sobre la cuestión de la teoría y de la práctica, señalaría solamente, que los filósofos que cité, Deleuze y Foucault, me parecen estar empeñados en pensar la teoría en otros términos, a partir de una matriz nietzscheana. La gran ambición de libros como los que cité y otros de Foucault y Deleuze, es la de negar la Universalidad de la teoría en nombre de un conocimiento perspectivo, propuesto por Nietzsche. Lo que parece provocar el desplazamiento de la cuestión de la relación entre teoría y práctica, o sea, mostrar que la teoría no tiene la función de totalización, no es una visión, una contemplación desinteresada, objetiva y universal. Foucault y Deleuze dirían: Ella es otra práctica. Foucault habla igualmente de una práctica discursiva, de una relación entre teoría y práctica, en la que se teoriza sin llegar nunca a totalizar. Esto significa que el conocimiento fragmentado, es siempre una perspectiva, y la idea de perspectiva recuerda, no solo puntos de vista, sino también fuerzas diferentes. Esto me parece importante en la "**démarche**" de Foucault y Deleuze en sus esfuerzos políticos de reelaborar, a partir de un trabajo teórico, la relación entre teoría y práctica.

Creo que esto es posible, porque hay un desprestigio de la cuestión de la voluntad de verdad; porque hay una neutralización, en la investigación del discurso, de la cuestión de la verdad y de la falsedad, lo que lleva, por ejemplo, a Deleuze a usar la bella expresión de Proust, para justificar lo que él mismo hace:

Lean mis libros como si ellos fuesen gafas; ellos sirven para ver; si Uds. ven bien con ellos, perfecto; si no, bótenlos y colóquense otras gafas. Foucault hablará de la teoría como si ella fuese una caja de herramientas. La teoría es para ser usada, para producir conocimientos. Encuentro que esto debería guiarnos en la lectura de Nietzsche. Creo que es sobre esta óptica que a Nietzsche le gustaría ser leído. También por esto, no puede haber nietzscheanos, y tampoco un sistema filosófico nietzscheano.

Preguntas del auditorio.

1a. Pregunta: ¿Se puede hablar de un Nietzsche materialista? ¿Concebiría el espíritu como lo que denominamos un epifenómeno?. ¿Hay una dimensión no materialista en Nietzsche?.

Profesor Wolff: La cuestión del materialismo en Nietzsche es, a mi manera de ver, bastante complicada, como toda cuestión ligada a conceptos que poseen el sufijo **ismo**. Podemos decir que ese tipo de concepto (realismo, idealismo, etc), es, por definición, **a priori**, un concepto anti - Nietzscheano, porque todo concepto o toda palabra que termina en **ismo** supone una representación del mundo, totalizado y sistemático. Como lo destacó muy bien el Profesor Roberto Machado, la crítica principal que hace Nietzsche a la tradición filosófica es la crítica a la sistematicidad, la crítica a la voluntad de totalización del mundo sobre la base de un punto de vista último; y un punto de vista último se expresa siempre en **ismo**. Entonces, cualquiera que sea materialismo, sensualismo, dualismo, espiritualismo, etc, no es nietzscheano por definición **a priori**. Por otro lado, me parece que algunos de esos conceptos tienen un cierto valor nietzscheano, un valor heurístico, como el concepto de materialismo (y, de cierta manera, también el de sensualismo). Si consideramos que, según Nietzsche, la mayor tendencia de la historia de la Metafísica es la de colocarse como fuerza negativa de las apariencias, de los transmundos (como el idealismo), por eso mismo esa tendencia va a adquirir, la mayoría de las veces, en el propio Nietzsche, la forma de materialismo. Pienso, en particular, en la tesis nietzscheana según la cual el punto de vista mejor de la filosofía especulativa, quiere decir, la manera propia de ubicar la mirada, es siempre de abajo para arriba (en la perspectiva de Sartre). Así, de cierta forma, en la medida en que el materialismo intenta mostrar cuál es la base que se oculta sobre la síntesis, sería nietzscheano. Se encuentra pues una especie de materialismo, en cuanto crítica del idealismo, de la misma manera que, en cuanto crítica del espiritualismo, existe una forma de sensualismo.

El otro aspecto de esta pregunta, lo relacionaría con lo que el profesor Roberto Machado dice respecto de la comparación entre Nietzsche, Marx y Freud. Existe un texto de Nietzsche en el que llama la atención hacia

el hecho de que la preocupación de los filósofos fue siempre la de buscar las cosas más elevadas, olvidándose, por tanto, de observar las cosas menores, más modestas, que son, muchas veces, las más importantes para nosotros. De esa manera, existe una ligazón particular entre Freud y Nietzsche, en la ubicación de las cuestiones más importantes que, en la perspectiva de Sartre, fueron siempre olvidadas. Esto me parece que se liga a la cuestión del materialismo, en el sentido mencionado de una nueva manera de preguntar, que es una manera interpretativa, como se dice, a pesar de que el concepto de interpretación no es propiamente nietzscheano. Así, en lugar de responder directamente a cualquier pregunta, se coloca una pregunta nueva, en el sentido de averiguar el

sentido implícito de la pregunta. En otras palabras, se intenta verificar cuál es la intención oculta detrás de la pregunta. Esta me parece una forma de proceder profundamente nietzscheana y también marxiana (no diría marxista, y, si, marxiana). ¿En qué medida una nueva manera de filosofar, o sea, de formular preguntas es, en Marx y Nietzsche, la crítica de la ideología?. Desde este punto de vista, el propio Marx me parece bastante "nietzscheano".

Retomando la cuestión del concepto de optimismo, acepto que hay dos formas

de concebirlo: Una negativa y una afirmativa. La manera afirmativa, a mi modo de ver, está ligada, en Nietzsche, al **eterno retorno**. De cierta manera existe el optimismo en Nietzsche en la afirmación de la afirmación; en la afirmación de la necesidad del mundo, de la muerte del destino, y, por lo tanto, en la afirmación del eterno retorno. Entretanto, el propio concepto de optimismo, en cuanto tal, es un concepto nihilista. ¿Por qué lo que generalmente llamamos optimismo (una concepción o una representación optimista), es una concepción teleológica, que supone la existencia de una cierta armonía en el mundo, tendiendo a la concepción de una finalidad última?. El fin del mundo será, por ejemplo, algo semejante al origen del mundo, o sea, el pensamiento de un paraíso perdido, de un fin mesiánico último que aparece vinculado a cualquier pensamiento



optimista, en el sentido nietzscheano de negación. El hecho de pensar que las cosas poseen un fin último y debemos intentar conseguir este fin, es, a mi manera de ver, para Nietzsche, la negación del caos y, por lo tanto, un pensamiento reactivo. Pensar que las cosas tienen un origen último refleja una concepción armónica del mundo, un pensamiento del fin de la historia.

Nietzsche no acepta este tipo de suposición, y, por lo tanto, yo diría que hay también, en su pensamiento, una crítica del militantismo como forma de teleología, quiero decir, el pensamiento de la revolución en cuanto un fin al que debemos mirar en cuanto tal. Lo que me parece también muy bien criticado por Nietzsche es el optimismo ligado a dos formas recientes del nihilismo, que son la esperanza y la fe.

2a. Pregunta: Al hacer la crítica a la razón, percibiéndola como un perspectivismo, Nietzsche la hace por medio de la reflexión. En ese caso, como podría sustentar la imposibilidad de una metacrítica de la razón que no puede evaluarse a sí misma, esto es, reconocerse como valor?.

Profesor Wolff: Tengo la impresión de que, de cierta forma, esta pregunta ya fue respondida, y no solamente por mí. Pienso que el concepto de metafísica, es decir, de como hacer una crítica de la razón, (porque se trata de una crítica que sobrepasa la razón y la sin-razón) es, para Nietzsche una nueva manera de colocar la cuestión genealógicamente; o sea, no simplemente haciendo una crítica interna del conocimiento, tampoco haciendo una mera crítica externa en nombre solamente de otras facultades, o de la sensibilidad (instintos, sentido de la vida, pensamiento de la vida, etc). Se trata de una nueva manera de pensar el problema: La crítica nietzscheana supera a la crítica Kantiana, en la medida en que ubica la propia cuestión Kantiana, o sea, la cuestión de la razón de ser de dicha crítica. En verdad, Nietzsche pretende mostrar que la intención de Kant con su crítica era la de, al final de sus investigaciones, retomar las ideas trascendentales de la razón. En último análisis, Nietzsche quiere mostrar que la crítica Kantiana como toda crítica radical de la razón, permanece siempre dentro de una misma esfera - La esfera de la voluntad del saber y, por tanto, de la voluntad de negar este mundo en nombre de otro mundo. Así, la respuesta a la pregunta, sobre la

posibilidad de una metacrítica en Nietzsche es, a mi manera de ver, la propia ubicación de la cuestión de la genealogía.

Pregunta del profesor Roberto Machado al profesor Francis Wolff: Siguiendo con la temática, me gustaría ver con mas claridad si estamos enfocando a Nietzsche a partir de una misma perspectiva, o si nuestras visiones difieren. Existen dos cuestiones que me fueron suscitadas por lo que usted dice. Tal vez la primera sea una dificultad de orden terminológico (dificultad para mí): Usted acaba de reafirmar, muy bien, el hecho de que Nietzsche no hace una crítica interna del conocimiento. Sabemos que él realiza una crítica fundamental al pensamiento de Kant, a la "**démarche**" Kantiana. En su conferencia usted citó muy bien un texto - el prefacio de "**Aurora**" - para mostrar que sería absurdo para el intelecto pretender juzgar al propio intelecto. Ahora usted se refiere a otro texto - "**Más allá del Bien y del Mal**" -, donde Nietzsche dice que la cuestión fundamental no es la de saber como los juicios sintéticos **a priori** son posibles, sino porque fue necesario creer en los juicios sintéticos **a priori**, lo que lleva a Nietzsche a colocar la idea de la conservación de la vida como la causa de la creencia en esos juicios. Pienso que ese idea de conservación de la vida es lo que usted llamó la manifestación de la voluntad reactiva de potencia. Por lo tanto, no hay, en Nietzsche, una teoría del conocimiento, en el sentido de una crítica de la razón por la razón; de la razón sometida al tribunal de la razón. El denuncia: ¿Qué historia es esa, qué juicio es ese, donde el reo es al mismo tiempo juez?.

Por otro lado, usted dice que no existe una crítica externa, y es este el punto que me gustaría esclarecer. Conuerdo enteramente con usted cuando precisó la idea de que no existe una crítica externa, en el sentido de que no se trata de criticar la razón en nombre de otras facultades. No se trata de criticar la razón, sobre todo en nombre de la sensibilidad, del sentimiento, de la experiencia, etc. Formulo, no obstante, esta cuestión de la siguiente manera: - Cuando Nietzsche cuestiona el ideal de verdad, o sea, la prevalencia o la superioridad de la verdad sobre la falsedad, cuando coloca en cuestión el valor de la verdad como una cuestión, fundamental y crítica la voluntad de verdad que existe en el

conocimiento, él extrapola los límites de una crítica interna del conocimiento.

Cité, en mi conferencia, algunos textos de Nietzsche, del primer libro del **Más allá del Bien y del Mal** (Los preconceptos de los filósofos), donde dice que, en la base de toda filosofía, existen intenciones morales o inmorales inconscientes. Me parece que la genealogía de la verdad, hecha por Nietzsche, es una articulación entre dos ordenes de fenómenos, que llamará fenómenos genealógicos o epistemológicos y fenómenos morales. Por eso, hice referencia, no solamente al aspecto interno del conocimiento, sino también a su aspecto externo, en el sentido que Nietzsche remite, en verdad, la cuestión del conocimiento a una cuestión que para él es más fundamental, la cuestión de la moral. Así, en el fondo del conocimiento, está la moral. Es en ese contexto que me referí a una articulación con otro orden de fenómenos, para mostrar que no se trata de una exterioridad total, sino de una articulación que llamé inmanente, intrínseca: Nietzsche remite la teoría del conocimiento a una cuestión moral, o del valor de la moral, que sería propiamente la cuestión genealógica, de la genealogía de la moral.

Hay pues, en Nietzsche, no solo una crítica de la teoría del conocimiento a través de la moral, sino también una crítica de la propia moral. Quiero decir, no hay solo una genealogía de la verdad, sino también, una genealogía de la moral. Defendí la idea de que la filosofía de Nietzsche es normativa, porque está evaluando, juzgando, no solo el conocimiento, sino también la propia moral.

En este contexto, surge, para mí, una segunda dificultad en relación con lo que usted dice - no se si es solamente una cuestión de terminología o algo más profundo -, y que me gustaría establecer. Pienso en la definición de Nietzsche de la Psicología como morfología y teoría genética de la voluntad de potencia, aceptando poder definir la genealogía como una teoría de la voluntad de potencia; no solo a la genealogía de la verdad, sino también a la genealogía de la moral, en el sentido de que el criterio, el principio de evaluación, tanto de la cuestión epistemológica como de la cuestión moral, es dado a través de la voluntad de potencia. Hay un criterio que, para Nietzsche, no es, propiamente moral

ni epistemológico, capaz de juzgar, de hacer una crítica del ideal ascético y del nihilismo; es un criterio genealógico. Me pregunto si hay una semejanza entre nuestros enfoques, sobre todo pensando en lo que usted dice al terminar su conferencia: Que el punto de vista de Nietzsche sobre la razón es la voluntad de potencia. Ligada a esta cuestión, hay aún una manifestación que me gustaría hacer tal vez porque está ya, subyacente en ella: Es la cuestión de la Metafísica.

Se trata en el fondo de una toma de posición con respecto a Heidegger, para quien la filosofía de Nietzsche es metafísica que se traduce en una teoría de la voluntad de potencia; hay, según Heidegger, una identidad entre el concepto de vida, el concepto de voluntad de potencia y el concepto de Ser. El Ser, me parece, en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, es voluntad de potencia; el modo de ser es el **eterno retorno**. Ahora, lo que me seduce, en Nietzsche, es la posibilidad de encontrar en él una crítica de la metafísica; y lo que me seduce aún más, es la posibilidad de que su crítica no sea ontológicamente metafísica. Ud. acepta que el pensamiento de Nietzsche sería el último momento, el fin de la metafísica, pero no la superación de la Metafísica tal como propone Heidegger. Pregunto: La genealogía, en tanto que historia discontinua de los valores, no podría ser considerada una crítica ontológica de la Metafísica?.

Profesor Wolff: Lo que hallé interesante en las preguntas del profesor Roberto es que las formula de una manera tan brillante que las respuestas ya surgen de ellas en forma implícita. No sé como responder, porque es verdad que hablar sobre Nietzsche es, de cierta forma, caer en un discurso ocioso. Las preguntas que usted formuló, Roberto, son preguntas que yo no llamaría fundamentales, porque el concepto de fundamental es un concepto metafísico pero son las cuestiones que para nosotros se vuelven las más importantes en relación con el pensamiento de Nietzsche. Responderlas es ser capaz de evaluar, ser capaz de totalizar el pensamiento nietzscheano, lo que, por definición, es imposible. Conuerdo plenamente con usted, cuando considera que la moral, en Nietzsche, en un cierto momento desempeña el papel definido que nominaríamos, en términos

marxistas, de "última instancia". En verdad, las cuestiones lógicas, las cuestiones más científicas, tienen un origen moral, es la Moral la que desempeña el papel de instancia suprema.

Concuerdo con usted en cuanto a la existencia, en Nietzsche, de una crítica de la moral, una crítica de la Moral como juicio de los valores, y de los valores existentes. Yo diría que hay dos maneras de formular la cuestión: Nietzsche muestra que la moral desempeñó un papel de última instancia, en el sentido de que los valores ya existentes fueron la última instancia en relación con la cual se definió el pensamiento metafísico, el pensamiento filosófico. Pero hay, en Nietzsche, una crítica justamente de esa última instancia, en cuanto ella se contenta con reproducir, con repetir, con afirmar, por la negación, los valores existentes.

En cuanto a la cuestión general de la relación entre la metafísica y la ontología, se trata de una cuestión muy amplia: Yo no diría que Heidegger, al interpretar a Nietzsche, considere a la voluntad de potencia como el Ser, sino como la totalidad de lo ente, pues el pensamiento de la totalidad de lo ente es, para Heidegger, la negación y la forma extraña del olvido del Ser. De esa manera, si entendemos la propuesta de Heidegger, diremos que, en todos los niveles de la tipología nietzscheana (de las fuerzas reactivas), hay, al final de cuentas, la manifestación de una misma cosa: De la voluntad de potencia. Esto significa (reinterpretando sus propios términos) que la totalidad de lo ente es la voluntad de potencia y que, por lo tanto, no es Dios, no es la verdad, etc; sino la voluntad de potencia.

Me parece, entonces, que se desprende de Heidegger que la historia de la Metafísica culmina en Nietzsche, por la negación radical del cuestionamiento del Ser y por la afirmación de que solo nos queda pensar lo que es la totalidad de lo ente. Acepto, también, que Heidegger no es un pensador de la ontología: El se negó a serlo, criticó el concepto de Ontología. Pero acepto que discutir esto sería entrar en un debate sobre Heidegger y no sobre Nietzsche.

Profesor Roberto Machado: Mi pregunta se refería al estatuto del concepto de Genealogía. Mi problema

es el siguiente: Cuando se leen los libros a los que me referí, se ve claramente una relación intrínseca entre la Metafísica y la Moral. Quiero decir, podemos separar una ética aristocrática, de la moral de los esclavos, justamente porque la moral de los esclavos está intrínsecamente ligada a la Metafísica por la afirmación de los valores superiores. Pienso que Nietzsche hace una crítica a la Metafísica y, al mismo tiempo, una crítica a la Moral y a la Ciencia. Me gustaría que usted dijese si una crítica de la Metafísica implica necesariamente la Metafísica, o si, una crítica de la metafísica, a partir de la genealogía, como hace Nietzsche, puede escapar a los propios principios de la Metafísica.

Profesor Wolff: Podemos conversar sobre esto después.

Pregunta del profesor Emilio al profesor Roberto Machado: Ya que se habló de Marx, colocando el pensamiento de este como el fundador de la contra-cultura, ¿qué diría usted de un pensamiento que propone un proyecto de sociedad que privilegia los valores de verdad y de falsedad?. Se abre una pregunta para mí: El concepto de ideología marxista no tendría su génesis en ese prestigio de los valores de verdad y de falsedad, o sea, la crítica marxista a la ciencia positiva no sería una crítica interna a la propia ciencia, no superando, pues, el valor moral de la verdad subyacente a la ciencia positivista?.

Profesor Roberto Machado: No coloqué a Marx como fundador o como modelo de la contra-cultura, pues me estaba refiriendo a una charla de Deleuze titulada *La Pensée Nomade*, donde procura desconstruir una relación que el propio Foucault había hecho entre Marx, Freud y Nietzsche. Algo que se puede hacer, desde un determinado punto de vista que fue planteado por el profesor Wolff. Yo intenté llamar la atención hacia una tendencia más reciente, tal vez, también, mostrar las diferencias. Por ejemplo: Una crítica posible a la propia idea de representación que Deleuze intenta hacer, instrumentalizado por el pensamiento de Nietzsche, y que implica una crítica, tanto a Freud, - quien pensará el deseo como falta o como ligado a la representación, como al propio Marx.

Cuando Deleuze dice que Nietzsche no es el fundador de nuestra cultura, que él no es uno de los pilares básicos de la modernidad, quiere decir que Freud y Marx son esos fundadores y que vivimos cada vez más en un mundo marxista y en un mundo Freudiano, y no en un mundo nietzscheano. Por mi parte, pienso que la distinción entre Ciencia e Ideología que hace Marx a partir de la **Ideología Alemana**, caería en la misma crítica de Nietzsche a la idea de la voluntad de verdad.

Encuentro, inclusive, que la tentativa de superación de esa dicotomía- Ciencia e Ideología- en ciertos autores como Foucault, se inspira directamente en Nietzsche. Es fácil mostrar como el pensamiento de Nietzsche sobre la teoría, sobre el conocimiento, desprestigia enteramente una dicotomía del tipo "La Ciencia produce conocimiento, la Ideología produce reconocimiento", tal como produce el primer Althusser. Lo podemos afirmar en la medida en que percibimos que los conceptos de finalidad, de totalidad, de representación, de sistema, de causalidad, de conocimiento, de conciencia, de razón, de dialéctica, de sujeto, de interioridad, etc., son criticados por Nietzsche. La **démarche** nietzscheana es bastante diferente a la de cualquier otro pensador.

Intervención del auditorio (João Gaio, alumno del Departamento de Filosofía): No se trata propiamente de una pregunta, lo que voy a decir se configura más como una mezcla de testimonio e interrogación. Con relación a esta semana sobre Nietzsche, noté lo siguiente: Parece haber prevalecido aquí un abordaje positivista de Nietzsche. Durante todo el tiempo, inclusive en la pregunta del profesor Emilio sobre la actualidad de Nietzsche, y en las respuestas, parece haber prevalecido la idea de que aún no alcanzamos y de que tal vez no llegaremos a alcanzar, el tiempo contemporáneo de Nietzsche. Nietzsche parece no ser actual nunca. Me gustaría formular una pregunta, con base en lo que fue expresado en la conferencia del profesor Marcal: El advirtió que, al abordar a Nietzsche, deberíamos estar atentos a lo que pudiese ser un pensamiento decadente de Nietzsche. Mi pregunta es más o menos la siguiente: Todo abordaje sobre la actualidad de Nietzsche permaneció como abordaje positivista, y

al mismo tiempo, aún no alcanzamos a Nietzsche. Nuestro siglo no es nietzscheano. Será que esta postura nuestra, con relación a Nietzsche, no traduce un cierto miedo? (parece que Nietzsche está en todo momento "moviéndonos el andamio"). Me gustaría que ustedes respondieran colocándose en la posición de Nietzsche; si ustedes fuesen Nietzsche, como responderían a esta cuestión?

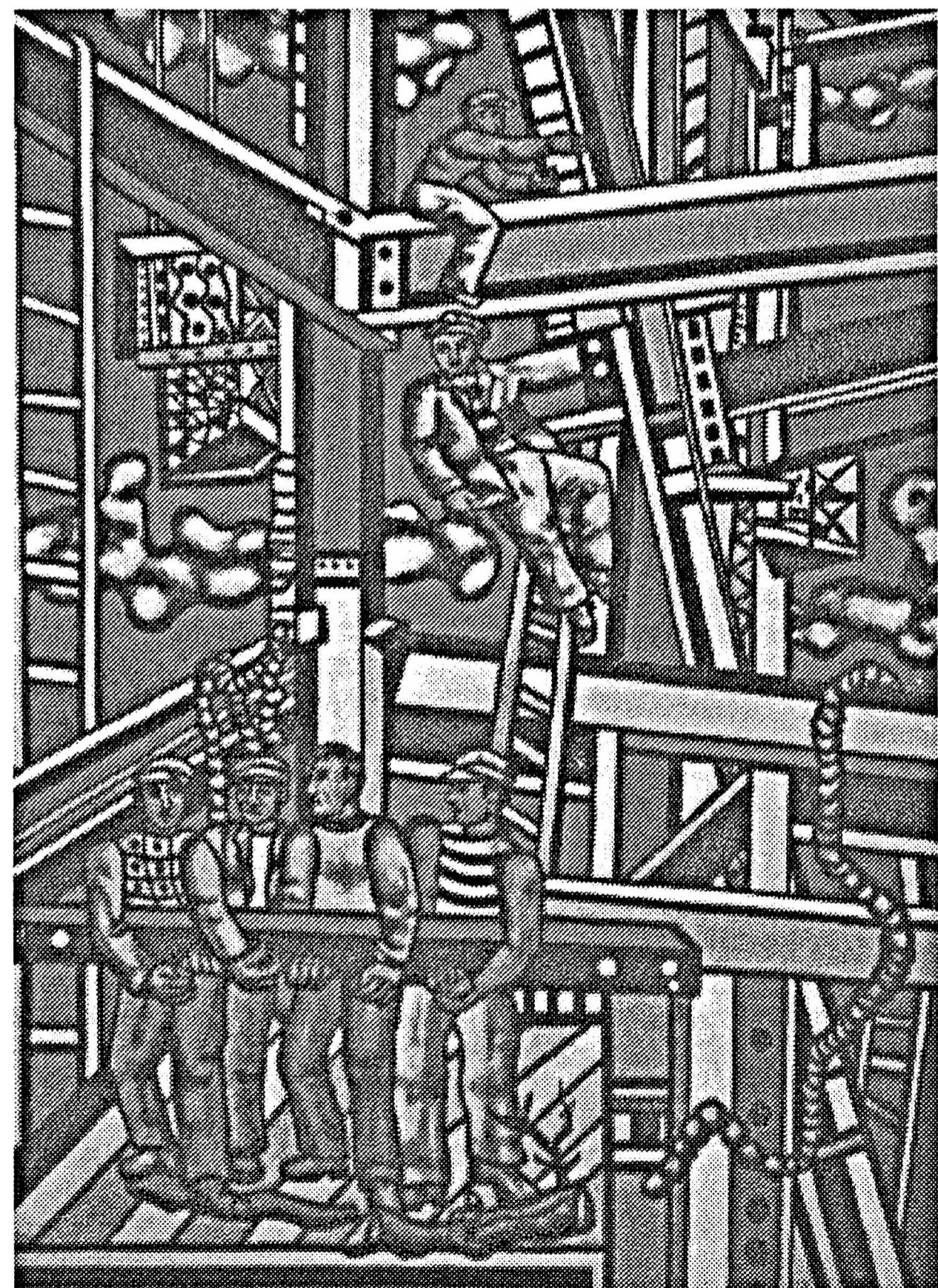
¿Será que no precisamos de aquello que Nietzsche llama razón, de la misma manera que precisamos de la comunidad humana para vivir? No será que esa crítica de Nietzsche está muy próxima de la verdad de Kierkegaard, de un viaje extremo dentro de la subjetividad que, a final de cuentas, pierde de vista la comunidad humana y desemboca en una agonía? Entre tanto que del otro lado del absurdo de Kierkegaard, existe Dios, y que, del otro lado de Nietzsche no hay ningún Dios. Me gustaría que ustedes hiciesen una evaluación de Nietzsche desde otro punto de vista, por ejemplo, el siguiente: Pensar que Nietzsche no es actual, no porque aún no lo alcanzamos, sino porque tal vez, en cierto sentido, nosotros lo hayamos sobrepasado. No pretendo, con esto, desvalorizar el pensamiento de Nietzsche. Me gustaría solo seguir dos lecturas: Aquella según la cual podemos sacar mucho de Nietzsche (toda la línea de Foucault; la línea de la genealogía; la línea de la crítica de la ciencia); y otra, a través de la cual podemos ver a Nietzsche ideológicamente, por ejemplo, en términos de respuestas políticas. Se dijo aquí que tal vez el siglo nietzscheano no va a existir nunca, porque sería solo para una minoría. Tal afirmación nos coloca, entre tanto, a nosotros, en un impase. Me gustaría que ustedes articulasen esas ideas y abordasen un poco la cuestión de la perspectiva de una crítica ideológica de Nietzsche, situada en relación con un proyecto científico.

Profesor Wolff: Agradezco su intervención, porque usted colocó el asunto tal vez de una manera más nietzscheana que nosotros. Nietzsche escribió un libro que se llama "**Crepúsculo de los Idolos**" y, obviamente, el mayor riesgo, hoy en día, sería el de hacer de Nietzsche un nuevo ídolo; claramente, esta me parece la mejor manera de traicionar a Nietzsche (el profesor Roberto Machado destacó muy bien nuestra dificultad en relación con Nietzsche: El fue un maestro que recusó discípulos); por esta razón

sugerí que hablar de Nietzsche es, de cierta forma, una hablar ocioso, pues valorizar a tal punto su pensamiento se vuelve una manera de transformarlo en un maestro pensador. Ninguno osó decir aquí que Nietzsche podría ser un autor cansón o mediocre, porque, al fin de cuentas, hacer ese tipo de intervención sería derrumbar el ídolo. ¿No fue esto lo que Nietzsche intentó hacer con los demás? Entonces ¿porqué no hacer lo mismo con él? Fue por esto que me gustó su intervención, que tal vez sea mas nietzscheana que todas las demás maneras de hablar sobre Nietzsche. Obviamente, ninguno que yo sepa, puede negar que, en determinados momentos, el pensamiento de Nietzsche es monótono; que la obra de Nietzsche peca por no ser sistematizada. Acepto que ninguno puede descubrir en cada una de las palabras, en cada una de las frases de Nietzsche puntos brillantes, dignos de reflexión. Existen muchos de sus aforismos que me aburren. Cada uno de nosotros puede entender lo que quiera de Nietzsche, añadiendo a su pensamiento lo que juzgue conveniente de acuerdo con su propia perspectiva. Pienso que este es un punto muy importante, pues todos nosotros poseemos un mundo propio de nietzscheanizar y, la mayoría de las veces contra el propio Nietzsche (lo que es también nietzscheano, de cierta forma). El mayor riesgo, a mi manera de ver, sería, exactamente, querer mesianizar a Nietzsche, entender a Nietzsche como si él fuese el portador de una "buena nueva" esto es, de un mensaje teleológico, y valorizar en exceso su pensamiento. En ese caso, me parece mas legítimo que cada uno pueda aprehenderlo de la forma que prefiera: Esto traduciría una actitud nietzscheana. Era lo que pretendía decir, en agradecimiento a su intervención.

Profesor Moacyr Laterza: Me gustaría recordar lo siguiente: Pensamos, la mayoría de las veces, en la filosofía de Nietzsche, como si ella fluyese de sus lectores. Es como si la filosofía tuviese un poder práctico de decidir, transformándose en una ideología, en una praxis. Ahora, las cosas en la historia no caminan en ese sentido. Voy a hacer una comparación. Cuando Nietzsche dice "Dios ha muerto", él consagra en una fórmula filosófica una situación de hecho, a saber, un siglo había asesinado a Dios sin asumir su muerte, y Nietzsche tuvo el coraje de afirmar esta muerte, ya consagrada y efectuada por el hombre.

La filosofía de Nietzsche, en este aspecto, sigue mas o menos el camino natural de la filosofía, en el decir de Hegel: "pinta ceniciento sobre ceniza"; la filosofía está siempre atrasada, es morosa, es lerda, consagra lo obvio. Lo que Nietzsche hizo, a despecho de toda su vida, de todo su ardor, fue colocar en términos escritos una verdad que era vivida como un hecho. Esta es la primera parte de la comparación. Podemos decir que las propuestas escritas por Nietzsche, con relación, por ejemplo, a lo dionisiaco, pasaron a ser una vivencia (por lo menos de una facción, en nuestro siglo), a despecho de lo que Nietzsche escribió. Es un poco ingenuo de nuestra parte, usar ahora a Nietzsche como referencia, en términos filosóficos de derecho, de lo que pasó a ser un hecho, independientemente de aquello que este filósofo escribió. Yo diría lo siguiente: La misma razón vital que explica la filosofía de Nietzsche explica un comportamiento que llamaríamos nietzscheano **a posteriori**. Somos, mas o menos, nietzscheanos, sin haber pensado jamás en Nietzsche; la mayor parte de los filósofos no leyeron a Nietzsche, pero lo que hizo este filósofo lo fue también con base en un pensamiento



colectivo. Es, pues, ingenuidad pensar que la filosofía tiene alguna influencia práctica inmediata. Ella tiene que ser degustada, poco a poco, y transferida a un nivel ideológico, para después transformarse en una praxis. Nietzsche no crea el mundo nietzscheano. El mundo que creó Nietzsche, creó el comportamiento nietzscheano, a despecho de aquello que se lee o no se lee de Nietzsche. Me siento un personaje de Sartre, mucho antes de haber leído a Sartre. Me veo en la obra de ese autor, a despecho de que ésta sólo mucho más tarde haya aparecido en mi vida.

Percibo pues, en su pregunta, la búsqueda de un reconocimiento, de alguna cosa como la anti-cultura, que tiene un sentido ideológico, pero que es independiente del pensamiento propio de Nietzsche, cuya influencia filosófica tal vez sea reconocida al nivel de los filósofos y por esto estamos hablando sobre él. Mucho antes, sin embargo, de hablar sobre él, yo ya poseía dentro de mí, en el magma revuelto de mis sentidos, aquello que pertenece al decurso de su obra filosófica.

Profesora Sonia Viegas: Me gustaría comentar un poco la pregunta de João Gaio, que me agradó bastante. El profesor Roberto Machado expresó muy bien, en su conferencia, que Nietzsche osó pensar de una forma personal, y esto lo llevó a una posición realmente radical. Podemos, de la misma manera, en una asociación libre, relacionar esta radicalidad con la propia osadía de la locura de Nietzsche. Gabriel Marcel habló al respecto de los pensadores, bien pocos en la historia del pensamiento occidental, que tuvieron el coraje de llevar el pesimismo hasta el punto que llevó Nietzsche el suyo propio, y que para nuestra supervivencia espiritual, precisamos de personas con este coraje. Así, leer a Nietzsche, pensar a Nietzsche, discutir a Nietzsche no significa ser nietzscheano. El siempre nos va a "mover el andamio", exactamente por la manera radical como pensó.

El problema para nosotros es, entonces, el siguiente: No se trata de adoptar una postura nietzscheana frente a la vida, sino de repensar nuestras referencias sea cual fuere la dirección hacia la cual que se orienten; se trata de la obligación de repensar a Nietzsche como un filósofo que criticó la reflexión y que, paradójica e irónicamente, nos reubica frente a nuestra reflexión. Sentir la angustia revelada en sus preguntas es también hacer una lectura de Nietzsche, si bien, más vivencial y menos intelectual.

REFERENCIAS

* Mesa redonda realizada el 26-3-83, como sesión final de la "Semana de Estudios sobre Nietzsche" (promovida por SEAF MG)**, coordinada por el profesor Emilio César P. Rezende y compuesta por los siguientes debatientes: Profesor Roberto Machado, Profesor Francisco Wolff y Profesor Moacyr Laterza. Texto transcrito de la grabación en vivo y revisado por María José Rago Campos y Sonia María Viegas Andrade.

** SEAF - MG: Sociedad de Estudios y Actividades Filosóficas Minas Gerais.

*** Creo que debería decir simbiótica, sin embargo aparece aquí simbólica (sic). N. del T.

