

TRES LECTURAS DE NIETZSCHE

VATTIMO - NEGRI RORTY

DESDE EL MARXISMO

TONI NEGRI:

UN ENFOQUE PARADOJAL

La historia de las relaciones entre los marxistas y Nietzsche es fértil en paradojas, debidas al hecho de que los marxistas siempre estuvieron fascinados por la extraordinaria potencia anticipadora de la crítica del mundo burgués del "enemigo" Nietzsche. Estas paradojas se tornaron tanto más complejas en la medida en que, en el debate en el seno del mundo obrero, la fascinación nietzschiana se veía obligada a desplegarse, al menos, en dos terrenos fundamentales de compromiso entre las diferentes escuelas: la definición del materialismo y el juicio sobre la modernidad. Terrenos que eran impuestos por el "enemigo".

Nietzsche entra de golpe, de manera ambigua, en la discusión del movimiento marxista: Franz Mehring a comienzos de siglo asume la responsabilidad de esta primera intromisión. Nietzsche se propaga en el pensamiento de la subversión del período revolucionario consecutivo al mes de octubre de 1917. Según toda probabilidad, Lenin y Gramsci lo leen, no se sabe demasiado desde qué óptica: ¿se trata de interpretar la "voluntad de potencia" como "partido insurreccional" o como "Principio nuevo", o bien de denunciar en el nietzschismo un factor atenuado del "extremismo"? El Soviet de Munich de 1919 parece haber sido, en el decir de Hobsbawm, la principal expresión de esta ambigüedad -primera coagulación de este "subjetivismo" anarquizante (por antonomasia, "nietzschiano") que el prejuicio racionalista y la represión burocrática del marxismo oficial no dejarán de denunciar en las décadas que vendrán-. Pero no es sino después de la Segunda Guerra mundial cuando Nietzsche se transforma en un "topos" de la polémica interna y externa del movimiento obrero marxista, cuando G. Lukacs, haciendo suya la interpretación que el nazismo había dado Nietzsche (y en especial la de Alfred Bumler, prologuista oficial de las obras de los años treinta), la dirige contra el irracionalismo de la cultura burguesa de la

decadencia y, contemporaneamente, contra el materialismo jdanoviano.

En 1952, G. Lukacs publica *Die Zerstrung der Vernunft* (1). El "protofascismo" de Nietzsche se instituye aquí con una violencia extrema. La requisitoria es implacable. "Toda la obra de Nietzsche fue una polémica contra el marxismo y el socialismo, aunque sea evidente que nunca leyó una línea de Marx y de Engels". Nietzsche interpretó "instintivamente" (pero "de manera genial") las necesidades culturales y políticas del imperialismo, transformándose en "el filósofo guía" de este, "a pesar de los diversos cambios de la situación y de la táctica correspondiente de la burguesía reaccionaria": de donde se desprende la "Actualidad" permanente de Nietzsche, desde la Primera Guerra mundial hasta después de la segunda. En su obra Nietzsche propone una vigorosa interpretación de la decadencia, como fenómeno fundamental de la evolución burguesa de su tiempo, y quiere mostrar la vía para superarla. En esto consiste la verdadera "misión social" de la filosofía de Nietzsche, que aspira a la capacidad de redención de la intelectualidad burguesa conmocionada por la pérdida del sentido universal de su propia función. Nietzsche propone una "revolución" que preservaría todos los privilegios de la burguesía y defendería con vigor la posición privilegiada y parasitaria de la intelectualidad imperialista, una revolución dirigida contra la masa que defiende, tras una forma patético-agresiva de su estilo, el carácter egoísta de sus motivaciones. En cuanto a la "voluntad de potencia" y a la teoría del "superhombre", no consisten sino "en el llamado gnoseológico al extremo irracionalismo, a la negación de toda posibilidad de conocer el mundo, de toda razón, en el llamado a todos los instintos bárbaros y bestiales".

Las cien páginas consagradas a "Nietzsche como fundador del irracionalismo del período imperialista" concluyen de nuevo con el reconocimiento paradójico de la grandeza de un pensamiento que, por si solo, logró construir, en la lucha contra el socialismo, una extraordinaria fuerza de oposición al mito, destinada a perdurar a lo largo de numerosas décadas? este reconocimiento paradójico se puede percibir aún la peíanencia de esta enseñanza nietzschiana que, en el círculo Max Weber y de Georg Simmel, había influido profundamente en el joven Lukacs y, ciertamente, lo había acompañado en los primeros grandes análisis sobre las formas de la

cultura; y tal vez había contribuido a su adhesión al marxismo revolucionario.

En la polémica antinietzschiana de Lukacs encontramos, sin embargo, otro elemento, inherente a la lucha política en el movimiento obrero comunista. En su obra "Significación presente del realismo crítico" de 1956 y en su prólogo de la traducción italiana de la *Zerstrung der Vernunft* (1959). Lukacs lo declara expresamente. La polémica contra el irracionalismo se dirigía esencialmente contra "el dogma simplificador de Jdanov que establece la oposición materialismoidealismo como único contraste de la historia de la filosofía". El ataque de Lukacs contra Nietzsche, considerado como el sublime representante del irracionalismo aparece aquí con toda claridad: es un ataque dirigido contra todas las corrientes del socialismo que no asumen la modernización como contenido práctico de la utopía, es decir -según Lukacs la transformación racional de la sociedad según reglas de progreso, de desarrollo de manera incontrolable hacia la libertad, hacia la igualdad y hacia la paz. El Lukacs antinietzschiano es el que quiere recoger todas las banderas que la burguesía abandonó en el camino y que, corolariamente, niega el diagnóstico nietzschiano de la decadencia como destino, del nihilismo como esencia de la civilización burguesa. En efecto, en el jdanovismo, Lukacs leía lo que allí se encuentra, una alternativa populista -o mejor plebeya- en la literatura, un giro instrumental en la filosofía y en la ciencia, un voluntarismo cínico en política; a interpreta el todo como una recaída en los aspectos irracionales de la ideología. Su humanismo reaccionaba: el Lukacs antinietzschiano es el Lukacs antistaliniano. Contra una gnoseología relativista, contra la alternativa "socialismo o barbarie", proponía para el socialismo la racionalidad de la imagen goethiana del mundo, la salida de la alienación y de la reificación como restauración de la totalidad humana.

El libro de Lukacs data de 1952. Nos hallamos en plena discusión sobre la responsabilidad del nazismo, en plena división en cuanto a la Schuldfrage (pregunta de culpabilidad). El juicio de Lukacs sobre Nietzsche entonces es compartido por una buena parte de la opinión pública, no necesariamente socialista. Y sin embargo, en la reconstrucción de la Europa capitalista, Nietzsche revive y de nuevo se presenta como un crítico actual. ¿Nietzsche no sería más marxista que los marxistas? Por otras razones, Franz Mehring ya se había hecho esta pregunta. El Nietzsche antibismarckiano, el Nietzsche

materialista y rebelde, el Nietzsche crítico de todas las "tartuferías" ideológicas, puede y debe ser "una etapa hacia el socialismo". ¿Y luego? ¿Nietzsche no será más que un pedagogo? En los años 50 entran en circulación los mejores libros escritos sobre Nietzsche a lo largo de los años 30: se trata de obras cuyos autores fueron todos adversarios del nazismo, como Karl Löwith, Karl Jaspers, Edgar Salin, Erich Erich Podach. Heinrich Mann se ubica como interprete de esta nueva actualidad de Nietzsche y, entre otros, la propone a los socialistas y marxistas. Vemos pues, representarse, en la escena de la nueva dominación capitalista del mundo imagen de un Nietzsche "inocente", profeta, y dialéctico, que a partir de la denuncia de la "inversión de los valores" llega al mito del superhombre. Nietzsche no es responsable del nazismo: incluso no dejó de denunciar el nacionalismo y afirmó que la cultura y el Estado son antagónicas. Siempre estuvo del lado de los oprimidos y concibió la liberación como producción; producción nueva, producción libre y joven. El tema dionisiaco es un tema materialista y productivo: "Todos somos obreros". En la obra de Walter Kaufman que data de 1950 (al igual, por otra parte, que en las relecturas de esos años de Henri Lefebvre), estos elementos se recomponen en una figura de Nietzsche definitivamente ilustrado como "iluminista crítico", como autor del "post-nihilismo".

¿Hasta qué punto era creíble esta figura de un "Nietzsche sin Zarathoustra, de un Nietzsche suavizado para hacer de él no un crítico de la modernidad sino simplemente el crítico de la modernidad capitalista? No se podría dar una respuesta a este interrogante si no se considera una vez más los elementos ideológicos, inherentes a los debates en el seno del movimiento obrero, que entran en juego en este marco. El Nietzsche positivo, iluminista, materialista que se oponía a la demolición lukacsiana, era en efecto, el producto de la apologética jdanoviana. El conflicto que, sobre la modernización, oponía el racionalismo de Lukacs al materialismo versión staliniana, se resolvía aquí. Heinrich Mann nos da la prueba de ello: "Una pregunta se plantea: ¿cuál fue realmente su hombre soberano del futuro?"

Nietzsche expresó su opinión sobre el obrero; *hoy en día sería puro bolchevismo*. "Escena de la vida futura del obrero", allí ya no se cuestiona, ya no se vacila: "Los obreros deberían aprender a reaccionar como soldados. Honorarios, un pago, ¿pero no un salario? Poner a cada individuo, *según la especie*, en el lugar que le *permita*

producir lo más posible en su especialidad"... ¡Qué kitsch! ¡Qué conclusión increíble! En realidad el terreno del debate sobre Nietzsche comenzado por los marxistas era una trampa inevitable, desde el momento en que no se comienza a considerarlo desde el punto de vista de la superación de la modernidad, a partir de Zarathoustra y de la "voluntad de potencia". Pero era en el horizonte del socialismo real donde se ubicaba G. Lukacs y sus adversarios "portadores de las luces", algo imposible.

Nietzsche adversario irracionalista, Nietzsche aliado materialista: ¿qué sentido tiene pues semejante alternativa? ¿Y si el materialismo fuera irracionalista?, se preguntan en un momento dado los marxistas. El clima político cambió; con 1968 la concepción de un socialismo que vuelve a adquirir la modernidad hizo su camino. En la irracionalidad, en el comunismo. Y aquí no podía faltar una "dimensión Nietzsche": a saber la dimensión de la libertad de espíritu que nace de la carga crítica, racional y liberadora de su pensamiento y que no se cansa de volver a cuestionar todo a incluso se permite pedirle al individuo (aun en una sociedad de presuntos iguales) encuentra su defensa y el campo de su propia actividad espontánea(en el sentido en el que lo entendía también Buardt), y en último análisis, *contra el Estado* en el "reino la libertad", dicho en otros términos, que se desee realmentee la superación de la "política" como represión.

Retomando estas ideas de Mazzino Montinari, marxista y nuevo editor de Nietzsche, entramos en la fase última de la relación entre los marxistas y Nietzsche. Un episodio acontecido en la postguerra inmediata, en la Universidad de Pisa, cuando algunos comunistas como Luporini y Timpanaro, interpretando el irracionalismo materialista de Giacomo Leopardi (poeta italiano del siglo XIX y en muchos aspectos precursor de Nietzsche) descubrían la singular apertura progresista de su antimodernismo De te fabula narratur: de la posibilidad de ir más allá del opresor apremio del socialismo, de la racionalidad y de la modernidad. En los años sesenta, en el seno de esta escuela, Montinari y Colli comienzan en la RDT la formidable empresa de la redición de las obras de Nietzsche (verdadera primera edición de ciertos textos fundamentales como *La Voluntad de potencia*, *Ecce Homo* y *la Correspondencia*. Durante el mismo tiempo la relectura de Nietzsche en Francia por Deleuze y Foucault, abre un nuevo terreno al marxismo crítico (6)

Hay pues un elemento fundamental que define el hecho de volver a tener en cuenta a Nietzsche por parte del marxismo crítico: el desplazamiento de la atención teórica que se aleja de las variantes del racionalismo y del materialismo, en el interior de la modernidad, para virar hacia la crítica de la modernidad. En otros términos, la caída del interés por el racionalismo como forma de una modernidad capitalista del cual el socialismo quería apropiarse y la urgencia de la necesidad crítica de ir más allá de la modernidad capitalista para construir el socialismo. Nietzsche era inaceptable para el socialismo real al igual que para todos los aficionados por la modernidad: en cambio, se transforma en un compañero de ruta para aquellos que piensan la modernidad capitalista como una prisión del pensamiento y un apremio cruel para la vida. Aquí ya no hay necesidad de realizar proezas hermenéuticas para separar (sin llegar a hacerlo) el socialismo del producto corrompido de la moral cristiana. El socialismo es "el socialismo real" o bien otra figura, más o menos banalmente democrática, del nihilismo moderno. Más allá de todo esto, existe esta reapertura creativa de la historicidad que el marxismo crítico llama comunismo. Pero hay un segundo elemento nietzschiano que el marxismo crítico asume plenamente: es la atención a la potencia, como contenido de la voluntad, y en consecuencia, como matriz productiva de la subjetividad colectiva, es decir producción de cultura, es decir el devenir de los sujetos contra el Estado.

UNA LECTURA POSMODERNA

VATTIMO

ITALIA: ASPECTOS DEL RENACIMIENTO NIETZSCHEANO

El "Nietzsche italiano", o mejor, las interpretaciones que se han dado en Italia en el marco de este "Renacimiento nietzschiano" que ha implicado una gran parte del pensamiento occidental en el curso de las últimas décadas; al menos a partir de la publicación en dos volúmenes del Nietzsche de Heidegger (1961), ¿presentan un carácter particular? Si se recorren las actas de los grandes encuentros internacionales consagrados a Nietzsche que se desarrollaron en los años sesenta y setenta (pienso en el de Royaumont, 1964, y en la semana de Cerisy de 1972), se ve que los únicos nombres italianos que aparecen (hecha abstracción de mi invitación a Royaumont en 1964) son los de Colli y Montinari, dicho de otro modo, los de los editores de la nueva edición crítica de las

obras del filósofo, que se comenzó a publicar hoy en traducción italiana a partir de 1964, y que se publica hoy en día, además de en alemán, en las principales lenguas del mundo. Esto lleva a pensar que la contribución italiana consiste esencialmente en una iniciativa de carácter editorial y filológico: la edición Colli-Molinari tuvo, en efecto, el mérito decisivo de poner a disposición de los lectores, finalmente, un texto digno de fe de las obras de Nietzsche, y sobre todo de darlo a conocer en su redacción original a integral, sin someter a manipulación los fragmentos póstumos de los últimos años. Los primeros editores, como es sabido, habían extraído de éstos *La voluntad de poderío*, obra que si bien no había sido inventada, había sido al menos "reconstruída" en gran parte.

De todos modos, sin quitar nada del mérito de Colli y Montinari (en este tiempo ambos han desaparecido), es un hecho que su lectura de Nietzsche, atestiguada esencialmente por las notas críticas que acompañan a los diferentes volúmenes de la edición (Colli reunió sus notas en un libro titulado *Scritti su Nietzsche* (Milano, Adelphi 1980); de M. Montinari se verá *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma, Ubaldini, 1975; y *Su Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti, 1982) no se caracterizó nunca por un sentido fuertemente teórico; o al menos no ha entrado nunca en un diálogo productivo con las interpretaciones que han tenido curso durante esos mismos años, y que rondaban las tesis de Heidegger. En realidad, Colli tenía, más que Montinari, intereses teóricos marcados, ligados a su lectura de Nietzsche (ver en relación a esto *su Après Nietzsche* 1); pero tales intereses, que se elevan en una polémica declarada contra la filosofía contemporánea y las excesivas actualizaciones del pensamiento de Nietzsche, lo condujeron a una relectura de la filosofía presocrática inspirada en Schopenhauer y en el joven Nietzsche, el del libro sobre la tragedia y el de *la Filosofía en la época trágica de los Griegos*. En cuanto a Montinari, no cesó de reestablecer una imagen del Nietzsche nazi, antisemita, antidemocrático, etc., forjada por su hermana a principios de siglo, sin mostrar sin embargo la menor propensión a considerarlo como un filósofo cargado de futuro, tal como aparecía, en oposición a otros durante esos mismos años.

De cierto modo, se puede decir que la edición Colli-Molinari, tanto en su concepción inicial como en las perspectivas interpretativas que la guiaron, pertenece totalmente a esa fase de la Nietzsche Forschung esencialmente problemática de su "denazificación", y que comprende una gran parte de los trabajos sobre Nietzsche publicados

en los años cincuenta, sobre todo en Alemania y en los países anglosajones. La situación histórica de la edición Colli-Montinari merece ser recordada precisamente por lo que muestra, no solamente en negativo sino también en positivo, un rasgo esencial que ha acompañado a todas las relecturas de Nietzsche en los decenios precedentes, a saber, la profunda connotación política. El proyecto de publicar una edición completa y crítica de las obras de Nietzsche había sido presentado en su origen (durante los años cincuenta) a la casa editorial Einaudi, que era en ese entonces la fortaleza de la cultura de la izquierda italiana. Esta, luego de encendidas discusiones, abandonó el proyecto. Por esta razón muchos consejeros y responsables dejaron Einaudi y se unieron a la nueva casa editorial Adelphi, que se encargó de la publicación. La connotación "de izquierda" quedó ligada para muchos a la edición de Nietzsche; Montinari era, en efecto, en esa época, un comunista militante, y eso contribuía ciertamente a facilitarle el acceso al Archivo Nietzsche de Weimar, en lo que era entonces la República Democrática alemana.

En razón de sus orígenes, independiente de la convicción personal de los dos editores, la edición crítica publicada por Adelphi a partir de 1964 persiguió el objetivo, más o menos explícito, de desembarazar a Nietzsche de la imagen demoníaca que le había endilgado el nazismo (y en Italia, el fascismo de Mussolini), combatiendo al mismo tiempo aquello que para Colli y Montinari aparecía como una suerte de nueva mitologización de Nietzsche. Esta había sido encarada por aquellos que, a partir de los años sesenta, bajo la influencia de Heidegger, habían comenzado a ver en él a un maestro de la filosofía del futuro, liberada de allí en más de la metafísica y de la esclavitud de la representación. Hay que buscar esencialmente entre los autores de esta orientación (sobre todo Massimo Cacciari y yo mismo, pero también, con distintas acentuaciones; N. M. De Feo, *Analítica a Dialettica in Nietzsche*, Bari, 1965; F. Masini, *Lo scriba del caos*, Bologna, I1 Mulino 1978; y más recientemente: E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia*, Napoli, Guida, 1983; V. Vitiello, *Utopia del nihilismo*, Napoli, Guida, 1983; S. Givone, *Disincanto del mondo e del pensiero tragico*, Milano, I1 Saggiatore, 1988) una imagen "italiana" de Nietzsche fuertemente caracterizada en una dirección filosófico-teórica. De todos modos, para cerrar el discurso sobre la significación de la edición Colli-Montinari, sería inexacto pretender que no presenta un Nietzsche

claramente connotado. El propósito de subrayar su "inactualidad" que se expresa ante todo en la preferencia por un trabajo estrictamente filológico sobre los textos, y luego en un esfuerzo dirigido a reducir el énfasis propio de cualquiera que busque en Nietzsche al anunciador de una nueva filosofía- termina dando lugar a una visión de Nietzsche que privilegia las obras de su juventud, schopenhauerianas, y las del periodo que definimos como "iluminista" (a partir de *Humano, demasiado humano*, y hasta la *Gaya ciencia*), otorgando menos importancia a los escritores posteriores, en los cuales Nietzsche era más grande esfuerzo "sistemático"; y que son además los que prefieren los lectores de Nietzsche más comprometidos filosóficamente, como Lówith, Báumlér, Jaspers, Heidegger.

Tal vez no sea casualidad que llegue a término en estos días la traducción italiana (no faltan más que algunos escritos filológicos) con la publicación de un volumen de *Fragmentos póstumos 1969-74* (bajo la dirección de M. Carpitella), que confirman la imagen de Nietzsche cara a Giorgio Colli: un Nietzsche crítico de la civilización decadente, del historicismo y del cientificismo, en nombre de un ideal "trágico" que se esfuerza por mantener la tensión vital entre el mundo apoliniano de la forma y el mundo dionisiaco de la vida. El ideal de la restauración de una cultura trágica por la separación tajante del arte (en la cual piensa Nietzsche en su período schopenhaueriano y wagneriano a la vez) le parece finalmente ilusorio. Esto marca el carácter inacabado, jamás superado, y el aspecto problemático de su pensamiento, que va más allá de las obras de su juventud. Este pensamiento conserva siempre un porte profundamente crítico, porque desmiente toda pretensión de una verdad definitiva y absoluta propuesta por una formación "apoliniana" (de la ciencia a la metafísica, a la moral) que pretendería hacer olvidar sus raíces dionisiacas en el mundo de la vida.

La identificación del valor antimetafísico del pensamiento de Nietzsche, con su porte "suspensivo" en el sentido de una époque de tipo fenomenológico que implicaría toda enunciación categorialmente articulada al mundo de la vida, pensando situarla de este modo en su verdad, no es tan modesta como estaríamos tentados a creer. Quiero decir que, comparado con el "Nietzsche francés", tal como se presenta en los textos de Foucault, de Klossowski, de Deleuze o de Derrida (teniendo en cuenta las numerosas diferencias que hay entre ellos), este Nietzsche crítico-suspensivo opuesto al Nietzsche de pretensiones sistemáticas de las últimas obras no parece ya tan

marginal e inactual. ¿No hay ya realmente más "époque" en el Nietzsche afirmativo de Deleuze y, sobre todo, en el Nietzsche de la verdad plural de la cual habla Derrida, oponiendo la lección auténticamente metafísica a las preocupaciones persistentes "ontológicas, demasiado ontológicas" de Heidegger y sus discípulos?

A partir de esta pregunta, probablemente, convendría buscar la especificidad de un Nietzsche italiano; que no es solamente, o principalmente, el de Colli y Montinari, y que se distingue del Nietzsche francés precisamente por una intención "constructiva" más marcada, impregnada, en el origen, por los mismos problemas políticos que había inspirado el emprender la edición crítica. Ya sea en las obras nietzscheanas de Cacciari -(en primer lugar: *Krisis, Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976)- o en las mías (desde *Ipotesi su Nietzsche*, Turín Giappichelli, 1967), ver sobre todo *Il soggetto a la maschera. Nietzsche a il problema de la liberazione*, Milano, Bompiani, 1974; mi *Introduction à Nietzsche*, aparecida recientemente en francés, refleja una etapa ya más reciente de mi trabajo)- podemos reconocer, si bien con resultados y recorridos diferentes, el esfuerzo de superar la imagen de un Nietzsche exclusivamente "crítico", dentro de los límites de la pura y simple reproposición de temáticas fenomenológicas o existencialistas. Este esfuerzo se ejerce ante todo tomando en serio los grandes temas de la interpretación heideggeriana de Nietzsche (la crítica de la metafísica, la relación entre nihilismo y técnica moderna), con una atención constante en el sentido histórico-político del pensamiento nietzscheano. Los resultados de la investigación de Cacciari y los míos son profundamente diferentes: Cacciari lee en el nihilismo y la voluntad de poderío nietzscheanos la afirmación incondicional de una razón que deja de ser clásica en tanto no está ya limitada por ningún residuo metafísico, haciendo de este modo de Nietzsche todo lo contrario de ese maestro del irracionalismo contemporáneo que había visto tanto Lukacs como Báumlér o Spengler.

Nietzsche es de este modo liberado de la imagen sustancialmente decadente a la cual lo había reducido las lecturas de principios de siglo (comenzando por la de Dilthey, para el cual Nietzsche era un típico "filósofo de la vida", de aquellos que florecen en las épocas de disolución de las grandes visiones metafísicas), en las cuales había sido colocado en la perspectiva inaugurada con autoridad por Heidegger, que lo ve por el contrario como la cumbre de la

racionalidad tecnocientífica occidental (justamente en la medida en que ha liquidado toda clase de límites metafísicos, de esencias, de naturalezas y de normas, que podrían oponerse a la voluntad de poderío del sujeto moderno). Sin embargo Nietzsche no es más, en la lectura de Cacciari, que el anunciador de una liberación o emancipación cualquiera, pero solamente el portador de un "realismo" extremo y desencantado. Este tono ha sido mantenido por el pensamiento de Cacciari más allá de sus estudios nietzscheanos, se corresponde bastante bien con una cierta época de la historia de la cultura italiana, particularmente la de derecha, en la cual la crítica de los dogmas metafísicos del marxismo ha sido conducida con una actitud que no me parece alejada de un cierto masoquismo: dejemos las ilusiones que recuerdan el historicismo y el humanismo de los cuales la filosofía de Marx está todavía impregnada y demos libre curso, por el contrario, a una visión lúcida, "implacable" de la situación en la que se encuentra el hombre del fin de la modernidad. El carácter constructivo que hay que reconocer en estos rasgos de la lectura de Cacciari está dado por el esfuerzo de aprehender la relación positiva, y de ninguna manera solamente crítica, de Nietzsche con la modernidad y sus aspectos determinantes, como la ciencia y la tecnología.

En cuanto a la lectura de Nietzsche que yo mismo he propuesto en mi obra de 1974, hunde también sus raíces en la interpretación heideggeriana. Toma a Nietzsche como el anunciador de un pensamiento post-metafísico que se funda sobre todo en el nihilismo en tanto disolución del ser identificado con la presencia, con la objetividad, la manipulación. Lo que Heidegger llama metafísica y que Nietzsche nos ayuda a superar, es aquello que en lenguaje marxiano se denomina alineación ligada a la división del trabajo social. Con un espíritu muy cercano al movimiento de mayo del 68, el acercamiento entre metafísica en el sentido heideggeriano y alienación marxiana conduce a pensar que la revolución, si tiene lugar, no podrá tener éxito más que si elimina los residuos metafísicos persistentes que pesan aún en el pensamiento de Marx, y esto justamente con la ayuda de la crítica genealógica de Nietzsche. En esta perspectiva, el eterno retorno aparece como la utopía de un mundo en el cual, una vez destruidas las estructuras de la dominación, será posible una reunificación, en el hombre, de la esencia y de la existencia (aquella que Sartre, en *La razón dialéctica*, pensó como apropiación, del sentido de la historia por parte de los sujetos que efectivamente la

llevan a cabo). Incluso si en la continuación de mi obra de 1974 me percaté de que no se puede imaginar la superación de la metafísica que había planteado Heidegger, ni el *Ueberschensch* nietzscheano, como resultado de una conciliación dialéctica, a incluso no de un proceso revolucionario de tipo marxiano (ya que el sujeto recompuesto dialécticamente está todavía demasiado metafísicamente estructurado), los rasgos esenciales de la interpretación de Nietzsche propuestos en ese libro me parecen todavía muy actuales: la idea de un nihilismo "activo", como lo llama Nietzsche, que habría que llevar hasta el extremo, ya que a partir del debilitamiento de las estructuras fuertes del ser se puede esperar que surja una nueva relación, ya no metafísica, entre el ser y el hombre, como aquella que Heidegger se esfuerza por pensar. Esta interpretación (que ha dado lugar en Italia a lo que se denomina "**el pensamiento débil**") está en estrecha dependencia con Heidegger, pero tiene la característica de "no tomar en serio" aquello que dice Heidegger de Nietzsche, considerándolo simplemente como el último pensador de la metafísica: se trata por el contrario de ser fiel a Heidegger en la letra de sus escritos, reconociendo que para superar realmente la metafísica (reducido el ser a la presencia, a la objetividad, etc.) es necesario seguir a Nietzsche por el camino del nihilismo según una indicación de Heidegger dada por él mismo en su conferencia sobre *Sein and Zeit*, en la cual escribe que para pensar auténticamente hay que "dejar caer al ser como fundamento".

Es posible que esta sea una impresión poco objetiva, de alguien demasiado activamente "interesado" para ser un informador digno de fe: y sin embargo me parece que, incluso si están expuestas aquí de manera extremadamente sumaria, las lecturas italianas de Nietzsche (los remito para una información más amplia al libro de M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, Bompiani, 1989) se caracterizan, en relación a las lecturas francesas, por una relación más estrecha (y quizás también más ideológica) con la actualidad política, ya que fueron formuladas durante los años setenta en estrecha relación con los movimientos de la extrema izquierda. Justamente muestran en esto la tendencia a no conformarse con un Nietzsche crítico-suspensivo, sino que se esfuerzan por leerlo en un sentido más pleno como el posible punto de referencia de una filosofía postmetafísica. Por estas dos razones, me parece que se distinguen bastante netamente de las lecturas francesas, las cuales, en desmedro del indudable compromiso (si es posible decirlo de esta

manera, sin parecer demasiado sartreano) político de filósofos como Foucault y Deleuze, aparecen del otro lado de los Alpes más definitivamente próximos a experiencias artísticas y literarias ligadas (a menudo por conexiones muy precisas) al espíritu de las vanguardias. Un cierto esteticismo tiende a hacer de manera tal que, tomando a Nietzsche como el gran destructor de la tradición metafísica occidental, las interpretaciones francesas más significativas terminan por reducir su porte destructivo a la "suspensión" de las pretensiones metafísicas de todas las autodenominadas verdades, valores, construcciones simbólicas; como si todo, para la filosofía, pudiera reducirse a una puesta en guardia contra aquello que cree elevarse de manera apolínea por sobre el mundo dionisiaco de la vida. Pero es posible que el Nietzsche de los intentos sistemáticos, del mismo modo que la filosofía actual, difícilmente se conformen con estas conclusiones.

TRADUCCION DEL FRANCES: LUCIANA VOLCO

(1) Editions de L'Éclat, Montpellier, 1987.

EN NORTEAMERICA

RORTY

UN FILOSOFO PRAGMATICO

En una obra muy debatida en los EEUU hace algunos años *The Closing of the American Mind* [La clausura del pensamiento norteamericano]- Allan Bloom, el más conocido de los discípulos del gran filósofo político Leo Strauss, presentaba el pensamiento nietzscheano y la "izquierda nietzscheanizada" de las universidades norteamericanas como el más grave de los peligros que amenazaban a la democracia norteamericana. Como el Nietzsche que yo admiro reside precisamente en su enfoque cuasi pragmatista de la verdad y el conocimiento, que percibo como totalmente independiente de su política anticristiana y antidemocrática, la presentación hecha por Bloom me pareció algo falaz.

Lo que me parece menos sólido del Nietzsche de Bloom es que cree en la importancia de la filosofía para la historia política. Como Heidegger y como Strauss, este Nietzsche piensa que las ideas filosóficas desempeñan un papel decisivo en el destino de los pueblos. Bloom expone las ideas de su Nietzsche sobre este tema en el pasaje

siguiente: "Lo inédito de la crisis de Occidente es que en el fondo es una crisis de la filosofía. La lectura de Tucídides nos muestra que el declinar de Grecia fue puramente político, que lo que denominamos historia intelectual poco importa para su comprensión. Los regímenes antiguos tenían raíces tradicionales, -pero la filosofía y la ciencia se han convertido en los nuevos amos de la modernidad y los problemas puramente teóricos tienen efectos políticos decisivos. La historia política moderna no podría imaginarse sin las discusiones de Locke, Rousseau y Marx. La inverosimilitud y la decrepitud teóricas, como todos saben, están en el corazón del malestar de la Unión Soviética. Y el Mundo Libre no le anda muy a la zaga."

Tras atribuirle a Nietzsche este punto de vista, Bloom emprende una justificación explicando que "Nietzsche es el más profundo, el más claro y el más vigoroso diagnosticador de la enfermedad." A lo largo de su libro Bloom reconoce en las ideas filosóficas las lejanas causas eficientes de los acontecimientos políticos. Termina su texto diciendo que el destino de la filosofía y el de la libertad se encuentran ligados "como nunca antes."

Al igual que Strauss, cuando Bloom emplea el término "filosofía" no presupone la "gran cultura" ni las "ideas generales" sino algo muy estrechamente circunscripto. Emplea este término para designar la discusión de las cuestiones planteadas y debatidas por Platón y Aristóteles, de los Buenos y viejos *topoi* de nuestros manuales, de los artículos del syllabus* de la Filosofía 101. Considera a Nietzsche y a Heidegger filósofos "serios" porque piensa que, a diferencia los aficionados incultos como Rawls y Wittgenstein, toman al pie de la letra todos los interrogantes griegos o la mayoría de ellos, aun si por supuesto las más de las veces les proveen malas respuestas. Al fin de cuentas, según Bloom el destino de la libertad humana depende de nuestra capacidad para divulgar las respuestas adecuadas.

Según el cuadro de Bloom, los Estados Unidos y demás democracias liberales están construidas sobre el "terreno bajo pero firme" del racionalismo de la Ilustración [las Luces]. En los cielos que dominan esos dichosos valles tiene lugar la gran del *nous* griego contra el *thumos* alemán. Los hedonistas beatos y poco proclives a la filosofía que pueblan esos valles no lo saben, pero su destino depende del desenlace de esta batalla. "Las imponentes concepciones de los filósofos alemanes, nos advierte Bloom, preparan la tiranía del futuro." Desde esta óptica, la democracia solo puede sobrevivir si un

puñado de nosotros -nosotros los filósofos, quienes percibimos el peligro- es capaz de recuperar las concepciones de los griegos.

Creo que efectivamente hay un Nietzsche -de los peores de todos- que coincide con Bloom y Hegel sobre la importancia de la filosofía para la historia y particularmente sobre su propia importancia para la historia. Pero hay otro Nietzsche, el que yo prefiero, que tiene sentido del humor. Este Nietzsche coincide con Kierkegaard en pensar que los filósofos que se toman a sí mismos tan en serio son muy graciosos. Es el Nietzsche que escribió ("De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida" en *Consideraciones intempestivas*) que "para Hegel, la cúspide y la culminación del proceso universal coincidían con su propia existencia berlinesa."

Mi Nietzsche, no obstante, es tan pretencioso como el de Bloom. Estos dos Nietzsche coinciden entre sí y con Bloom en reconocer que "un gigante convoca a otro a través de los intervalos desérticos de los siglos, y sin prestar atención a los enanos ruidosos y turbulentos que bullen a sus pies, perpetúan así el elevado diálogo de los espíritus." (*ibid*) Pero mi Nietzsche no piensa que el destino de esos enanos dependa de los efectos que puedan tener sobre ellos los fragmentos de ese "elevado diálogo" que hayan llegado a sus oídos. Piensa que su destino es cuestión de suerte tanto como el destino de Atenas en sus batallas contra los Persas y contra Esparta. Piensa que el poco filosófico tipo de historia que escribía Tucídides -el tipo de historia que no corre tras el azar en busca de una *Seinverstandnisse* significativa desde la perspectiva de la historia universal- sigue siendo la clase de historia de utilidad para los acontecimientos políticos modernos.

Este Nietzsche me parece ser menos víctima de una deformación profesional que el Nietzsche de Bloom. Pues en él se aúnan el sentimiento de su propia unicidad y la lúgubre apreciación de la ciega contingencia. Este Nietzsche cree que los estadounidenses, los franceses y los rusos bien habrían hecho la revolución si Locke, Rousseau o Marx nunca hubieran escrito una sola línea. Estas revoluciones no habrían tenido causas ni consecuencias muy diferentes de las revoluciones que se produjeron. Mi Nietzsche se habría sorprendido al saber por Bloom que "La inverosimilitud y la decrepitud teóricas, como todos saben, están en el corazón del malestar de la Unión Soviética." Pues habría pensado que el encadenamiento de hechos aleatorios que durante treinta años

dejaron a un tirano loco ser amo del Kremlin tuvo mucho que ver en ese malestar.

El Nietzsche que yo prefiero habría admitido junto con Platón que el poder de dirigir a los Estados es de quien quiere tomarlo y que pueden suceder cosas muy extrañas e improbables: un día, por ejemplo, algunos filósofos podrían convertirse en reyes. Pero para el Nietzsche de Bloom los filósofos en cierto sentido ya son reyes, pues ellos son quienes determinan -sin que lo sepamos nosotros- el destino político de las naciones. El Nietzsche de Bloom se equivoca a ojos de este último sobre la mayoría de las cuestiones sobre las que se separa de Platón, pero tiene al menos un mérito: sabe más historia moderna de lo que podría haber sabido Platón, y sabe que en algún momento situado entre la época de Platón y la nuestra el azar ha perdido su capacidad de operar sobre el sentido de la historia en beneficio de la Filosofía.

El que el Nietzsche de Bloom se asemeje más al Nietzsche de sus principales blancos de ataque que al mío me parece revelador. Su blanco de ataque son los miembros de lo que denomina "la izquierda nietzscheanizada": los profesores norteamericanos de izquierda, sobre quienes Irving Howe observó lúgubrementemente que querían apoderarse no del gobierno sino del Departamento de Inglés. Estas personas son víctimas de tal deformación profesional que, al igual que Paul de Man, creen que no podemos "abordar los problemas de la ideología y, por extensión, los problemas de la política salvo sobre la base de un análisis lingüístico y crítico."

Como Bloom, estas personas piensan que donde hay acción hay filosofía. Creen que ahora que Nietzsche, Heidegger y Derrida nos han esclarecido acerca de la naturaleza y los poderes del lenguaje estamos finalmente en posición de poder comprender la historia. Como lo dice J. Hillis Miller, discípulo norteamericano de Jacques Derrida: "El lenguaje promete, pero nunca promete más que el lenguaje mismo. Y es una promesa que nunca puede sostener. Es esta realidad del lenguaje, una necesidad que escapa al control de todo usuario del lenguaje, lo que hace acaecer las cosas tal como acaecen en el mundo material de la historia."

Ahora que hemos encontrado finalmente las lejanas causas eficientes de la historia podemos considerar una utopía posmoderna. Miller "se atrevería incluso a prometer que llevaría el milenio (de paz universal y de justicia entre los hombres) si todos los hombres y todas las mujeres fueran buenos lectores en el sentido de Paul de Man".

Así como yo lo entiendo, Miller se encuentra en las antípodas de Bloom. Ambos toman a la filosofía muy en serio, y bien ven en la política y la historia moderna contemporáneas un enfrentamiento entre Nietzsche y Platón. La única diferencia reside en quién desean ver triunfar. Los dos creen muy poco en el azar; tan poco como los marxistas de antaño, a quienes el eficaz método del materialismo dialéctico podía esclarecer la significación interna de toda coyuntura histórica concebible. Ambos demuestran un considerable desprecio frente a la vulgaridad de aquellos que creen que la opción de puntos de vista sobre temas tales como la naturaleza de la razón y del lenguaje apenas si ha de cambiar en algo el que nuestros descendientes sean libres o sometidos o sometidos.

Si Bloom y Miller se encuentran así en dos campos opuestos es porque Bloom piensa que "Nietzsche era un relativista cultural y veía que esto quería decir guerra y gran crueldad en vez de gran compasión." Bloom explica de manera pertinente que "la izquierda nietzscheanizada" - la que por mi parte denomino "izquierda cultural"- se maneja como si la pretensión por parte de Nietzsche de mostrarse duro, cruel y despiadado no hubiera sido más que un pueril arrebatado de alguien que en el fondo de sí esperaba con impaciencia el milenio de paz universal y de justicia entre los hombres. El Nietzsche de Miller solo carece de piedad para con los logocentristas, así como Lenin fue implacable solamente para con los "contrarrevolucionarios objetivos". En su modo de tratar a los demás, ambos eran los mejores hombres del mundo. Bloom lo dice de bella manera al escribir: "Así fue como Nietzsche vino a los Estados Unidos. La autenticidad de su conversión a la izquierda fue aceptada aquí sin dificultades porque los norteamericanos no creen que una persona verdaderamente inteligente y bondadosa no comparta, en lo profundo de sí, la Weltanschauung de Will Rogers: "Nunca encontré un hombre al que yo no amara."

Mi Nietzsche nunca aclaró la cuestión de saber si las ideas antiplatónicas sobre temas tales como la razón, el lenguaje, la naturaleza humana y el origen de la moral lo obligaban a ser cruel. Quienes habían inventado y repetido la fábula del "mundo verdadero" (Platón, los cristianos, Kant, etc.) habían afirmado vigorosamente que lo único que podía impedir que nos convirtamos en verdaderos cretinos era el recuerdo de un mundo tal o la creencia en este. Mi Nietzsche a menudo tuvo la sensación de que debía de haber algo cierto en esta afirmación y a menudo se sintió obligado a multiplicar

sus protestas y sus muecas. Pretendía mostrar que su antiplatonismo era serio y sincero, que tenía deseos de reemplazar su metafísica por sus músculos. Pero en otros momentos recordaba que la idea platónica de un estrecho lazo entre la epistemología, la metafísica y la ética era simplemente un absurdo. En esos momentos, su actitud se asemejaba en mucho a la de Will Rogers. "Pues vamos! imaginamos en boca de ese Nietzsche-, nosotros, los que aquí estamos, más allá del bien y del mal, no vamos a hacer la guerra contra cualquiera; estamos demasiado ocupados en olvidar activamente, en devenir lo que somos, etc. Si les preocupa la crueldad, miren bien a esos resentidos que son los hombres solícitos."

Evidentemente prefiero a mi Nietzsche de sus últimas voluntades -el de un pragmatismo pacífico- y aplaudo su sugerencia de una ética que pueda liberarse de la metafísica y la epistemología. De mi Nietzsche como pragmatista patriota me gustaría que forme equipo con los norteamericanos de corazón: Emerson, James, Dewey. Mi Nietzsche ya en perspectiva comparte con sus compañeros de equipo una teoría pragmatista de la verdad así como un desprecio cordial por la psicología moral primitiva de Platón y los límites de su imaginación política. No veo entonces por qué no podría admitir conjuntamente con ellos que uno es libre de permanecer fiel al amor cristiano si se lo dicta su corazón, incluso después de haber uno mismo matado al Dios de los cristianos. Mi Nietzsche podría al fin de cuentas acercarse a lo que Bloom, con cierta repugnancia, denomina "esa manera típicamente norteamericana de digerir la desesperación continental: el nihilismo con final feliz."

Emerson, James y Dewey habrían coincidido con mi Nietzsche en que la "democracia es el cristianismo conforme a la naturaleza", pero habrían recomendado enfáticamente que esa naturalización se libere de la maldición del amor cristiano. Este amor puede dejar de ser reactivo y de estar impregnado de resentimiento en cuanto deje de reivindicar bases teológicas o metafísicas, el día en que deje de reivindicar sus lazos con una fuerza extrahumana. Desde esta perspectiva, el que el verdadero mundo se haya convertido en una fábula no significa que deban soltarse las riendas a nuestros instintos asesinos. Tal vez pensábamos que teníamos instintos asesinos porque los sacerdotes ascéticos no dejaban de repetirnoslo. Tal vez el relativismo cultural al fin de cuentas no sea sinónimo de "guerra y gran crueldad en vez de gran compasión." Quizás un partidario del

relativismo cultural puede sostener precisamente este lenguaje: "Ocurre, lo sé, que he nacido bajo una democracia clemente, tolerante y despreocupada y que no se oculta nada detrás de la cultura de esta democracia salvo algunos hechos históricos aleatorios. Pero así está muy bien. Me encuentro a gusto. A decir verdad, es lo que yo quería."

Alguien que sostuviera un lenguaje así no es, según Bloom, un "filósofo serio". Son serios los filósofos que tienen de la vida un sentimiento convenientemente trágico: quienes quiere a todo precio saber si viven siguiendo a la razón, auténticamente, en acuerdo con la naturaleza, con la voluntad de poder, con la voluntad de Dios o cualquier otra cosa importante y absoluta que de satisfacción al hombre.

En cuanto la gente deja de querer plantearse a cualquier precio esta pregunta, a ojos de Bloom ya no valen gran cosa. Para él, la tolerancia cordial es signo de mediocridad. Como dice él, "los tiempos en qué católicos y protestantes se tenían mutua desconfianza no necesariamente fueron los mejores para los Estados Unidos, pero al menos ellos tomaban sus creencias en serio." Cuando Rawls da a entender que nuestra teoría de la justicia no tiene fundamento más importante ni menos relativo desde un punto de vista cultural que nuestras tradiciones locales de tolerancia religiosa y de repulsa a la esclavitud, Bloom saca la conclusión de que no merece el calificativo de "filósofo": es solamente un "intelectual".

Mi Nietzsche también es solamente un "intelectual", como diría Bloom. Pues se siente a gusto en "la época de las concepciones de mundo", para seguir la fórmula de Heidegger. Ve en la filosofía kuhniana de la ciencia y la filosofía deweyana del arte el logro de su propia ambición: "emprender el examen de la ciencia desde la óptica del artista, pero el del arte desde la de la vida." (*El nacimiento de la tragedia*). Se regocija con que en estos últimos tiempos sus pares intelectuales hayan dejado de lado "el optimismo teórico" de Sócrates, "su creencia en la posibilidad de penetrar en la naturaleza de las cosas." (*El nacimiento de la tragedia engendrada por el espíritu musical*) y al mismo tiempo la idea misma de una "naturaleza de las cosas, la idea misma de algo grande, que satisfaga al hombre, a lo que aferrarse, la idea misma de una solución de recambio a lo que Bloom denomina el "relativismo cultural", la posibilidad misma de lo que Heidegger denomina "Pensamiento". Los topoi del manual de la Filosofía 101 para esta época y para mi Nietzsche no son más que

simples materias primas optativas para optativos proyectos de creación de sí [autocreación]. Es una época en la que, como dice Bloom en tono indignado, "no es necesario haber leído una sola línea de filosofía para pasar por ser un hombre culto", en donde la filosofía no es sino una forma de arte entre otros, que conviene a los talentos de algunos pero no a otros. Es una época que considera que con el proyecto de creación de sí sucede lo mismo que con el poder político: es de aquel que quiera tomarlo, y se halla a merced de las imprevisibles contingencias de la herencia y el medio. Esta época hace honor a mi Nietzsche, el perspectivista pragmático, no el metafísico de la voluntad de poder ni el profeta de guerras crueles.

La idea misma de una época semejante le repugna tanto a Bloom como a Heidegger y a de Man. Su hostilidad frente a la burguesía no es menos implacable que la de la izquierda cultural que desprecia, y manifiesta igual desdén por los Estados Unidos contemporáneos. Como ellos, no toleraría una concepción de la política y de la historia política en la cual la filosofía no sea de ningún interés, ni la idea de que una democracia burguesa experimental, despreocupada, sin principios ni heroísmo al fin de cuentas bien podría ser el mejor régimen político. Le provoca espanto la idea misma de que en vez de la filosofía sea el azar el que pueda determinar nuestro destino, y de que no se pueda culpar a ningún filósofo si algún día nos encontramos siendo esclavos de un estado orwelliano inmortal.

Sin duda hay un Nietzsche que habría compartido los sentimientos de Bloom. Es el Nietzsche que compartía con Heidegger el orgullo de pertenecer a un muy estrecho círculo de pensadores: el de ser uno de esos pocos espíritus que abren senderos vírgenes, que pueden hablar por encima de los siglos lúgubres con los poderosos griegos, de ser de aquellos hombres cuya sola existencia basta para disculpar a su época. Pero hay también un Nietzsche que no se preocupaba ni por destronar ídolos antiguos ni por debatir temas griegos ni por tener una historia por narrar sobre la historia universal. Es el Nietzsche que llevaba a Emerson en su mochila: ese Emerson que huía para intentar olvidar la filosofía de manera activa, el hombre que preguntaba "¿por qué andar a tientas entre los huesos disecados del pasado o buscar en un ajado guardarropas con qué disfrazar la generación actual?" (*Nature, Addresses and Lectures*). Seguramente a ese Nietzsche le habría agradado el proyecto norteamericano: inventar una sociedad que trataría equitativamente al último de los

hombres y al apasionado, al pretencioso y al creador de sí, una sociedad en donde a nadie se le permita hacer daño a los demás.

Traducción: Claudia Oxman y Paula Galdeano