

La recepción cultural de Nietzsche: Algunos casos significativos

Juan Cristóbal Cruz Revueltas*
Universidad Autónoma de Morelos

Palabras clave: autoridad intelectual, influencia, reacción, apropiación, civilización, indeterminación

“ [Friedrich] Nietzsche —afirma Martin Heidegger a finales de la década de 1950— en cuya luz y sombra todo contemporáneo con su ‘con él’ o ‘contra él’ piensa y crea”.¹ A pesar de su contundencia, esta frase-homenaje permite percatarse de que —a diferencia de esa otra gran presencia del siglo XX que es el marxismo— la autoridad intelectual de Nietzsche se ejerce de manera *directa* sobre los más diversos autores en todo lo amplio del espectro cultural. Ante esta exuberancia, distinguir cómo opera la influencia de Nietzsche sobre unos y otros, y cómo sus sucesores, filósofos o literatos, articulan las diferentes estrategias intelectuales de apropiación de su obra, permite evaluar de forma particularmente satisfactoria algunas de las fracturas y divisiones más reveladoras de la cultura de los últimos cien años y, también, entender mejor nuestra época.

* jccruza@prodigy.net.mx

¹ Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 126.

I. LA RECEPCIÓN DE NIETZSCHE EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Nietzsche como médico de la cultura

Entre sus lectores de principios del siglo XX, la obra de Nietzsche consigue uno de sus objetivos centrales, a saber, el de realizar el diagnóstico más sugestivo y, probablemente, más logrado de la situación de la cultura moderna. Sus herederos directos, frecuentemente tan contrapuestos como lo pueden ser Martin Heidegger y Robert Musil, así lo reconocen. Pero también quienes intentan ser sus detractores más tenaces no pueden objetarlo. Incluso en su ataque violento y panfletario *El asalto a la razón*, Georg Lukács se ve obligado a admitir que “Nietzsche, como psicólogo de la cultura, estético y moralista, es tal vez el más ingenioso y multifacético exponente de este estado de espíritu (de la época)”.²

El juicio de Nietzsche debe su atractivo a la atmósfera de crítica radical que lo acompaña y que la época demanda: el blanco del ataque es la misma cultura de la época. El autor de *La genealogía de la moral* la acusa de constituir la última expresión de un error histórico que se prolonga desde Sócrates y Platón hasta el humanismo clásico y la Ilustración, pasando —naturalmente— por lo que constituye el foco de la enfermedad, es decir, el cristianismo. Resumiendo un ataque de varios siglos —en el que se conjugaran elementos del Renacimiento, de la Ilustración y del Romanticismo—, con Nietzsche el cristianismo deja de ser el signo de superioridad de una civilización para volverse sólo su signo cultural de vejez y decaimiento.

Si esta crítica surte un enorme efecto a principios de 1900, se debe a dos razones fundamentales. En primer lugar, al hecho de que con la obra de Nietzsche por primera vez se anuncia, de una forma por demás devastadora, el fin del ingenuo optimismo histórico del siglo XIX. Más devastador aun porque el anuncio se hace desde una posición que, a pesar de ciertos usos de referencias conservadoras, podemos llamar de *vanguardia*.³ Se abre así, desde una posición inesperada, un nuevo frente de ataque tanto contra el conservadurismo tradicional como contra el pensamiento de la Ilustración. En segundo lugar, su éxito puede ser explicado por su capacidad de plantear un problema que las filosofías seculares, herederas

² Georg Lukács, *El asalto a la razón*, México, Grijalbo, 1968, p. 254.

³ Al grado que, frente a esta crítica, es difícil entender cuál es la originalidad del reciente movimiento posmoderno a este respecto.

de la Ilustración, no podían plantear debido a sus propios orígenes históricos y teóricos, a saber, el de los valores y su sentido. Desde esta perspectiva, el diagnóstico es claro: el mundo occidental debe afrontar la revisión radical de sus valores fundamentales, ya que estos no sólo se han debilitado, sino que son profundamente reactivos y ajenos a la vida, es decir, son de tipo nihilista. La enfermedad —sugiere este “médico de la cultura”—⁴ es tan grave que el enfermo ha olvidado que la sufre y, también, que los valores constituyen un problema y que, en realidad, son el central.

Salvo autores que como Lukács siguen la línea marxista y consideran que esto es un falso problema o un problema secundario, la mayoría de los lectores de Nietzsche coincidirán en reconocer lo atinado del juicio. Pero si bien coinciden al definir la enfermedad, las respuestas y los remedios que cada uno de ellos aporta difieren, como se verá, enormemente.

Nietzsche en la Alemania de la primera mitad del siglo xx

Como en Francia, antes de 1918, Nietzsche es leído en Alemania como un escritor antiautoritario y anarquizante, en todo contrapuesto a los sectores conservadores, nacionalistas y militaristas que lo consideran, consecuentemente, como un autor “nihilista, inmoral y amigo de los judíos”.⁵ En 1919, Hermann Hesse puede aún defender la figura del filósofo identificándola con la de un nuevo representante del pensamiento crítico e independiente,⁶ pero ya en estas mismas fechas otros sectores ideológicos se interesan en aprovechar los recursos críticos ahí disponibles. El progresivo desplazamiento ideológico de su recepción en Francia —que va de Paul Valéry o de André Gide a Drieu de La Rochelle—, se repite en Alemania. A partir de la inminente derrota bélica (1918), en el mundo de habla alemana algunos de los más grandes escritores, como Thomas Mann o Hugo von Hofmannsthal, comienzan a ver en la obra del autor de *Zarathustra* la vía de una nueva síntesis y

⁴ Citado por Martin Heidegger, en *op. cit.*, p. 76.

⁵ Ludwig Klages, *El dilema de Weimar: Los intelectuales en la República de Weimar*, Valencia, Edicions Alfons el Magnàni, 1990, p. 98. Cfr. Richard Hinton Thomas, *Nietzsche in German Politics and Society: 1918-1990*, Manchester, Manchester University Press, 1983.

⁶ Hermann Hesse, “Zarathustras Wiederkehr: ein Wort an die deutsche Jugend und andere Denkschriften gegen Radikalismus von rechts, Frankfurt / Main, Suhrkamp Verlag, 1993, p. 133.

el camino de una reactivación de la cultura alemana. Durante esta poderosa influencia, la percepción de la obra de Nietzsche invierte, abruptamente, su sentido para favorecer ahora el llamado en pro de una *revolución conservadora*.

Surge entonces, dentro de este contexto, una visión nietzscheana que se puede definir como antidemocrática, aristocratizante, nacionalista y, en la mayor parte de los casos, obsesionada por la guerra. En ella podemos incluir a autores e intelectuales como Ernst Jünger, Oswald Spengler, Stefan George, Gottfried Benn y, en una forma más velada pero no menos cierta, Martin Heidegger. Tras la debacle de la Gran Guerra, se busca un nuevo cimiento filosófico y espiritual para la nación alemana. En muchos casos se cree hallar en el pensamiento del profesor de Basilea la vía para un mundo posburgués, posracionalista y poscristiano. Ejemplo de ello es, en eco al reiterado elogio nietzscheano de las pasiones nobles y viriles, la celebración de la guerra como una vía particularmente adecuada de respuesta al mundo *artificial* de la civilización. La guerra se convierte en el medio idóneo gracias al cual, en el *tedioso* mundo moderno, pueden ser reactivadas esas olvidadas y, a sus ojos, estimulantes expresiones del mundo antiguo: la comunidad, el heroísmo, la autenticidad y, en general, aunque no siempre explícitamente confesada, la trascendencia de tipo religioso. Dentro de esta atmósfera, un conocido intelectual como Ernst von Salomon, portavoz de los *freikorps* (soldados alemanes que siguen luchando después del fin oficial de la guerra) podrá exclamar entonces —como lo recuerda más tarde—: “Lo que queríamos, no lo sabíamos; lo que sabíamos, no lo queríamos. La guerra y la aventura, la insurrección y la destrucción y una nostalgia desconocida, dolorosa...”⁷

Entre los miembros del *Círculo del poeta* Stefan George, siguiendo la misma tendencia sobresale la figura de Ernst Kantorowicz. De origen judío, miembro también de los *freikorps* y combatiente contra los *spartakistas* en Berlín, Kantorowicz escribe, con el más alto grado de erudición, con un dominio de fuentes y con gran destreza literaria, la biografía de Federico II (1194-1250). Como lo subraya Peter Gay,⁸ Kantorowicz hace de Federico II un antecesor del Renacimiento: a un mismo tiempo figura rebelde a toda autoridad (incluyendo a la del papa Gregorio IX), poseedor de grandes energías espirituales, de una gran capacidad intelectual y capaz de encarnar en su persona la imagen de *fuerzas*

⁷ Ernst von Salomon, “Der verlorene Haufe”, en Ernst Jünger (ed.), *Krieg und Krieger*, Berlín, Junker & Duennhaupt, 1930, pp. 122-123.

⁸ Peter Gay, *Le suicide d'une république. Weimar 1918-1933*, París, Gallimard, 1968, p. 72.

primitivas. Con este retrato, Kantorowicz logra hacer de Federico II una figura histórica más grande que la de César o Napoleón, al grado de que su imagen, sugiere al autor, se confunde con la de una *Alemania secreta* (*geheimen Deutschland*). Dicho en otras palabras, Kantorowicz encuentra en Federico II, encarnación del gobernante capaz de transgredir cualquier orden humano o espiritual, la expresión histórica del superhombre nietzscheano. Naturalmente —como en el caso del director de cine expresionista Fritz Lang— los presupuestos estéticos y filosóficos de la obra permitirían efectos que, como intelectual de origen judío, su autor había sido incapaz de sospechar: ya en el poder, Adolfo Hitler pretende haber leído la obra, Heinrich Himmler la tiene como libro de cabecera, en tanto que Hermann Goering, orgulloso, la ofrece como regalo a Benito Mussolini.

Heidegger y Jünger

Para entender de una forma más matizada la influencia de Nietzsche entre estos autores, basta subrayar el caso de Martin Heidegger. Seguramente Hans-Georg Gadamer no se equivoca cuando afirma que el gran precursor de su maestro Heidegger es Nietzsche.⁹ En su diálogo epistolar con Ernst Jünger, Heidegger insiste en repetir un comentario en torno a una de sus obras centrales:

La obra de Ernst Jünger, *El trabajador*, tiene peso porque logra, de un modo distinto a Spengler, proporcionar lo que no fue capaz hasta ahora toda la literatura nietzscheana, a saber, una experiencia del ente y de cómo es, a la luz del proyecto nietzscheano del ente como voluntad de poder [y, más adelante, Heidegger insiste:] *La pregunta por la técnica* debe a las descripciones de *El trabajador* un estímulo duradero.¹⁰

Se puede constatar, de esta forma, que el nudo de la gran afinidad de Heidegger con Jünger es Nietzsche y, en particular, la noción de voluntad de poder. Para Heidegger, a partir de su lectura *jungeriana* de Nietzsche, el horizonte metafísico que permite entender a nuestra época es el de la voluntad de poder. La historia de la metafísica occidental es la de la afirmación, cada vez más acentuada, de la

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verité et méthode*, París, Seuil, 1996, p. 278.

¹⁰ Martin Heidegger, “Hacia la pregunta del ser”, en *op. cit.*, pp. 80-81.

subjetividad. Pero con el despliegue de la Modernidad, desde el *cogito* cartesiano hasta Nietzsche, pasando por la autonomía de la voluntad en Immanuel Kant, esta afirmación se radicaliza. La *voluntad de voluntad*, es decir, la expansión indefinida de la voluntad de dominio, logra su expresión históricamente más acabada con la *técnica*. Heidegger define a la *técnica* como la voluntad de “volver integralmente disponible todo lo que es y puede serlo”.¹¹ A partir de esta perspectiva se puede entender el coqueteo del autor de *Ser y tiempo* con el nacional-socialismo, pero también su distanciamiento posterior con el *biologicismo nietzscheano* del mismo nazismo y, finalmente, su análisis y su crítica —explícita o no— del mundo moderno: la importancia del nacional-socialismo radica en su capacidad de ofrecer una respuesta a la técnica y a la voluntad de poder:

Se requiere una humanidad que sea profundamente conforme a la esencia fundamentalmente singular de la técnica moderna y a su verdad metafísica, es decir, que se deje totalmente dominar por la esencia de la técnica con el fin de poder de esta manera precisamente dirigir y utilizar ella misma los diferentes procesos y posibilidades técnicas.¹²

Como en el caso de Kantorowicz, a pesar de haber participado en la atmósfera cultural que lo favoreció, tarde o temprano cada uno de estos autores se desilusionará o, simplemente, no sé reconocerá de ninguna manera en el movimiento político del nacional-socialismo. En 1933, el año del encumbramiento de Hitler, y dejando claramente atrás el nacionalismo, la fascinación por la muerte y el antisemitismo que en algún momento compartió con algunos de los autores mencionados,¹³ Thomas Mann hace una clara reevaluación de la influencia espiritual de

¹¹ Martin Heidegger, *Principe de raison*, París, Gallimard, 1983, p. 100.

¹² Martin Heidegger, *Nietzsche I*, París, Gallimard, 1971, pp. 133-134.

¹³ En relación con el antisemitismo de Thomas Mann, véase “Problèmes avec les juifs”, en *Magazine Littéraire*, núm. 346, París, 1996. Todavía en 1933 y 1934, Jünger y Heidegger llegan a tener actitudes racistas y antisemitas. Jünger, en su obra *Sobre el dolor* (Barcelona, Tusquets, 1995), identifica a las *razas de color* con una amenaza externa de catástrofe (p. 20) y más delante subraya la escisión interna e inevitable a la que estaba destinada, en su desempeño administrativo y militar, el judío Rathenau (pp. 116-117). El 22 de octubre de 1929, Heidegger envía una carta al consejero Victor Schwoere pidiendo la nominación de Eduard Baumgarten como asistente en la Universidad, para dotar a la vida intelectual alemana con “fuerza de buen origen” y “evitar así la judaización” (Jean-Michel Palmier, “Heidegger face à l’histoire”, en Hugo Ott, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, París, Payot, 1990, p. 394). Se puede agregar, también, su ambigua relación con los judíos como Ernst Cassirer, Karl Löwith o

este autor “fatal en algunos aspectos”¹⁴ que es Nietzsche. Ante la catástrofe cultural que representa el ascenso del nazismo, Mann lamenta el inmoralismo de este moralista, el desdén radical frente al cristianismo de este asceta, y el antiintelectualismo de este ilustrado erudito que es Nietzsche. En particular, Mann rechaza la afirmación de la voluntad de poder y, en este sentido, el aprovechamiento de Nietzsche por el nazismo lleva al autor de *Doctor Fausto* a aseverar, citando a Novalis, que “la idea de moralidad no tiene rival más peligroso que el ideal de fuerza suprema”.¹⁵ Sin embargo, el diagnóstico de fondo de Mann absuelve a Nietzsche: en realidad el problema proviene del cauce que ha tomado la época al pretender transferir esta “revolución espiritual sobre el plano de la realidad”.¹⁶ A sus ojos, el error radica entonces en creer que la crítica cultural y las sugerencias morales del pensamiento de Nietzsche pueden ser interpretadas como una política programática.

Pero el heroísmo frío de Jünger, el aristocratismo de George, el antimodernismo de Heidegger o la perspectiva dualista tolstoiniana de Thomas Mann, no agotan las vías en las que se interpreta, en estos días, a Nietzsche en el efervescente mundo intelectual de lengua alemana. Contemporánea a la alemana, la recepción austriaca de Nietzsche responde a otra sensibilidad y a otra experiencia intelectual, por lo que no es extraño que explore caminos muy diferentes.

Nietzsche en Viena

La recepción en Viena de la obra de Nietzsche, al menos en algunos de sus casos más significativos, puede ser vista como una réplica, punto por punto, de la visión de los autores alemanes antes mencionados. Ante todo, es patente la diferencia en la percepción del significado histórico de la Gran Guerra. Para los alemanes, esta conflagración podía ser entendida aún como un episodio más de su lucha contra los herederos de Napoleón y las ideas de la Ilustración, es decir, como un

aun con su maestro Edmund Husserl. A su descargo, se puede subrayar que, evidentemente, el antisemitismo antes de 1933 no es equivalente al posterior (que no puede ignorar sus consecuencias). Aunque se sabe que, en el caso de Heidegger, nunca hubo una autocrítica de sus posiciones pasadas.

¹⁴ Thomas Mann, *Les exigences du jour*, París, Grasset, 1976, p. 42.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 176.

nuevo episodio en el trayecto de la constitución de su Estado nacional. En cambio, en Viena, la visión dominante es retrospectiva y nostálgica. Para la mayoría de los austriacos —entre los cuales podemos contar a Joseph Roth, Hermann Broch o Karl Kraus—, la Gran Guerra es, sin duda, la culminación histórica de una gran catástrofe cultural. Si para los intelectuales austriacos liberales la Gran Guerra es el fin de la ilusión civilizatoria del mundo moderno, para los conservadores la *muerte de Dios*, anunciada por Nietzsche, no puede ser otra cosa sino el canto anticipado de la pérdida de valores objetivos y, en última instancia, el canto del cisne del mundo al que pertenecen.

La crítica a la noción de voluntad de poder

Existen también otros elementos que hacen diferir la percepción *austriaca* de la obra del filósofo alemán. Por principio, su estilo literario y su concepción de la escritura generan desconfianza. El deseo de identificar a la escritura como una revelación vital “en directo”, “escrita con sangre”, así como la idea de que “hay que adivinar al pintor para comprender el cuadro”,¹⁷ no pueden sino parecer sospechosas. El lenguaje, según Nietzsche, no alcanza a expresar la vida; en el mejor de los casos es una simple metáfora, un engaño *útil*, un disfraz o un gesto. Esta concepción de la escritura no puede producir para un devoto del lenguaje, como lo es Karl Kraus, otra respuesta que no sea su rechazo. Como lo subraya Walter Benjamin,¹⁸ para Kraus lo que define, originalmente, al lenguaje es el hecho que no nos pertenece. La palabra nos antecede ontológicamente: nos es siempre heredada, es decir, ella es, ante todo, cita. La autenticidad del lenguaje, que tanto interesa a Kraus, sólo puede existir de un modo muy distinto al defendido por Nietzsche. A saber, como la redención del significado de las palabras. Kraus —quien, según Elias Canetti, no es un individuo sino una “criatura desconocida” y tampoco un pensador sino “un lenguaje pensante”¹⁹—, no puede sino calificar, en clara referencia a Nietzsche, como inauténtica la idea de una escritura con sangre. Para estos obsesivos y enamorados hombres del lenguaje que son los vieneses, el

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 46.

¹⁸ Walter Benjamin, “Karl Kraus”, en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 334-367.

¹⁹ Roberto Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 135.

peor peligro es el de seguir incondicionalmente a un hombre que pide, ingenua o monstruosamente, que se le considere al pie de la letra. Error que comete este fascinante joven judío vienés que es Otto Weininger al admitir literalmente la metáfora nietzscheana del superhombre —para él, el *genio ario*—; error que no puede sino desembocar, consecuentemente, en el suicidio.

Pero más allá del estilo literario, tampoco son aceptadas algunas de las nociones fundamentales del filósofo alemán. Ya desde los primeros años del siglo pasado, el físico y filósofo de la ciencia Ernst Mach —quien es una de las figuras de la gran renovación de la física y de las matemáticas que tiene lugar durante estos años—, ataca violentamente la noción en la que más había insistido Nietzsche: la de fuerza. Para Mach es, en el mejor de los casos, una falsa abstracción mecanicista y, en el peor, una falsa abstracción metafísica. Lo mismo se puede decir del eterno retorno, ya que para Mach “la naturaleza no se presenta sino una sola vez”²⁰ y pretender lo contrario solo es, para este autor admirado por Albert Einstein, la manifestación de una ilusión antropocéntrica.

De aquí que la obra de un autor al mismo tiempo inspirado por Nietzsche y obsesionado por Mach, dé como resultado una de las imágenes más matizadas y fascinantes de la modernidad literaria. Me refiero a Robert Musil autor de *El hombre sin atributos*.

La influencia del autor de *Ecce-homo* es tan penetrante que la obra de Musil no se puede entender cabalmente sin el telón de fondo de los temas nietzscheanos a los que se hace constante referencia. Es claro que en la concepción de esta gran novela que es *El hombre sin atributos*, está presente el diagnóstico de la época realizado por el autor de *Zarathustra*, como también lo están el perspectivismo estético, el relativismo moral o el utopismo. Temas que provienen, sin duda, directamente de la deuda de Musil para con el pensador de Sils-María. Incluso, entre los personajes, llegan a surgir réplicas de algunos de los intelectuales nietzscheanos más en boga durante la época, como Ludwig Klages (*Meingast*). Pero sobre todo el escritor originario de Klagenfurt tiene en mente la visión programática proclamada por Nietzsche en su última obra, a saber: la de elaborar “una concepción antimetafísica y artística del mundo”.²¹

Pero, al mismo tiempo, en algunos casos por la misma influencia contradictoria de su antecesor, la concepción intelectual de Musil difiere ampliamente y no puede

²⁰ Ernst Mach, *La mecánica*, París, Jacques Gabay, 1987, p. 452.

²¹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 545.

seguir muchas de las posiciones fundamentales de Nietzsche. Por principio, si bien se puede decir que la visión musiliana del mundo es antimetafísica y artística, también es abiertamente científica. Como he indicado, la influencia de Mach no es desdeñable, al punto que constituye una de las características que hacen original la herencia nietzscheana en Musil. Esto explica, por otra parte, que el escritor austriaco no pueda compartir la simplificación abusiva con la que el antiguo amigo de Richard Wagner y admirador de Arthur Schopenhauer construye su visión de la historia. El científico Musil no puede entender la historia como el teatro en donde se representa la lucha de principios metafísicos, es decir, como la obsesiva escenificación de la eterna oposición entre el hombre teórico y el hombre instintivo, entre señores y esclavos, entre el *bien* y el inmoralista..., como lo hace el autor de *Zaratustra*.

Pero confrontar a Nietzsche es —como en el caso de Mach—, ante todo, atacar la noción de voluntad de poder. Este es, en efecto, uno de los motivos que estructuran al *hombre sin atributos*. El planteamiento es necesario, puesto que en la novela se exploran las posibilidades éticas del mundo moderno. De aquí que el interés por aquellos que optan por conseguir el *sentimiento de poder*²² que debe acompañar a *una vida auténtica y resuelta*. Sin embargo, la narración nos lleva rápidamente a la convicción de que el deseo permanente de una vida elevada termina siempre por revertirse de forma negativa. La autopresentación heroica que pretenden algunos de los personajes de la novela sólo sirve para revelar mejor la naturaleza de mueca mímica de su actitud, ya que la pretensión de autenticidad suele encubrir el gesto más inauténtico, como lo muestra el caso de Clarisse al imitar a Nietzsche. Anticipando a Charles Chaplin en *El gran dictador* (1940), Musil sabe que la mejor estrategia para el desenmascaramiento del poder es mostrar que la actitud, el manto sacro que requiere, la pose, carece de sustento, es decir, es parodia. Al escribir el *Zaratustra*, Nietzsche mismo sabe que el peor peligro para la grandeza es la imitación, es el mono que imita y que parodia. A la estrategia paródica, se suma la ironía como antídoto a la voluntad de poder. Es decir, el conocimiento y el reconocimiento anticipados de que todas nuestras afirmaciones serán, tarde o temprano, superadas.

El mismo personaje central de la novela, Ulrich, quien representa la imagen del hombre en quien coinciden literalmente todas las cualidades, no logra realizar ninguna forma de vida unitaria y plena de sentido. En realidad, Ulrich es cabalmente

²² Según la interpretación de Gilles Deleuze.

consciente de que el tipo heróico, y ni siquiera el hombre genial, corresponden —tanto para mal como para bien— al tipo humano de nuestra época. Lo mismo se puede decir, en otro plano, del eje de la obra que se teje alrededor del proyecto político-espiritual que es la *Acción paralela*. Ésta, que debería ser la gran celebración de la esfera política, es decir, de la razón práctica, sólo será, a fin de cuentas, la constatación del contrasentido de una voluntad que no logra definir su objeto. La salvedad a esta afirmación sólo puede ser encontrada si se toma en serio la proposición de Clarisse, este personaje que a pesar suyo parodia a Nietzsche. Clarisse propone que el objeto de la *Acción paralela* sea festejar *El año Nietzsche*. Sabemos que esto no tiene otra significación que la de celebrar la voluntad como voluntad y ese sueño de Clarisse será el que se realizará efectivamente: *El año Nietzsche* es, como se sabe, el año de la guerra.

Musil es consciente de que esta crítica no quita ningún vigor a la obra de Nietzsche —vigor que Musil pudo constatar en las vanguardias artísticas de su tiempo—, pero ello no le impide realizar una lectura crítica frente a quien pretende articular una filosofía a partir de una noción tan problemática como la de voluntad de poder. Ante la recaída final del filósofo en la locura, que de alguna forma anticipa la del mundo de principios del siglo xx, Musil entiende que la ironía crítica ante los ideales caballerescos y ante la búsqueda de duelos con gigantes imaginarios, que da origen y motiva a la novela moderna, del *Quijote a Bouvard y Pécuchet* de Gustav Flaubert, pasando por la obra de Jonathan Swift, es un antídoto necesario a la filosofía de la voluntad de poder.

II.- ALGUNAS REFLEXIONES ACERCA DE LA PRESENCIA DE NIETZSCHE A PARTIR DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Seguir la presencia de Nietzsche luego de la Segunda Guerra Mundial, es un ejercicio demasiado amplio para realizarlo aquí, pero puedo constatar que la enorme influencia de Heidegger, en particular en Francia, hace que la herencia de Nietzsche, durante ese periodo, sea más clara entre los filósofos que entre los literatos. Situación que no impide, de ninguna forma, que sus temas fundamentales sigan siendo determinantes en todo lo amplio de la esfera cultural y en la comprensión de algunos de los sucesos más importantes. De aquí que sea necesario entender, aunque sea a grandes rasgos, la perspectiva con que se lee su obra durante este periodo. Para facilitar la tarea, me concentraré en la presencia de Nietzsche en

dos momentos particularmente relevantes: el mundo cultural alrededor del año de 1968 y el que empieza a surgir a partir de 1989.

En lo que se refiere a 1968, se sabe que muchos de los filósofos más influyentes en esos años se reconocen públicamente como nietzscheanos. Tal el caso de Michel Foucault²³ o de Gilles Deleuze.²⁴ Este último suscita, desde principios de la década de 1960, un renovado interés por Nietzsche. Otros pensadores, como Henri Lefebvre,²⁵ que influyen directamente sobre el movimiento, observan en Nietzsche a uno de los grandes pensadores de la modernidad, es decir, a uno de los mejores guías para entender la presente época. Como salta a la vista, Nietzsche se ha convertido de nuevo en un autor de izquierda. Entre sus lectores, su obra inspira la crítica contra el mundo burocratizado y contra todas las formas de poder y de autoridad. Con la influencia de Nietzsche, desde ahora se volverá común entender que las diferentes expresiones del poder que recorren y penetran toda la amplia gama de las relaciones sociales: no sólo las que ejerce directamente el Estado sino también aquellas que se cobijan en la familia, en la diferencia sexual o en la simple relación entre individuos.

Por otra parte, la insistencia de Nietzsche por la vida y por la valorización del cuerpo coincide con el llamado a la liberación sexual, con la afirmación de los sentidos y la búsqueda de experiencias, como lo muestra el auge del uso, en esos días, de las sustancias alucinantes. Asimismo, la exigencia de una vida individual plena de sentido puede ser retomada como un *argumento* más contra la *mediocridad* de la entonces emergente sociedad de consumo. Daniel Bell, quien comienza su célebre libro, *Las contradicciones culturales del capitalismo* evocando el diagnóstico cultural de Nietzsche, juzga que en la cultura de la década de 1960 hace su reaparición el modernismo anterior a la Primera Guerra Mundial; afirmación que puede explicar que Nietzsche se vuelva de nuevo un filósofo reclamado por la izquierda, como lo había sido antes de la Gran Guerra. Pero también existen otras razones que permiten entender este resurgimiento.

Lo interesante del análisis de Bell reside en el hecho de que la consideración implícita de las *contradicciones culturales* —que puede ser vista como el juicio

²³ En una entrevista que se publicó tiempo después de su muerte, Michel Foucault admite la determinante presencia de Nietzsche en su obra: “je suis simplement nietzschéen et j’essaie dans la mesure possible, sur un certain nombre de points, de voir, avec l’aide de textes de Nietzsche”, *Les Nouvelles Littéraires*, París, 28 de junio de 1984.

²⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.

²⁵ Henri Lefebvre, *Nietzsche*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

emblemático que en adelante tomará la crítica conservadora contra Nietzsche, incluso entre los pensadores de corte tomista— puede reducirse a la afirmación siguiente: la amenaza más grave para la civilización occidental es que, en la confrontación de Nietzsche con el puritanismo protestante, la evolución social del siglo XX termine por dar la razón a éste. Cuando Bell escribe su libro, ya sabe que Nietzsche ha triunfado. El razonamiento no es demasiado complicado: si el capitalismo había logrado, como lo mostró Max Weber, armonizar la estructura social y la cultura, con la aparición del consumo de masas y la consecuente difusión del hedonismo individualista, estas dos esferas han terminado por encontrarse en ríspida y amenazante contradicción. Pero la visión de tipo conservador, como la de Bell, no es de ninguna forma la única. Desde un punto de vista más optimista y tocquevilliano, aunque en la misma línea interpretativa de Bell, el sociólogo francés Gilles Lipovetsky defiende la idea de que las revueltas de 1968 encuentran su marco de interpretación dentro del desarrollo histórico de la lógica democrática. En este sentido, la afirmación del individualismo no es otra cosa que una afirmación más acentuada de la esfera privada, es decir, de *la libertad de los modernos*.

No puedo discutir aquí si el desarrollo paulatino de este marco cultural es una de las causas que explica, junto al agotamiento del marxismo, el hecho de que en Francia muchos de los escritores dejen atrás progresivamente los grandes compromisos, y a veces el estilo elocuente, que en algunos casos caracterizaba a autores de las generaciones anteriores como Jean Paul Sartre, Louis Aragon o Paul Éluard. Tampoco intentaré definir si, durante la década de 1950, el interés del *Nouveau Roman* por las descripciones minuciosas, variadas y obsesivas de cierto objetos (que harán hablar a Roland Barthes de esta corriente como *una escuela de la mirada*), o si el barroquismo literario y teórico, son fenómenos derivados del marco cultural que se encuentra entonces en germinación. Igualmente desconozco si la evolución intelectual del director de la revista *Tel Quel*, Philippe Sollers, uno de los autores representativos de la época, corresponde tanto a un alejamiento progresivo del marxismo como a un acercamiento a autores como Nietzsche. Pero sí puedo afirmar que algunos de los grandes temas definidos por Nietzsche siguen planteándose con claridad desde 1968 hasta nuestros días.

La perspectiva dominante con la que se lee a Nietzsche luego de 1968 se caracteriza por ajustarse al marco de una visión democrática. Incluso los filósofos de corte conservador que intentan reintroducir una jerarquía ética y revalorar la lucha por el reconocimiento, subrayan que el interés de su propuesta es el de enriquecer y dinamizar el espacio público de las democracias contemporáneas.

Su pretensión busca hacer compatible la democracia con una diferenciación de tipo *aristocrática* que permita admitir, abiertamente, que existen ciertos hombres capaces de representar, como lo afirma Nietzsche de Schopenhauer, un *modelo moral*. Esta posición, de la cual el filósofo canadiense Charles Taylor es la figura emblemática, sería aceptable y viable si no fuera por el hecho de que ella implica, debido a la lógica de su razonamiento, reintroducir en política lo religioso, es decir, reanimar *la guerra de los dioses* en la sociedad moderna.

Otros autores, menos interesados por el ámbito religioso, rechazan dar prioridad a la esfera de sentido o filosófica sobre lo político, como lo pretende Nietzsche,²⁶ y prefieren conciliar la idea de un *yo autocreativo* con el liberalismo. El argumento articula una posición política con una proposición ética y estética: la democracia es el tipo de organización política que favorece una mayor diversidad de formas de vida *originarias y auténticas*, puesto que ninguna visión del mundo puede imponerse a las demás, ya que el orden liberal, al exigir la neutralidad del espacio público, hace que las reivindicaciones idiosincráticas permanezcan en el ámbito de la esfera individual y privada. Como apoyo a su visión, Richard Rorty alega la ausencia de criterios para juzgar qué tipo de vida es superior. El pensamiento de Rorty en lo que se refiere a su relativismo moral y a su valoración de un *yo autocreativo* privado, es ilustrativo de un sentir generalizado. Coincide, por ejemplo, con la célebre proclama de la década de 1970 de un Joseph Beuys que invita a aceptar que *cada hombre es un artista*. Es claro que lo que Beuys llama su *tesis fundamental* rompe con la noción semántica de artista en la que se mueve Nietzsche. Para este último, el sentido y el valor de una cultura se encuentran y se miden en su capacidad de favorecer la aparición de grandes hombres y artistas, pero sólo éstos son quienes tienen la capacidad, paradójica, de representar a su época, simultáneamente, que se distinguen radicalmente de la inmensa mayoría de los miembros de la sociedad de su tiempo. En Nietzsche, decir artista es decir minoría. Al contrario, en Rorty, o incluso en Beuys (al menos en lo que se refiere a la frase mencionada²⁷), estamos ante un imaginario propio del individualismo democrático.

²⁶ “Porque importa infinitamente más —y dejo en estos términos constancia de ello para que no quede duda alguna sobre mi pensamiento— que un filósofo nazca en el mundo que el Estado o una universidad subsistan”. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, op. cit., p. 120.

²⁷ Esto no impide la paradoja tan común, ilustrada por el mismo Beuys, que lleva a aquel que enuncia la igualdad de todos a sostener, en el mismo gesto, su singularidad o su preeminencia radical.

En la década de 1990, la convicción de que 1968 no fue un movimiento sinónimo de la irrupción de la utopía y del regreso de la solidaridad y de la comunidad en el seno de la sociedad capitalista, sino el principio de la radicalización y del triunfo de la visión individualista y hedonista (acorde con el nietzscheanismo democratizado al que he hecho referencia), se mantiene como el vector de comprensión de los fenómenos culturales de la época. Al menos este punto de vista está presente en la evaluación de la cultura de las últimas tres décadas que hace uno de los escritores franceses más leídos de los años recientes, Michel Houellebcq. De la obra de este autor —tan despreciado como celebrado— se puede inferir que el antiautoritario *prohibido prohibir* y el hedonista *gozar sin obstáculos* son expresiones que revelan el sutil, pero eficiente, sentido individualista del mayo parisino (en el mismo sentido, se puede decir que el hecho de que la figura legendaria del París de 1968, Cohen Bendit, se proclame abiertamente *liberal-libertario*, es un argumento de peso en favor de esta tesis). En sus dos novelas, *Las partículas elementales* y la *Extensión del ámbito de la lucha*,²⁸ Houellebcq describe cómo el mundo al que da lugar el *printemps français*, es decir, el del auge del hedonismo, no puede ser visto como aquel donde las relaciones humanas se han liberado de las diversas formas de dominación social. Todo lo contrario. No se trata ahora de denunciar las actuales contradicciones entre las diferente esferas que conforman a la sociedad, como en el caso de Bell, sino de constatar que el éxito cultural del individualismo hedonista altera negativamente todas las formas de socialización. Desde este punto de vista, el verdadero significado cultural de 1968 es el de haber llevado la lucha por el reconocimiento del ámbito de la esfera económica a la totalidad de las relaciones sociales. Houellebcq muestra cómo esta extensión de la lucha se revela incluso en la última trinchera de la convivencia humana, a saber, la que hasta ayer era el ámbito de las relaciones íntimas y amorosas y que ahora sólo puede ser, por su nueva naturaleza estrictamente narcisista, el mundo de las relaciones sexuales.

Durante la década de 1990 este tipo de lecturas se suman a los sentimientos de desilusión y desorientación provocados por el apogeo de la moda del pensamiento posmoderno y por la caída del muro de Berlín. La *lógica* de la desilusión hace que el fin de las *grandes narrativas* sea entendido como sinónimo de, valga la expresión, la imposibilidad de no poder afirmar otra cosa que la propia voluntad de poder. Al menos esta es la percepción que se desprende de un interesante análisis realizado

²⁸ Michel Houellebcq, *Les particules élémentaires*, París, Flammarion, 1998 y *Extensión du domaine de la lutte*, París, Nadeau, 1994.

por Hans Magnus Enzensberger²⁹ acerca de algunas de las dinámicas sociales más preocupantes de nuestro mundo actual. El ensayista alemán describe cómo, luego del fin del mundo bipolar, la guerra civil generalizada se ha convertido en una de las tendencias más profundas y recurrentes en nuestra aldea global. Desde Belgrado hasta las calles de Nueva York o de Los Ángeles, han aparecido bandas de *skinheads*, de narcotraficantes o de *hooligans*, es decir, han surgido los guerreros de una guerra civil generalizada y difusa, sin objetivos ni reivindicaciones transparentes. Si hace menos de un siglo, en el mundo de Ernst Jünger, aún podía quedar un último rastro de heroísmo, hoy *nuestros héroes* constituyen una especie de nietzscheanos de baja estofa cuyo único objetivo es la voluntad de destrucción hasta la autodestrucción misma. Este estado de cosas facilita que algunos teóricos, como el filósofo escocés Alasdair MacIntyre o el francés René Girard, defiendan que el individualismo de tipo nietzscheano que domina en la actualidad sea la causa desestructurante de la sociedad de nuestros días. De acuerdo con el autor francés, no se ha querido ver esta implicación porque, hasta ahora, la mayoría de los intérpretes de Nietzsche han conferido un falso rango metafísico y sublimado a la noción de voluntad de poder. Girard argumenta³⁰ que, para entender las verdaderas implicaciones del pensamiento del filósofo alemán, se debe considerar la noción de voluntad de poder a partir de sus implicaciones antropológicas. Su conclusión es que, vistas así, sus consecuencias no pueden ser sino negativas, ya que la voluntad de poder es una noción cuantitativa y no cualitativa, por lo que, en principio, no es posible distinguir entre una voluntad de poder auténtica y noble y otra reactiva y resentida. Desde este punto de vista, proponer, entonces, como el principio de la motivación humana a la voluntad de poder equivale a instaurar el principio caótico de rivalidad como la clave que define a las relaciones sociales: ninguna voluntad se puede afirmar definitivamente por lo que la voluntad victoriosa será siempre presa de la imagen de un rival fantasmal o real que puede poner en duda su supremacía. Para Girard, asumir este principio no puede ser otra cosa que asumir un principio patológico, autodestructivo y generador de víctimas *sacrificables*. Es asumir un principio contra el cual, por lo demás, se ha erigido todo proyecto civilizador.

²⁹ Hans Magnus Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*, Frankfurt/Maim, Suhrkamp, 1993.

³⁰ Véase a este respecto, en particular, René Girard, *Stratégies de la folie: Nietzsche, Wagner, Dostoievski*, París, Esprit, 1995.

Para finalizar este acercamiento a la influencia póstuma de Nietzsche, es necesario hacer referencia, aunque sea rápidamente, al hecho de que actualmente se puede constatar el resurgimiento de un tema propio del pensamiento moderno que tiene su elaboración filosófica más acabada en la obra del autor de *Zaratustra* y, en particular, en su idea de superhombre. Me refiero a la visión moderna que postula que la esencia del hombre es la indeterminación más radical. En el desarrollo de la ingeniería genética y en la consiguiente posibilidad de realizar lo que puedo llamar la completa deshumanización del hombre, Houellebecq o el filósofo alemán Peter Sloterdijk ven en esta evolución el horizonte probable del futuro próximo del *ser humano*. Los dos autores han producido escándalo, pero es claro que no inventaron ese problema que Nietzsche anticipó: la posibilidad de hacer, a partir de la ingeniería genética, seres *mejores* que el hombre actual.

CONCLUSIÓN

Tras este breve recorrido por algunos de los aspectos de la recepción póstuma de la obra de Nietzsche, ¿qué se puede decir del autor de *Zaratustra*? Musil, escritor capaz de conciliar las dos culturas, la científica, la literaria, la racional y la poética, propone que se acepte la idea de que existen dos tipos de pensadores. Los dos igualmente imprescindibles. Por una parte, aquellos cuya labor disciplinada y minuciosa ofrece como resultado visiones sistemáticas, estructuras coherentes y definidas. Por ser autores apegados a la razón, sus obras son susceptibles de una interpretación unívoca y, a fin de cuentas, comunicable. Por otra parte, contamos, afirma Musil, con autores que, a partir de sus vivencias y experiencias singulares, nos ofrecen recursos de sentido o, si se prefiere, recursos existenciales. En el caso de estos últimos, a diferencia de los primeros, su riqueza intelectual es de alguna forma directamente proporcional a su grado de indeterminación. Por ello siempre nos aproximamos a ellos de una manera individual, al grado de que siempre podremos regresar a la obra de los grandes pensadores de este tipo, como se regresa al *libro de Arena* imaginado por Borges: en todo momento, en distintos periodos de nuestra vida y en diferentes generaciones. Nunca se lee igual sus libros ni nunca se sale indemne. Musil nos invita a leer a Nietzsche de la misma forma que lo hace Stefan Zweig, es decir, pensando que “Nietzsche no nos ofrece una doctrina, sino una atmósfera”.³¹

³¹ Stefan Zweig, *Nietzsche*, París, Editions Stock, 1978.