

NEW LEFT REVIEW 86

SEGUNDA ÉPOCA

MAYO - JUNIO 2014

EDITORIAL

SUSAN WATKINS Anexiones 5

ENTREVISTA

SULEIMAN MOURAD Los enigmas del libro 16

ARTÍCULOS

NANCY FRASER Tras la morada oculta de Marx 57
ROBIN BLACKBURN Acerca de Stuart Hall 77

SIMPOSIO

PETER DEWS ¿Nietzsche para perdedores? 99
RAYMOND GEUSS Sistemas, valores, igualdad 117
KENTA TSUDA ¿Una comunidad vacía? 128
MALCOLM BULL La política de la caída 137

CRÍTICA

ROB LUCAS Xanadú como Falansterio 149
CHRISTOPHER PRENDERGAST A través del «entre» 159
ANDERS STEPHANSON Un monumento a sí mismo 168

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde el
Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN,

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE



traficantes de sueños

ANTI-NIETZSCHE

El nihilismo y las paradojas del igualitarismo forman el corazón de Anti-Nietzsche, de Malcolm Bull (Verso, 2011, y recién editado en tapa blanda). El Friedrich Nietzsche de este estudio es una figura dentro de la teoría política y un objeto de investigación para esta, y su pensamiento es «la filosofía límite del imaginario moderno», algo a lo que hay que resistirse de una forma más profunda que en los convencionales términos del desacuerdo y la desaprobación filosófica. El enfoque de Bull es característicamente cautivador. Mientras que en su obra temprana, Seeing Things Hidden (1999), centraba su reflexión sobre el apocalipsis en el valor de la ocultación y en The Mirror of the Gods (2005) profanaba con ingenio la importancia de la mitología clásica en el arte renacentista, aquí su contraestrategia filosófica parte del compromiso de «leer como un perdedor» a favor de los intereses de «una ecología negativa» del valor y de una práctica sostenida indefinidamente en pro de una «nivelación» social o «revolución permanente». En las páginas que siguen, tres críticos procedentes de ámbitos filosóficos diferentes retoman los argumentos claves de Anti-Nietzsche, cada uno de ellos haciendo hincapié en distintos aspectos. Peter Dews comienza con una reflexión sobre la especial dinámica crítica de la filosofía europea a partir de Kant, a continuación pasa a evaluar uno de los principales temas filosóficos en juego –el papel del argumento trascendental en la tesis de la voluntad de poder– y después emprende una detallada discusión de la relación de Heidegger con Nietzsche y el nihilismo. La cuestión de los enunciados trascendentales aparece de nuevo en la contribución de Raymond Geuss, junto con el tema, muy debatido, del perspectivismo del filósofo y los problemas del igualitarismo, con una especial referencia a Marx. La crítica de Kenta Tsuda se centra en la última de estas áreas problemáticas, donde la justicia distributiva es la preocupación general y una teoría de las necesidades, el punto crucial. Malcolm Bull cierra el simposio con una réplica a sus críticos.

Simposio Anti-Nietzsche 1

PETER DEWS

¿NIETZSCHE PARA PERDEDORES?

A LO LARGO DE las últimas dos o tres décadas, las transformaciones que se produjeron en el *modus operandi* de la filosofía europea después de Kant por fin han empezado a recibir en el mundo anglófono una atención renovada, y un cierto respeto que se les debía hacía tiempo. Sin embargo, el despertar de este interés no se ha distribuido regularmente. Hay un rasgo de la revolución poskantiana que se ha explorado en mucha menor medida que otros: el cambio en la dinámica de la sucesión filosófica, la forma en la que los principales pensadores europeos, a lo largo de los dos últimos siglos, han respondido ante la obra de sus predecesores y han tratado de superarla. Así, en las décadas de 1790 y 1800, encontramos un abanico de procedimientos mediante los cuales el sucesor de un pensador clave no intentaba directamente refutar a su predecesor en ningún sentido, sino que pretendía forzar el pensamiento que le precedía más allá de sí mismo. Fichte, por ejemplo, estaba convencido no de que Kant estuviera equivocado, sino de que este no había sido suficientemente radical a la hora de establecer la fundamentación de la verdadera filosofía (que ya no sería un mero amor por la sabiduría, sino «una teoría del conocimiento sistemático», una *Wissenschaftslehre*). Schelling, por su parte, no discutía la exigencia de un principio originario absoluto como el que postulaba Fichte, pero pensaba que la versión fichteana estaba irremediablemente sesgada, que tenía que superar el idealismo subjetivo y llegar a la identidad última de sujeto y objeto. En sus primeras publicaciones, Hegel utilizó la teorización de lo absoluto de Schelling, pero después se volvió en su contra, argumentando a favor de una concepción más compleja de la identidad, que consistía en el despliegue inmanente y la reintegración de la diferencia¹.

¹ Para una reconstrucción excelente de este desarrollo entre Kant y Hegel, véase Eckart Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy*, Cambridge (MA), 2012.

Estos procedimientos de superación y otros semejantes, aplicados por unos pensadores europeos sobre otros, se han repetido numerosas veces a lo largo de estos dos últimos siglos de pensamiento poskantiano. Una filosofía lograda ya no era –de hecho, a juicio del propio Kant, nunca lo había sido– simplemente una cuestión de quién podía presentar los argumentos más convincentes. Después de Kant, la mayoría de los principales filósofos europeos (no puede decirse lo mismo de la tradición analítica anglófona) se dieron cuenta de que ningún pensador iba a alzarse con el triunfo de la verdad, o ni tan siquiera con algún pequeño fragmento del botín, simplemente por ser extremadamente inteligente. Siempre habría un contraargumento acechando a la vuelta de la esquina siguiente. La filosofía no progresaría nunca enfrentando caso contra caso, afirmación contra afirmación. Y esta perspectiva quedó reforzada por la tendencia de los pensadores poskantianos a invocar el *imprimatur* de la historia, a proclamar que con su trabajo la búsqueda filosófica fundamental había llegado a su fin, que ya no había ningún otro lugar al que llegar. Frente a tales pretensiones, los pensadores posteriores no tenían otra opción que el descubrir formas de subvertir inmanentemente, y no simplemente descubrir, a sus predecesores.

Estas consideraciones históricas son, en mi opinión, muy relevantes para entender la estrategia del hipnótico libro de Malcolm Bull *Anti-Nietzsche*, pues pueden ayudar a dar sentido a una obra que, de otro modo, podría desdeñarse como una rareza dentro del contexto de la interpretación actual de Nietzsche. Después de todo, Bull no se ocupa de Nietzsche en tanto psicólogo profundamente intuitivo, como el azote de los códigos morales universalistas (ya sean deontológicos o consecuencialistas), como el pionero de la genealogía en tanto método crítico o como el profeta de los relativismos de moda. Todos estos focos de interés asumen que Nietzsche es un importante contribuidor de la conversación filosófica contemporánea. Pero, para Bull, Nietzsche es mucho, mucho más. Puesto que sería difícil imaginar qué podría desbancar el completo vaciamiento del sentido de nuestras creencias y prácticas heredadas, que es lo que anuncia Nietzsche, su nihilismo funciona, según Bull, como la «filosofía-límite del imaginario moderno»². ¿Hay algo, podría haber algo, más allá de eso?

² Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, Londres y Nueva York, Verso, 2011, p. viii.

En el límite

La respuesta de Bull comienza, de manera bastante inesperada, con una discusión sobre la historia del ateísmo y del filisteísmo, que se centra en cómo, al igual que el ateísmo era para nuestros ancestros ininteligible y, de modo similar, para nosotros, modernos cultos y bien pensantes, el filisteísmo es un sinsentido destructivo, así cualquiera que se oponga a Nietzsche, tal vez a partir de argumentos políticos, tendrá que presentarse con algo que pueda desestabilizar el sentido común del nihilismo. Ese algo no puede ser una *teoría* filosófica, puesto que dicha teoría estaría madura para su desentrañamiento psicológico, o para su desciframiento por la genealogía. Más bien debe ser, sugiere Bull, una *postura* ante Nietzsche, la de «leer como un perdedor». Este tipo de lectura, argumenta, es a la vez novedosa y potencialmente subversiva, puesto que, en el pasado, incluso «los grupos desaventajados que [Nietzsche] se esforzaba tanto en denigrar» se confabulaban «leyendo para vencer, luchando por arrancar éxito del texto convirtiéndose ellos mismos en los héroes de la narración de Nietzsche»³. A continuación, el libro explora qué implica leer como un perdedor y exactamente por qué esta forma de lectura debería poder meter palos en las ruedas del proyecto de Nietzsche. Este modo de proceder obliga a Bull a mantener una sutil confrontación con la interpretación de Nietzsche que hace Martin Heidegger. De hecho, Heidegger es, en cierto sentido, el único rival de importancia que Bull necesita quitarse de encima, puesto que coincide con él en afirmar que Nietzsche ocupa el centro del escenario, que «con la metafísica nietzscheana la filosofía se completa. Esto significa que ha atravesado la esfera de las posibilidades prefiguradas»⁴. Pero si Nietzsche es el «último metafísico occidental»⁵ y si las consecuencias de su pensamiento son desastrosas, como cree Heidegger, entonces es necesario superar la filosofía en tanto cual, zafarse de los presupuestos metafísicos que están profundamente enraizados en la cultura occidental. Bull, sin embargo, argumenta que esta tentativa ha fracasado y que Heidegger termina reproduciendo el mismo síndrome político central del pensamiento de Nietzsche.

En los capítulos finales de *Anti-Nietzsche*, Bull trata primero de establecer la posibilidad misma de ser el tipo de perdedor que podría resistir

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ Martin Heidegger, «Overcoming Metaphysics», en *The End of Philosophy*, Nueva York, 1973, p. 95.

⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, vols. 3-4, San Francisco, 1987, vol. 3, p. 8.

la fascinación de la retórica nietzscheana, que se encogería de hombros ante su triunfalismo. De manera crucial, esto supondría la disolución de la barrera entre lo humano y lo animal, barrera que incluso Heidegger (en detrimento de su esfuerzo para superar a su predecesor) buscó apuntalar. Finalmente, Bull explora las políticas del igualitarismo y el antiigualitarismo, argumentando que las concepciones modernas más difundidas de la igualdad humana y social no están a la altura de la tarea de enfrentarse con las visiones de lo inferior y lo noble que sostiene Nietzsche. En lugar de ello, Bull busca la inspiración de pensadores tan diversos como Vincenzo Cuoco, Babeuf y Marx y arguye que lo que se necesita es un «extraigualitarismo» que persiga constantemente un nuevo equilibrio, más bajo, en el nivel de lo inferior y de lo que habitualmente se excluye. Un proceso así extendería el «desierto del nihilismo» mucho más allá de incluso las imaginaciones más salvajes de Nietzsche, y así su fe en los poderes curativos de la jerarquía y su convicción de que «la fatiga es el camino más corto hacia la *igualdad* y la *fraternidad*» se transformarían en un eficaz bumerán que jugaría en su contra⁶.

En resumen, Bull comprende bien el juego poskantiano y lo juega apostando muy fuerte. De la misma forma que Hegel, al finalizar sus conferencias sobre la historia de la disciplina con la exposición de su propio sistema, anunciaba que «a partir de aquí, esta historia de la filosofía *llega a su conclusión*»⁷, así como Wittgenstein creía que su *Tractatus* había despachado todos los problemas solubles de la filosofía (él después se dedicó a enseñar en una escuela), y al igual que Sartre declaró en una ocasión que el marxismo era la filosofía insuperable de nuestro tiempo⁸, así para Bull, como hemos visto, el nihilismo de Nietzsche ocupa por completo el horizonte filosófico. Planteada esta hipótesis, si se quiere ser «anti-Nietzsche» no basta simplemente con hacer un esfuerzo para presentar contraargumentos sólidos. Cualquier meditación acabaría tranquilamente absorbida por la filosofía límite de Nietzsche. Los pensadores que se opusieran a Nietzsche terminarían siendo ridiculizados como ejemplos de *resentimiento*, de la envidia que los debilitados y los

⁶ M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 175; F. Nietzsche, «The Wanderer and His Shadow», vol. 2, Parte Segunda, en *Human, All Too Human*, Cambridge, 1996, § 263, p. 273; T. (indica mi alteración de la traducción) [ed. cast.: *El paseante y su sombra*, Madrid, Siruela, 2003].

⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., Frankfurt, 1986, vol. 20, p. 461: «Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie *beschlossen*».

⁸ Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, París, 1960, p. 44.

fatigados de la existencia dirigen contra aquellos que son exuberantes y que desbordan energía conquistadora; o como modelos de lo que ocurre cuando los intelectuales se autoengañan y creen (Sócrates era, para Nietzsche, el primer culpable) que con argumentaciones pedantes se podría alguna vez contener la fuerza de la vida. De forma más general, si aceptamos la demolición de sentido que efectúa Nietzsche como una condición previa para oponernos a él, como cree Bull que deberíamos hacer, parecería que cualquier expresión de horror bienpensante ante sus remedios para una modernidad decadente –jerarquía, explotación, esclavismo, dominación racial, cría selectiva y, si es necesario, exterminio– terminaría afanándose en vano para restablecer algo ya desacreditado por Nietzsche: la noción de un valor o de un significado intrínseco en el mundo o, al menos, en la parte humana del mundo. Este tipo de antinietzscheanos (Nietzsche los llamaba «los últimos hombres») probablemente imaginan que el Artículo I de la Declaración Universal de los Derechos Humanos expresa algún tipo de verdad objetiva.

Así que es un dislate que nos mesemos los cabellos frente a la crueldad y brutalidad de las soluciones de Nietzsche, algo que el impertérrito recorrido que hace Bull por las recetas del filósofo deja muy claro. Nietzsche sabe tan bien como Walter Benjamin que «no hay ningún documento de civilización que no sea a la vez un documento de barbarie»⁹. Piensa, simplemente, que el pacto merece la pena. Nietzsche se habría carcajeado del «poder mesiánico débil» de Benjamin, se burlaría de él apodándolo, probablemente, el *poder mesiánico del débil*. ¿No es evidente que «la vida misma es esencialmente un cruento proceso de apropiación, de laceración, de dominación del otro y del más débil, de opresión, de dureza, de imposición de tu propia forma, de integración y, al menos, como poco, la explotación»?¹⁰.

¿Qué se puede hacer en esta situación? Siguiendo la línea de pensadores que transcurre desde Kant hasta Hegel (indudablemente desde Feuerbach y Marx hasta Adorno y Derrida), Bull quiere forzar más allá de sus límites el pensamiento de su oponente. Como sus predecesores, quiere demostrar que lo que una filosofía precedente definía como el límite del pensamiento (y, probablemente, de la época) puede

⁹ Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations*, Londres, 1973, p. 258 [ed. cast.: *Illuminaciones*, Madrid, Taurus, 1998].

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Cambridge, 2002, § 259, p. 152 [ed. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2005].

sobrepasarse haciendo estallar un proceso que esa misma filosofía había puesto en movimiento. Pero Bull no hace esta operación únicamente con Nietzsche. En los capítulos clave de su libro se enfrenta al intérprete más potente de Nietzsche, Martin Heidegger, que ya había intentado su propia subversión del límite nietzscheano, allá por las décadas de 1930 y 1940, mientras la represión, el terror y la guerra mundial anunciados por su predecesor estallaban a su alrededor. Forzar a Nietzsche más allá de sí mismo implica llevarlo también más allá de Heidegger, cuyo pensamiento (así argumenta Bull) se revelará constreñido por su propia versión de la frontera nietzscheana.

Formas de nihilismo

Tal vez la definición de «nihilista» más concisa que ofrece Nietzsche sea: «El ser humano que juzga que el mundo tal como existe no debería ser y que juzga que el mundo como debería ser no existe»¹¹. Rastreado los cambios a este respecto, en una de las reveladoras taxonomías que hay esparcidas a lo largo de su libro, Bull recopila los diferentes casos en los que Nietzsche emplea el término *nihilismo* y los agrupa en cuatro subdivisiones: pasivo incompleto, activo incompleto, pasivo completo y activo completo. La última de ellas es, de hecho, el límite, la hora del superhombre, el punto en el cual el nihilismo se niega a sí mismo y se vuelve una nueva afirmación. Más específicamente, el cristianismo es la versión del nihilismo pasivo incompleto que ha moldeado el mundo occidental. Es una forma de nihilismo *pasivo* porque expresa lo que Nietzsche llama «una decadencia y recesión del poder del espíritu»¹²; es *incompleto* porque propone un sistema fantasioso de realidades trascendentes como su forma de rechazo del aquí y el ahora. El budismo, por contrario, es un nihilismo pasivo completo, ya que no habla del «pecado» (una condición de la que supuestamente podemos ser redimidos), sino del sufrimiento, intrínseco a la vida; en este sentido está ya más allá del bien y del mal, puesto que no predica un antimundo moralizado, sino la extinción de la voluntad en cuanto tal. En opinión de Nietzsche, quienes arrojaban bombas y asesinaban zares y causaban tal pánico moral en su época eran nihilistas activos. Pero eran nihilistas incompletos, que invertían la aserción «Dios es la verdad» trocándola en una fe destructiva y autodestructiva de que todo es falso. Finalmente, el nihilismo activo completo

¹¹ F. Nietzsche, *The Will to Power*, Nueva York, 1968, § 585, p. 318.

¹² *Ibid.*, § 22, p. 17.

niega todo significado y valor intrínsecos y, por lo tanto, revela que el único valor fundamental es la creación de valores. La capacidad de instaurar valor, de proyectar sentido, es la expresión primaria de la voluntad de poder, la única fuerza motriz subyacente del mundo.

Para Nietzsche, como relata Bull, esta forma final de nihilismo es el punto de transición, el momento en el que se metamorfosea en un nuevo y envolvente «sí» al mundo. El correlato objetivo de este desmoronamiento de los engaños del sentido y del valor inmanentes es lo que Nietzsche denomina «el eterno retorno de lo mismo». Contempla el mundo como «un monstruo de energía, sin principio, sin final [...], un mar de fuerzas que fluye y se precipita, en eterno cambio, que se desborda eternamente, con tremendos años de repetición, con sus formas alternando entre el reflujo y la marea». El pensamiento del eterno retorno es un *examen* y Nietzsche cree que solo unos pocos pueden aprobarlo, pues es «una medida del grado de fortaleza de la voluntad, de hasta qué punto se puede seguir adelante sin que las cosas tengan sentido»¹³. Más aún, este punto de inflexión moral y espiritual se corresponde con un rasgo del pensamiento de Nietzsche que Bull considera absolutamente central, pero que, como justamente señala, los simpatizantes liberales del filósofo prefieren ignorar. La actividad de crear valores, en tanto único y último valor, depende de lo que él denomina una «ecología del valor» en la que el rebaño debilitado es esclavizado para mantener a una aristocracia de creadores de valor. La lectura existencialista pop de Nietzsche, dominante en el periodo inmediatamente posterior a 1945, que retrataba al sabio de Sils Maria animándonos a todos a decretar nuestro propio significado de la vida, ignoraba convenientemente su convicción de que, en palabras de Bull, «crear valores es voluntad de poder, lo que significa poder sobre algo y, por lo tanto, no puede haber valor allí donde no hay poder sobre [...] Los que dan valor a la creación de valores son la nueva aristocracia, pero el valor de su valoración de la creación valores no reside en el acto mismo de valorar, sino en la disposición social que lo produce». O, en palabras de Nietzsche, «“valor” es esencialmente la posición para el incremento o disminución de estos centros de dominación»¹⁴.

¹³ *Ibid.*, § 1.067, p. 550; § 585, p. 318.

¹⁴ M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 72; F. Nietzsche, *The Will to Power*, cit., § 715, p. 380. La mojigatería sobre las implicaciones políticas de los ataques cáusticos e incensantes que dirige Nietzsche a cualquier noción de democracia o de la igualdad del valor moral humano se ha mantenido hasta el presente. Brian Leiter, por ejemplo,

Una consecuencia crucial de esta visión es que la relación estratégica de Nietzsche con sus lectores difiere sorprendentemente de la habitual conexión que los filósofos buscan forjar con su público. Hace ya mucho tiempo que los filósofos han adscrito a los seres humanos en general, y por lo tanto, a sus lectores, las capacidades racionales comunes. Solo hay que pensar en la declaración inicial de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los seres humanos desean por naturaleza conocer»¹⁵. Nietzsche, por el contrario, no caracteriza o interpela a su público en términos universalistas. A diferencia de ello, sus textos pretenden dividir e introducir una cuña, seleccionan a determinados lectores (y determinadas lecturas) y repelen, otros y otras. En términos políticos, esto quiere decir que Nietzsche desea ser entendido por aquellos que poseen la fuerza y la resolución como para liderar las futuras estructuras de dominación (*Herrschaftsgebilde*), no por las masas embrutecidas, por los socialistas, las feministas, los igualitaristas. Como declara en el prólogo de *El Anticristo*, «este libro pertenece a los muy pocos». Lo destina a aquellos que, en materia espiritual, son «honestos hasta el punto de la crueldad»: «Solo estos son mis lectores, mis legítimos

un destacado defensor de la interpretación de Nietzsche de tendencia naturalista/empírica, de orientación analítica, principalmente norteamericana, se las arregla para reducir el feroz antiigualitarismo de Nietzsche al pensamiento anodino de que sería bueno permitir que florecieran más Beethovens y Goethes. El tema de quiénes sean los «hombres inferiores» de Nietzsche, sugiere, puede permanecer «agradablemente vago» (Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, Londres, 2002, p. 124). «¿Agradable para quién?» podríamos preguntar. Sería la evidente pregunta nietzscheana. Hasta aquí el naturalismo terco. En el otro extremo, Gilles Deleuze, que ha inspirado toda una ola de interpretación posestructuralista de Nietzsche, afirmó en una ocasión, citando a Nasser, Castro y Giáp, que los imperativos de Nietzsche implican «una alegría artística que llega a coincidir con la lucha histórica» («L'éclat de rire de Nietzsche» [1967], en *L'île déserte et autres textes*, París, Minuit, 2002 [ed. cast.: *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pretextos, 2005]). Para completar este tríptico, Robert Pippin, en *Nietzsche, Psychology and First Philosophy*, Chicago y Londres, 2010, argumenta que «la terquedad materialista o naturalista» (p. 74) no puede alojar la psicología del valor de Nietzsche, históricamente cambiante, mientras que también defiende que el respeto por la relevancia filosófica del estilo elíptico y cargado de imágenes de Nietzsche, a la manera parisina, no necesariamente impide atribuirle algunas opiniones determinadas. Pippin, sin embargo, es tan recatado como sus rivales exegéticos en lo que respecta al entusiasmo de Nietzsche por «una moralidad de cuna, de raza, de privilegio» («*The Twilight of the Idols*», en *The Anti-Christ, Ecce Homo, The Twilight of the Idols*, Cambridge, 2005, p. 185), y solo deja caer algunas comedidas observaciones acerca de la aversión que siente su personaje por el «humanismo igualitarista»: p. 67.

¹⁵ Aristóteles, *Metaphysics*, Ann Arbor 1960, p. 3 (I.1, 980a); [ed. cast.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1997].

lectores, mis lectores predestinados: ¿qué me importa el *resto*? El resto es simplemente humanidad. Uno debe ser superior a la humanidad en fuerza, en *altivez* de alma, en desprecio»¹⁶.

El *quid* de todo esto, como explica Bull en su segundo capítulo, es que, cuando leemos a Nietzsche, estamos casi irresistiblemente tentados de «leer para la victoria», leerlo como si nosotros nos contáramos entre esa aristocracia existencial, de la misma forma que los calvinistas (a riesgo de sufrir, si no, un ataque de ansiedad) apenas pueden evitar considerarse a sí mismos como miembros de los elegidos y no de los condenados. Pero ¿esta autclasificación es plausible o probable? Nos inflama la salvaje declaración de Nietzsche en *Ecce Homo*, «Yo no soy un ser humano, soy dinamita», también queremos ser dinamita¹⁷. Pero, ¿y si reaccionáramos a esta declaración como si de repente nos encontráramos al lado de un hombre bomba? Esto es lo que Bull llama «leer como un perdedor» y es la clave de su estrategia para convertirse en un «antinietscheano posnietscheano». Como declara Bull, «si la oposición procede de las tradiciones preexistentes, poco hará para desalojar a Nietzsche de la posición que eligió para sí mismo, la del filósofo del futuro que escribe para una especie de hombre que aún no existe. Después de todo,

[A Nietzsche] no le disgustaría si su «transvaloración de todos los valores» fuera rechazada indefinidamente por aquellos que continuarán siendo adeptos a los valores que él despreciaba. Viviría para siempre como su némesis escatológica, como el filósofo-límite de una modernidad que nunca termina, esperando a nacer póstumamente el día después de mañana¹⁸.

Lo que se necesita, por lo tanto, es «una crítica de Nietzsche que adopte la misma posición retrospectiva que Nietzsche adoptó con respecto del cristianismo». En otras palabras, una crítica que no apele a los agotados y harapientos valores cristiano-platónicos que saturan encubiertamente la vida ética y política de la modernidad. Pero ¿cómo evitar apelar a ellos? ¿Cómo se lee a Nietzsche «como un perdedor»?

¹⁶ F. Nietzsche, *The Anti-Christ*, in *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*, cit., p. 3; T. [ed. cast.: *El Anticristo*, Buenos Aires, Losada, 2011].

¹⁷ F. Nietzsche, «Why I Am a Destiny», § 1, en *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*, cit., pp. 143-144.

¹⁸ M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 30. La cita incrustada procede de F. Nietzsche, *The Will to Power*, cit. § 958, p. 503. Continúa: «para los “amos de la tierra”».

¿Leer para la derrota?

Al principio del tercer y último ensayo de *La genealogía de la moral* Nietzsche escribe: «Que el ideal ascético haya significado tanto para el hombre revela un hecho básico de la voluntad humana, su *horror vacui*: necesita un fin y prefiere querer la nada a no querer»¹⁹. El budismo, o el nihilismo pasivo completo, es un ejemplo supremo de este deseo de la negación total, y Nietzsche teme que el destino cultural de Europa sea alguna variante del budismo. Pero también espera que funcione como el momento decisivo: la destrucción de cualquier valor positivo, de cualquier objetivo predeterminado de la voluntad, puede allanar el camino para la conciencia de que el valor no está «ahí fuera» en el mundo, sino que se genera mediante la acción de crear valores. Lo que permanece como una constante humana, por lo tanto, es la voluntad en tanto voluntad, que se afana primero por el valor, después por la nada y, finalmente, si todo sale bien, por su propia y pura aserción en tanto voluntad de poder (para la cual el sentido o el valor propuesto funciona más como un pretexto que como un fin). En dos o tres momentos de su libro, Bull llama a esto el «argumento trascendental» de Nietzsche. Pero la descripción no parece demasiado ajustada.

La idea de una filosofía trascendental, que no se ocupa directamente de la naturaleza del mundo, sino de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de un mundo, comienza con Kant. Aunque Kant no habla de «argumentos trascendentales» (que son los equivalentes modernos, algo diluidos, de sus propias «deducciones trascendentales»), el que tales argumentos se ocupen de las condiciones de posibilidad indica claramente que su origen se encuentra en la «Filosofía Crítica». Partiendo de una forma de pensamiento, de actividad o de encuentro con el mundo que es un rasgo incontestable de la existencia humana, los argumentos trascendentales se remontan hasta lo que alegan ser sus condiciones de posibilidad estrictamente necesarias (y, para los kantianos, *a priori*, no cognoscibles empíricamente). El descubrimiento de estas condiciones arroja entonces nueva luz sobre el carácter y estatus del punto de partida original. Para nuestros propósitos basta señalar ahora que el aspecto crucial de este procedimiento es su reflexividad distintiva, en otras palabras, el hecho de que las objeciones a la validez de un argumento

¹⁹ F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Cambridge, 2007, Tercer Ensayo, § 1, p. 68 [ed. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2002].

trascendental, si es un argumento viable, tácitamente descansan sobre las condiciones que estipula el propio argumento, generándose así lo que Habermas denomina una «contradicción performativa»²⁰.

En comparación con este criterio, sin embargo, la proclamación de Nietzsche de la ubicuidad de la voluntad de poder (él considera que negarla es, sencillamente, una expresión enferma de esta misma voluntad) no parece ser trascendental, sino metafísica. Se supone que los argumentos trascendentales descartan las alternativas a las condiciones que descubren como contradictorias en sí mismas o ininteligibles. Pero no parece haber tal constricción a la hora de concebir que el pensamiento y la actividad humana puedan impulsarse por fuerzas que no sean una supuesta voluntad de poder. No obstante, Bull argumenta que no podemos superar en inteligencia a Nietzsche, llevarlo más allá de sus límites, mediante la propuesta de un relato alternativo de la motivación humana. Solo podemos hacerlo descendiendo por debajo del grado cero de una voluntad supuestamente ineluctable. Como afirma él, «leer como un perdedor no es una contra ética, como la del cristianismo, ni una voluntad de destrucción, como la del budismo. No propone valores ni es aniquiladora, es un fracaso más allá de la muerte, un mantenerse vivo con el fin de hacerse más débil». O, dicho de forma más sucinta, es «un nihilismo que se expande sin nihilistas, un nihilismo que no puede articular su propio escepticismo»²¹.

Si esto representa un triunfo sobre Nietzsche (una victoria que consistiría en negarse a «leer para vencer»), entonces tendrán que disculparme por considerarlo como una clarísima victoria pírrica. Pírrica no solo en el sentido de que el precio de la victoria es una especie de derrota, puesto que leer como un perdedor se pretende pírrico en ese sentido, sino porque el coste se asemeja mucho a una caída en la incoherencia intelectual. Para demostrar que realmente es este el camino que debemos seguir, Bull necesita arremeter de lleno contra la gran (hay quien la llamaría grandiosa) interpretación de Nietzsche que hace Heidegger, elaborada en lecciones y en conferencias, en ensayos y en unos escritos no publicados a finales de

²⁰ Aunque la noción de un «argumento trascendental» es crucial en el hilo general de pensamiento de Bull en *Anti-Nietzsche*, apenas emplea tiempo en explicar lo que entiende por esa expresión. Lo más aproximado que obtenemos es una críptica afirmación, en el Prefacio, de que «los argumentos trascendentales devuelven el sentido al sinsentido»: M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. viii.

²¹ *Ibid.*, pp. 74, 77.

la década de 1930 y a lo largo de la década de 1940. En la serie de conferencias de 1936-1937, *La voluntad de poder como arte*, Heidegger proponía una lectura que se esforzaba por alinear la concepción nietzscheana del arte con su propia preocupación básica por el ocultamiento y desvelamiento del Ser. Rápidamente, sin embargo, bajo la influencia de las descripciones de Ernst Jünger de la mecanización despiadada y de la movilización total, Heidegger empezó a ver la filosofía de Nietzsche como la expresión culminante de una teoría de la voluntad dominadora con raíces profundas en la tradición metafísica occidental. Lejos de ser el punto de inflexión, el principio de la curación del mundo histórico, el pensamiento de Nietzsche, con su profunda sordera ante la cuestión del Ser (para Nietzsche el «Ser» no era más que una insulsa abstracción filosófica), representaba el *nec plus ultra* del nihilismo europeo. Sin embargo, como explica Bull en una fascinante e intrincada discusión, Heidegger pensaba también que tenía una baza que jugar contra su gigantesco precursor, pues, en su opinión, reside «en la propia esencia del Ser [...] que el Ser permanezca impensado porque se retira»²², el nihilismo que arrasa el sentido (y que, por lo tanto, arrasa el Ser, puesto que, en último término, es únicamente el Ser quien habla a través de todo sentido) es de hecho obra del Ser mismo. El Ser pone en escena *su propio* progresivo e intensificado olvido en la historia de la metafísica, ahora coextensiva con la historia del nihilismo. Pero esto implica que «encontrar el Ser en tanto que Ser en su ausencia», como lo plantea Heidegger, es cobrar conciencia de que, incluso *in extremis*, en nuestro olvido moderno de ese mismo olvido, «la ausencia del Ser es el Ser mismo *en tanto su ausencia*»²³.

Este es, según Bull, el «argumento trascendental» de Heidegger, y sin duda se nos presenta como un candidato mucho más plausible para esa descripción que el argumento que atribuye a Nietzsche, ya que no hay razón que nos obligue a aceptar la afirmación posterior de Nietzsche de que todo es voluntad de poder. De hecho, el propio Nietzsche, en un gesto astuto de serrar la rama del árbol en la que está sentado, concede que la noción de una voluntad de poder omnipresente es una interpretación más²⁴. Pero se puede argumentar con mayor causa que *algún* vestigio de

²² M. Heidegger, «The Word of Nietzsche: “God is Dead”», en *The Question Concerning Technology*, Nueva York, 1977, p. 110 [ed. cast.: «La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1996].

²³ M. Heidegger, *Nietzsche*, vols. 3-4, vol. 4, pp. 225, 214; T. [ed. cast.: *Nietzsche*, vols. 3-4, vol. 4, Barcelona, Destino, 2005].

²⁴ F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, cit., § 22, pp. 22-23.

conexión del ser humano al Ser debe conservarse incluso en las profundidades de la ausencia del Ser; o, para desplegar el *tu quoque* trascendental, el argumentar que *hay* alguna relación humana con el Ser que no puede eliminarse revela ya lo que Heidegger llama «la precomprensión del Ser». Después de todo, esto debería, sin duda, ser una marca distintiva de lo humano: no solo la conciencia de *qué* son las cosas, sino de *que* las cosas son. Podemos asombrarnos de que haya algo y no nada, incluso aunque el mundo tecnológico haga todo lo posible por ahogar ese asombro.

Y, en efecto, Bull acepta esto. La conclusión que traza en los últimos capítulos de *Anti-Nietzsche* es que la única manera de evitar lo que él considera la piedad reactiva de Heidegger, su intento de voltear la marea nihilista recuperando la verdad, no de las *cosas*, sino del Ser mismo, y, por lo tanto, la única manera de llevar a Nietzsche más allá de sí mismo, es hundirse por debajo del nivel de lo humano. Pero ¿cómo podemos hacer esto, cómo podemos convertirnos a la vez en humano y subhumano? Aquí Bull hace un empleo muy ingenioso de las meditaciones de Heidegger, en sus lecciones de 1929-1930 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, sobre la diferencia entre los modos del ser humanos y animales.

Crepúsculo en el bosque

Los animales, argumenta Heidegger, no son «sin mundo», como una roca o un río, sino que son «pobres de mundo» (*weltarm*)²⁵. Solo los seres humanos están abiertos al mundo *como* mundo y a las cosas del mundo *como* cosas. Dos años antes, en *Ser y tiempo*, Heidegger había subrayado que la «no enunciación óptica» de este «*como*» no debería conducirnos a pasarlo por alto como la «constitución existencial *a priori* del entendimiento»²⁶. Un lagarto puede tocar la piedra en la que descansa, pero no experimenta la piedra *como* piedra, y por lo tanto, su contacto es totalmente diferente, argumenta Heidegger, del «contacto que experimentamos cuando posamos nuestra mano en la cabeza de otro ser humano»²⁷. En este punto es

²⁵ «El animal tiene algo y a la vez no tiene algo, es decir, está desprovisto de algo. Expresamos esto diciendo que el animal es pobre de mundo y que está fundamentalmente desprovisto de mundo»: M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington and Indianapolis 1995, p. 211 [ed. cast.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007].

²⁶ M. Heidegger, *Being and Time*, Oxford, 1980, § 32, p. 190, T. [ed. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009].

²⁷ M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, cit., p. 197.

donde Bull hace su intervención crucial. Heidegger insiste en que hay una distinción cualitativa entre la pobreza del mundo de los animales y del *Dasein* (digamos, a grandes rasgos, del ser humano) que tiene un mundo. El nihilismo, el «oscurecimiento del mundo» (*Weltverdüsterung*) puede hacerse viral, pero solo puede ocurrir dentro de lo que Heidegger denomina el «claro del Ser». Apoyándose en la etimología compartida de las palabras alemanas que designan un claro del bosque (*die Lichtung*) y la luz (*das Licht*), Heidegger emplea este término como una de sus metáforas para describir esa apertura, única en los humanos, al juego del ocultamiento y desvelamiento que caracteriza al Ser *en tanto* puro Ser. Pero ¿qué ocurre –pregunta Bull– si la distinción entre tener un mundo y ser «pobre de mundo» fuera una cuestión de grado y no de clase? En este caso podríamos bajar por debajo del punto de no retorno. El crepúsculo podría acercarse no solamente en el claro, sino entre los árboles, en la profundidad del bosque. Caería entonces una noche que sería un puro vacío, que no se experimentaría siquiera como nada, como esa nada que, según el «argumento trascendental» de Heidegger, debería apuntar a alguna, si bien que aún inimizable, vuelta de la experiencia del Ser.

Podemos entender mejor ahora por qué *Anti-Nietzsche* empieza de una forma tan oblicua, obsequiando al lector con una historia del ateísmo y del filisteísmo. Así como el ateísmo era en un principio inconcebible, después fue un trasgo sin existencia y, finalmente, un personaje en el escenario histórico, la prueba negativa de que la religión no es indispensable; y así como el filisteísmo, cuando se atreve a mostrarse, da al traste con la interminable dialéctica interna del arte, así puede concebirse que lo subhumano llegue a socavar la transfiguración de lo humano de Nietzsche, incluso aunque nadie ocupe todavía «el espacio del ser llamado y no elegido»²⁸. Pero, incluso aunque fueran a aparecer «lectores-como-perdedores» en masa, ¿cambiaría realmente eso la exposición de la dinámica autocanceladora del nihilismo que hace Heidegger? Lo dudamos seriamente, a causa de la profunda disanalogía entre el remedio para el nihilismo que expone Nietzsche y el que expone Heidegger. Los lectores-como-perdedores de Bull, los herederos del ateísmo y del filisteísmo, van a socavar la ecología positiva de Nietzsche con lo que Bull denomina una «ecología negativa del valor»²⁹, con el subhumanismo como un «antihumanismo» que, con su vacuidad y su letargo,

²⁸ M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 98.

²⁹ *Ibid.*, p. 135.

con su rechazo a incluso negar, con su indiferencia hacia el compromiso apasionado, incluso en ocasiones patético, de Nietzsche con la función fortalecedora de la vida del «arte», se expandirá gradualmente, anegando la capacidad de crear valores de los poderosos.

Pero esto solo funciona precisamente porque Nietzsche defiende una jerarquía, una gradación de los seres humanos, cuyas bases pueden ser minadas. Por mucho que lo intente, Bull no logra persuadirnos de que en Heidegger esté implícita una ecología política comparable. Es cierto, como él dice, que en la infame *Introducción a la metafísica* (denunciada en 1953 por Jürgen Habermas, a los 24 años, en su primera publicación) Heidegger «vincula el “oscurecimiento del mundo” con el brete geopolítico del pueblo alemán en 1935 [...], atrapado en una pinza entre Rusia y América»³⁰. Pero si la «misión histórica» de los alemanes es mantener con vida la cuestión del Ser, esto no quiere decir que la oscuridad que acecha desde el este y el oeste pudiera ser algo más que la opacidad *dentro* del claro. No se trata, además, como defiende Bull, de que «para Nietzsche tanto como para Heidegger el nihilismo llegue a su final en la ecología de lo humano»³¹. Heidegger no desprecia a los soviéticos y a los capitalistas en tanto seres inferiores, versiones de los humanos semejantes a los animales, adecuados únicamente para laborar para un *Volk* sublime que se dedicaría a cuidar los rescoldos del Ser a la espera de que se reavive en el futuro. Es la metafísica occidental, no la corrupción o la debilidad humanas, la que ha conducido a nuestro mundo tecnológicamente objetivado a la catástrofe. Esto no pretende negar que, en numerosos discursos y conferencias de principios de la década de 1930, Heidegger exhorta a su público a abrazar la revolución nacionalsocialista, pero, en la gran mayoría de sus textos filosóficos, no parece querer meter una cuña, distinguir entre tipos humanos o cortejar únicamente a los audaces que se enfrentan a la nada³². De hecho, en sus cursos de

³⁰ *Ibid.*, p. 102.

³¹ *Ibid.*, p. 101.

³² Lo que puede considerarse como una de las piezas más incriminatorias aparece en un infame pasaje procedente de las lecciones de Heidegger sobre «La esencia de la verdad», del semestre de invierno de 1933-1934. Comentando la sentencia de Heráclito «La guerra es el padre de todas las cosas», Heidegger afirma que «el enemigo puede implantarse en las raíces más íntimas del *Dasein* de un pueblo» y subraya la dificultad de «preparar el ataque mirando realmente adelante con el fin de la aniquilación total». No hay, sin embargo, una especificación racial o psicológica del enemigo y, en un destello de ingenio, Heidegger incluso concede que puede ser necesario «crear» (*schaffen*) al enemigo: M. Heidegger, *Being and Truth*, Bloomington, 2010, p. 71.

finales de la década de 1930, luchó por liberar a Nietzsche de las garras del biologicismo nazi y estos esfuerzos le ganaron los ataques de los ideólogos del partido.

El resultado de todo esto es que el intento de distanciarse de la oscuridad del claro hacia lo que Bull llama «oscuridad exterior» no puede excluir la relación con (la ausencia) del Ser, que de algún modo puede contaminar y debilitar la oligarquía nietzscheana de los creadores de valor superiores, exponentes de la simple voluntad de poder. Es posible que Heidegger haya caído rendido a los pies de la *Volksgemeinschaft*, pero no es en absoluto cierto que «en su respuesta al nihilismo, ambos, Nietzsche y Heidegger, dependan de lo que tal vez es el dogma central del fascismo en todas sus formas: la idea de que las ecologías humanas particulares son la fuente última de sentido»³³. La vanguardia del subhumanismo de Bull, por lo tanto, no sería capaz de minar la posición de Heidegger. Más bien se encontraría excluida de la conversación, como aquel que negaba la ley de la no contradicción en la *Metafísica* de Aristóteles: «Pues si quiere ir a Megara, ¿por qué va allí en lugar de quedarse donde está? ¿Por qué, en cuanto se levanta por la mañana, no se mete en un pozo y se cae en cualquier abismo que haya por ahí, en lugar de evitarlo cuidadosamente, si realmente cree que caerse es igualmente bueno y no bueno?». Ni siquiera subversivamente subhumano, pues, sino vegetal: «¿En qué, pregunta el filósofo, difiere su condición de la de una planta?»³⁴.

Esto no quiere decir que debiera satisfacernos la forma en que Heidegger conduce a Nietzsche fuera de sus límites (incluso si estamos convencidos de que realmente lo supera, y no de que se trata de una vuelta a los píos engaños del sentido, como supone Bull). Heidegger tenía razón en acusar a Nietzsche de subjetivismo rampante, en verlo como parte del problema más que como la solución. La verdad es que un sentido o un valor que proponíamos voluntariamente no es en absoluto un sentido o un valor. Puede que «la imprimación adquiera el carácter de ser», como reclama Nietzsche, que esta sea «la voluntad de poder suprema»³⁵. Pero eso no va a engañar a nadie, si sabemos en todo momento que nosotros estamos imprimiendo. En primer lugar, Nietzsche se aventuró por esa carretera casi solipsista debido en parte a su innata tendencia solitaria, reflejada en esa afirmación suya, absurdamente dogmática,

³³ M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 101 (cursivas del autor del artículo).

³⁴ Aristóteles, *Metaphysics*, cit., p. 75 (iii.4, 1008b).

³⁵ F. Nietzsche, *The Will to Power*, cit., § 617, p. 330.

de que «uno agranda siempre su propio ego a expensas del de los demás»³⁶, pero, sobre todo, debido a que, en la filosofía de su tiempo y del nuestro, el pensamiento de la particularidad categórica de la relación «sujeto-con-sujeto» ha sido siempre la Cenicienta frente a sus otras hermanastras dominadoras, conocidas con los nombres de Sujeto y Objeto. Solo en la subtradición que recorre desde Fichte, vía Hegel y Feuerbach, hasta Levinas y la Teoría Crítica contemporánea, el encuentro con el otro humano aparece como algo *sui generis*, y como el *locus* primordial del sentido y del valor. Dada la convergencia de esta tradición subalterna con lo que yo creo que es la experiencia humana común, mi opinión es que Heidegger tenía razón al interpretar la historia de la metafísica como la historia de una oclusión, y que Levinas tenía razón al responderle que lo que se había eliminado, en primera instancia, no era el Ser, sino el rostro del Otro.

Bull se blindó contra este pensamiento: «Convertirse en pobre de mundo abre la posibilidad de un grado de anomia más allá del que sería posible dentro de la pura interacción humana. No se puede experimentar totalmente la anomia dentro de la especie, hay que salir fuera. El mundo humano nunca es lo suficientemente oscuro»³⁷. El logro genuino y admirable de *Anti-Nietzsche* es desmentir tanto a los patanes naturalistas analíticos como a los despreocupados pluralistas posmodernos, quienes, en las décadas recientes, han intentado repartirse entre los dos el terreno de los estudios sobre Nietzsche. Ambos campos, aunque profundamente hostiles entre sí, han reprimido en buena parte el Nietzsche que tan vívidamente evoca Bull: el ecologista político, el pensador que quiere meter una cuña y dividir a la humanidad, que se complace en que la dominación y la explotación sean precondiciones no valorables para poder proponer el valor. Pero no veo ninguna razón por la que nosotros queramos seguir a Bull hacia la oscuridad exterior. Eso no sería una nueva contribución a la tarea filosófica de llevar más allá del límite, de romper el caparazón de una «forma del espíritu» agotada, para emplear los términos de Hegel. Sería sencillamente entregar el espíritu.

³⁶ *Ibid.*, § 369, p. 199.

³⁷ M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 128.