

**Alexander Jiménez (compilador), *Nietzsche y la Modernidad*, Editorial
Fundación, UNA, Heredia, 1998.**

Llama la atención del libro que se nos invita a presentar, en primer lugar, su título: *Nietzsche y la modernidad*. Se piensa entonces en la relación a la que remite, es decir, la de Federico Nietzsche con la época moderna en tanto configuración cultural; esta relación es, ciertamente, conflictiva. Sin embargo, atacar a la modernidad en bloque no deja de ser inconveniente e impreciso, por lo que habría que plantear una manera, dentro de los planteamientos nietzscheanos, de entenderla. Leyendo el texto *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida*, de Nietzsche, el segundo fragmento de las *Consideraciones intempestivas*, interesa ver cómo revela el deseo, no de destruir la modernidad, sino de adquirir más bien una "conciencia moderna". Por supuesto se trata de un Nietzsche temprano; no obstante, entenderá por modernidad, entre otras cosas, esa época sobresaturada de historia -nuestra época-, abrumada por los estudios históricos, donde el sentido histórico ha venido a estropear y obstaculizar la construcción de un sentido vital, que emerge de lo no-histórico. Para Nietzsche, el fortalecer la vida, lo que llama vida real, implica el desprendimiento de la coerción del pasado, que puede tornarse en un fardo añejo y limitante. Nietzsche rechaza la historia de los historiadores eruditos, que la contemplan de manera pasiva -gracias al mito de la "objetividad"-, como un individuo que ve pasar frente a sí el pasado, a la manera de un desfile de imágenes muertas, incomprensibles desde su perspectiva porque han sido abstraídas de su contexto vital. Su idea de la historia tiene que ver más bien con la afirmación de las individualidades conforme a la voluntad de poder, así como de las particulari-

dades de las distintas civilizaciones. Como lo señala Giovanna Giglioli en su trabajo, Nietzsche es fundamentalmente un pensador de la diferencia, que opta por el *pathos de la diferencia* como principio fundamental de su filosofía.

Para Nietzsche la modernidad arroja, por decirlo así, en un mismo saco todas las diferencias, con el propósito de igualar y nivelar. De este modo, la historia se convierte en el trabajo de sabios eruditos impasibles que contemplan el devenir histórico como una imagen dislocada entre el contenido y la forma, es decir, entre la vida y el pensamiento, cuya culminación -en la visión hegeliana y cristiana que Nietzsche ataca- sería un fin determinado que cerraría un proceso o un plan divino. Así, la modernidad es una época sin historia, sin suelo firme, que camina por los escombros de un pasado ordenado a nuestro gusto y conforme a nuestros intereses, pero venerado como curso inevitable de los tiempos. Por eso podemos entender también el llamado a la adquisición de una conciencia histórica como un situarse históricamente, como un fortalecer la vida, frente a cualquier formulación trasmundana.

Esta concepción de la historia como regida por una dinámica cíclica y repetitiva tiene que ver, como se afirma en el libro, con una nueva valoración del sentido; el sentido de la historia no estará en un fin al que marchemos las diferentes generaciones humanas, y que le daría sentido a todo lo ocurrido anteriormente. Lo anterior sería manifestación de una concepción alienada de la historia, de una historia fetiche, en fin, de la "cultura histórica" como la llama Nietzsche, que postergaría la vida del individuo en virtud de una promesa futura. Nietzsche quiere soldar al individuo a

suelo firme, a su fisiología, para así evitar esa enferma actitud de huida de la vida, como un globo que se le va de las manos al niño desatento si no lo sostiene con firmeza.

Hoy podemos pensar también que la denominada crítica posmoderna a la modernidad puede entenderse como un llamado a fundar una modernidad que no existe todavía, o a darle curso a algunos de sus proyectos inconclusos, apenas esbozados; en este sentido, Nietzsche sería parte de la modernidad. Al mismo tiempo, parece sugerirnos que la historia de Occidente ha recorrido desde la Antigüedad un proceso de creciente artificialización, llegando a su cúspide con la modernidad, que le parece una época de desarraigo, artificial, en donde se confunde cultura con *cultura histórica*.

Se pronuncia contra la historia erudita, pero aún más contra la vida del erudito y del científico. La vida de estos engendros de la modernidad es una vida seca y perniciosa. Este sentido histórico seca la vida desde su raíz, antes de florecer, pues se pierde en la contemplación y acumulación de datos inconexos del pasado, cuyo sentido y veracidad otorgados responden más bien a una intención moral que a un sentido fijo e intangible; esto último es fundamental, y está presente a lo largo de este ciclo de conferencias, y es la idea de que la verdad es la consecuencia de un conjunto determinado de valores que un grupo o una corriente histórica llegan a imponer. Para Nietzsche no existe ninguna verdad primordial y fundadora, sino sólo un juego de metáforas, juego que puede *decir la "realidad" de distintos modos*; de esta forma, toda visión de mundo es una apropiación metafórica del mismo, pero no esencial ni absoluta. Uno de los problemas de la historia de Occidente ha sido que ha privilegiado la *metáfora óptica* por sobre otro tipo de apropiaciones del mundo, lo que ha conducido, entre otras cosas, a la tiranía de la representación y de la imagen, como derroteros últimos de toda verdad y sentido.

De esta forma, la crítica de Nietzsche al saber es fundamental; para él toda pretendida verdad es sólo una depuración abstracta, en el nivel científico y filosófico, de una intención moral. Así, hay en Nietzsche una crítica del discurso y del saber, que consiste en un desenmascaramiento de toda

pretendida naturalidad y esencialidad del conocimiento; como señala Bernal Herrera, Nietzsche opera un desplazamiento de "la realidad", como "exterioridad" del texto, al texto mismo, éste último como instancia de superficies y no de esencias y profundidades. La falsa profundidad y cultismo de la época moderna han desembocado más bien en formas de barbarie, la "barbarie cultural" del siglo XIX para Nietzsche, y la del nuestro que aún no finaliza.

Como se insiste en el artículo de Giglioli, hay un criterio fundamental de la filosofía de Nietzsche que es la voluntad de poder. Toda cultura y todo discurso sobre la cultura y la vida deben ser siempre remitidos a la voluntad de poder como criterio de validez último de la acción y del pensamiento. La voluntad de poder vendría a unificar las escisiones, tan lamentadas por Nietzsche, rasgos distintivos de la Modernidad, entre pensamiento y vida, exterior e interior, voluntad y apariencia. Nietzsche quiere superar el hábito mental binario de Occidente, pero no en una unidad dialéctica al estilo hegeliano, sino en un principio vital, conductor e impulsor de vidas y civilizaciones. En este sentido, el arte es para Nietzsche la instancia capaz de trascender el plano mezquino de las necesidades, a la que las culturas humanas se encuentran constreñidas en virtud de su "estar en el mundo", y hacer del vivir una forma artística, es decir, unificar el arte y la vida.

El tratamiento de la historia en la modernidad conduce a la inanición; el hombre moderno es un mediocre, un débil, carente de decisión y alternativas, que vive en constante negación de su individualidad y de las fuerzas que debe fortalecer. La avidez por la historia es al mismo tiempo el eclipsamiento de su individualidad, su abandono a un presente anclado en el pasado, la destrucción de sus fuerzas vitales, su "miedo a vivir". Nietzsche nos dice que la historia de Occidente está marcada por el desarraigo y la artificialidad, vive de una obsesión incesante por la acumulación. Otro autor, igualmente crítico de la Modernidad, Marx, denunciará la irracionalidad del proceso de acumulación capitalista y la reificación de los productos del trabajo en el fetiche mercantil.

La crítica de Nietzsche a la modernidad está íntimamente relacionada, como ya hemos sugerido, con una crítica del saber. Sin embargo, como señala Henri Lefebvre, esta crítica no conlleva necesariamente una exaltación de la irracionalidad; habría que pensar más bien que las designaciones de "irracional" y racional, normalidad y anormalidad, y las divisiones tajantes entre esos ámbitos son operaciones típicas del poder, pues el poder goza en marcar fronteras y distinciones infranqueables. El poder de la racionalidad, lo anterior no en sentido optimista sino en su contenido ideológico, destierra toda entidad extraña de sus territorios; lo "impensado", lo irracional, la locura en último término, son esos elementos incomodísimos a todo discurso con pretensiones de veracidad y universalidad absolutas. La locura se torna en el "Gran Otro de Occidente", ese espacio abominable que amenaza con el encierro a aquellos que lo rozan. Locura es el gran miedo de Occidente, sólo presentida a través de las visiones infernales, porque la locura se resiste a ser pensada.

Don Quijote encarnaría la cristalización de una crisis de los valores judeocristianos, anunciada ya desde el Renacimiento, sufriendo en carne propia el poder aplastante del *statu quo* de dichos valores que le restringen en la cara su vigencia. El artículo de Fernando Contreras sugiere una comparación entre Quijote y Nietzsche, no siendo casual que ambos encarnen el mismo anatema al final de sus vidas: la locura. Pero se trata, claro está, de la locura estigmatizada desde el poder, la locura como alteridad peligrosa, como interpretación diferente del mundo frente a la dominante, interpretación-otra que hace ruptura y eco en los oídos de los defensores de la oficialidad.

Nietzsche opera, pues, un descentramiento del sujeto. ¿De cuál sujeto? El del racionalismo cartesiano, por ejemplo, que reduce la subjetividad a un asunto de cogitación, a una certeza pensada. Este no es el suelo firme que Nietzsche quiere darle a la modernidad. La apropiación del mundo pasa por una fortificación de los sentidos y del cuerpo, no por la reducción del individuo a una certeza racional. También arremete Nietzsche contra el sujeto hegeliano que es, por así decirlo, mero momento en el despliegue de un saber, en cierta medida ajeno. En este sentido, Hegel sería

el representante mayor de la cultura histórica; Nietzsche mira desconfiadamente en su filosofía un aplazamiento del vivir, en tanto todo momento es relativo con referencia al devenir del Espíritu Absoluto. Sobre este punto diría más bien: el espíritu no es absoluto, lo absoluto es *la vida*. De este modo se desprende un compromiso con la vida, una afirmación de ella. Este es uno de los sentidos del eterno retorno nietzscheano como lo señala el artículo de Elizabeth Muñoz, cuyas implicaciones éticas son fundamentales; la repetición de lo mismo implica una reafirmación de las acciones y un imperativo: "Vive de modo que desees volver a vivir". Con él se trata de minar esa potente arma del cristianismo en el debilitamiento de las individualidades: el remordimiento.

Volviendo una vez más a la crítica de Nietzsche al saber, hay que decir que no niega ni reniega de éste, como insiste Lefebvre, sino que refuta su prioridad, la adhesión del individuo a una "representación" de lo real. En este sentido, se pronuncia también contra el saber conceptual, en tanto éste se mueve en los dominios de la representación, del reflejo, y de la reactividad en cierta forma, y en tanto opera una deformación esquemática del plano primordial de las intuiciones. Nietzsche recalca que todo sentido es creación, creación humana y heterogénea, de ahí la pluralidad de sentidos como consecuencia, ya que cada interpretación alude a un sentido de la vida distinto; insistirá en el aspecto creativo del lenguaje, por lo que va a interesarse por la metáfora y la metonimia -como lo señala Bernal Herrera en su artículo sobre las consecuencias estéticas del discurso nietzscheano- en tanto éstas muestran de mejor manera el aspecto creador del lenguaje, acercándose de este modo a la poética.

Nietzsche invierte la prioridad del saber sometiénolo a lo vivido. Sin embargo, lo vivido quizá permanezca oscuro, en penumbra, en tanto las fuerzas que constituyen la vida del sujeto trascienden la conciencia plena de ellas. La importancia de Nietzsche radica en no negar, sino más bien en potenciar toda esta vitalidad que permanece oscura para el racionalismo. Según nos parece, se trata de un descentramiento de la subjetividad dominada por la conciencia, pero no una negación del papel de la conciencia en esa nueva

constitución del individuo, humano o suprahumano. En este sentido, Nietzsche y Freud recorren caminos similares. Reconocen la importancia de eso "impensado", de ese ombligo de la razón, que es la vida y el mundo como pluralidad de fuerzas para uno, y lo inconsciente para el otro.

De este modo, la relación de Nietzsche con el saber es conflictiva, en tanto se trate del saber de las Academias, el que se rige por el principio de acumulación, cuyo imperativo es "producir, producir y producir". ¿Para qué? Para saber quiénes somos, se dirá. ¡Qué error diría Nietzsche! El conocerse nietzscheano está más emparentado con la sabiduría del "conócete a ti mismo" del templo de Delfos. Se trata de vivir y no de recoger las memorias del pasado, como el que recoge conchas en la playa para saber cómo es el mar, sin aventurarse a entrar en él. Este saber acumulativo seca, debilita, acobarda, es el refugio de los débiles, que viven la vida a través de una "representación" de ella. El conocimiento siempre va a ir rezagado frente a la vida; frente a la praxis, diría Marx. No se trata de "conocer la vida" para luego vivir, puesto que la vida, si se conoce, se conoce viviendo. Se vive, pero no se piensa, y este vivir tiene que ver con esa fidelidad al plano de las fuerzas que gobiernan las individualidades, con la *voluntad de poder*.

Cuando Bernal Herrera al final de su artículo señala que en la actualidad se puede ser nietzscheano sin haber leído a Nietzsche ni conocer siquiera su nombre, debido a su influencia en nuestro horizonte cultural, quizá eso esté más a tono con el espíritu nietzscheano, preocupado más por la acción que por un estéril conocer, que hacer de Nietzsche uno más en el panteón de nuestros monumentos culturales. Así la crítica de Nietzsche a la instrucción general de su época, y a la nuestra también, está dirigida con todo su poder demoleedor contra la necesidad y la necedad de nuestras academias de crear lugares comunes, convirtiéndose en instituciones productoras y reproductoras de ideología en gran medida. Por eso el propio Nietzsche, así como Freud, Marx y otros tantos hombres que en su época se enfrentaron e hicieron ruptura respecto al modelo de saber dominante, son hoy comida común de historiadores que quieren saberlo todo e integrarlo todo. Nietzsche diría en su lugar: ¡No a integrar, sí a demoler! Quizá vengan muy a tono, para cerrar esta exposición, unas palabras de Goethe, que el propio Nietzsche cita y hace suyas: "Por lo demás, yo detesto todo lo que no hace más que instruirme, sin aumentar mi actividad o vivificarla inmediatamente".

Iván Villalobos Alpízar