

Comentarios al artículo *Las ambigüedades de la liberación  
en la filosofía de Nietzsche*, de Giuliano Campioni\*

Oscar del Barco

1. Resulta obvio decir que el pensamiento de Nietzsche está expresado tanto en sus libros, sus fragmentos póstumos, su correspondencia, así como en las memorias de quienes lo conocieron y, además, de alguna manera, en la hermenéutica de quienes lo estudiaron e “interpretaron”. Mediante un arduo trabajo de investigación las obras y las fuentes fueron y están siendo establecidas. Entre los investigadores fueron Colli y Montinari quienes desempeñaron un papel decisivo haciéndose cargo de la última edición de las *Obras completas*. A mi juicio desde el inicio se plantean dos tipos de problemas: el primero consiste en establecer el ordenamiento cronológico de los textos, la relación de los textos éditos con los inéditos y la interminable búsqueda de las fuentes que Nietzsche utilizó a veces sin dar referencias de las mismas; el segundo es el de la *interpretación* propiamente dicha. Respecto al primer problema podríamos decir que la *verdad* de su obra está, obviamente, en las mismas obras. Respecto al segundo problema también es obvio decir que hay un creciente conjunto de interpretaciones, entre ellas las de Heidegger, la de Fink, la de Deleuze, la de Bataille, la de Klossosky, la de Montinari, la de Colli, la de Vattimo, etcétera. Cada una contribuye a la comprensión del pensamiento de Nietzsche sin dejar de ser *una* interpretación. Podríamos decir que la *verdad* de la obra de Nietzsche sólo puede llegar a su término con el establecimiento de “todos” los textos de sus obras, mientras que la verdad de su pensamiento es un continuo proceso de interpretaciones imposible de clausurar como *una verdad*. En última instancia nadie puede autorizarse como intérprete “verdadero” del pensamiento de Nietzsche. Siempre, aunque alguien supiese de memoria toda su obra, nece-

---

\* El artículo de Campioni aquí comentado, “Las ambigüedades de la liberación en la filosofía de Nietzsche”, apareció en la revista *ER*, n° 14, 1992, pp. 57-97.

sitaría interpretar el texto, establecer su *sentido* o su carencia de sentido. Siempre hay un punto en que la tarea consiste en responder a preguntas básicas como ¿qué significa el “eterno retorno de lo mismo”?, ¿qué significa la “voluntad de poder”?, ¿qué significa “ser” y “devenir”?, ¿qué significa “Dioniso”?, etcétera. Habría que preguntarse también ¿por qué no basta con el solo texto de las obras?, ¿por qué hay interpretaciones?, ¿por qué *inevitablemente* se debe interpretar?, ¿por qué toda lectura es una interpretación, desde la más simple hasta la más compleja? Acaso se interprete a causa de la polisemia y de la historia de las palabras filosóficas o porque el pensamiento supera esencialmente a los propios pensadores. Por ejemplo, cabe preguntarse si Nietzsche utilizó la palabra *ser* en el mismo sentido que Parménides, Platón, Hegel o Heidegger. Pero si gran parte de la hermenéutica nietzscheana consiste en establecer el *sentido* de las palabras, en su relación con la tradición filosófica y también en relación con su propia obra, ¿es posible no interpretar? Además, ¿el pensador es dueño de su propio pensamiento o el pensamiento piensa a través de lo que llamamos “pensador”?

2. En su artículo Campioni da la impresión de que considera la existencia de una *verdad* de Nietzsche, y que él, en tanto investigador, científico o filólogo, ha llegado a develar esa “verdad”. Desde el principio de su escrito establece que su principal objetivo consistirá en discutir “las ambigüedades fundamentales de la dialéctica de la liberación en Nietzsche”; “ambigüedades” que las “utilizaciones instrumentales y rígidas dejan fuera de manera decisiva” (p. 57). Estas “utilizaciones instrumentales” fundarían una lectura “ideológica y teórica” de Nietzsche, en tanto que su propio trabajo tiende a re-establecer, “objetivamente”, dichas “ambigüedades”, sin aprovecharse de ellas con fines meramente ideológicos (de “izquierda”). Para lograrlo, y como no puede ser de otra manera, se basa en una selección (en última instancia arbitraria, como no puede dejar de serlo toda selección) de fragmentos pertenecientes a la inmensa cantidad de fragmentos de una obra que es esencialmente fragmentaria. Una obra, debemos reconocer, en la que Nietzsche dice y se desdice, critica y aplaude, afirma y niega según el ritmo de sus estados de ánimo, de sus dolores, de su soledad, de sus angustias, de sus alegrías, de sus éxtasis, de sus odios y de sus amores, pero sin abandonar el

ámbito de una búsqueda obsesiva y extremadamente apasionada de la “verdad”, de “su” verdad. Por medio de esta *selección* Campioni nos ofrece, contrariamente a los que llama “intérpretes rígidos”, un Nietzsche “aristocrático” y “reaccionario”. En otras palabras elige, en la ambigüedad y multiplicidad de los textos, aquellos textos que le permiten construir un Nietzsche “reaccionario”.

3. Desde el comienzo de su artículo establece que el enemigo es el “romanticismo” (p. 58) o, mejor dicho, la “enfermedad romántica” (“instintos desenfrenados” y “nociva inmediatez” que constituyen, al mismo tiempo, las características esenciales del “revolucionario”). Dice que Nietzsche, en *El origen de la tragedia*, “cede” “a las ilusiones de la inmediatez romántica”, a la “nostalgia [“absolutamente romántica”] de lo auténtico” (p. 59), a un “voluntarismo oscurantista”, etcétera. Hay que preguntarse ¿por qué Campioni utiliza la palabra “cede”, como si Nietzsche fuese otra cosa y hubiera *cedido* o cometido una falta en relación con ese ser-otro que sería el Nietzsche auténtico? Uno podría preguntarse si, por lo contrario, *El origen de la tragedia* no será una obra positivamente nietzscheana, incluso a pesar de una posible autointerpretación en contrario del propio Nietzsche. Al margen de la influencia de Schopenhauer y del pensamiento “romántico” (que efectivamente existió, ¿quién lo duda?; y que Nietzsche criticó, ¿quién lo ignora?) uno podría pensar que se trata del inicio de su filosofía a través de sucesivas y constantes intervenciones y apropiaciones. Pero Campioni nos dice que Nietzsche cambia. Lo que no deja de ser cierto. Pero lo que se debe establecer es hasta qué punto cambia y en qué puntos cambia, y en qué otros puntos se mantiene y profundiza sus temas. Campioni nos dice que en 1886 Nietzsche *repudiará* “este arte como ‘romántico’ y narcótico” (p. 62). Es cierto. Pero si uno no considera el dramático desarrollo espiritual-filosófico de Nietzsche, ¿cómo explica Campioni, y esta pregunta apunta a lo esencial, que en el *Ecce homo* (¡en 1888!) Nietzsche revalorice *El origen de la tragedia*, en la que partiendo del análisis de la tragedia como *teatro* desconstruye por primera vez la *estructura* de toda metafísica, considerándola como una estructura de escisión y dominación (del Amo sobre el siervo, de Dios sobre el “rebaño”, del Creador sobre la obra, del Padre sobre los hijos, del

Rey sobre los súbditos, del Estado sobre los ciudadanos, del Espíritu sobre la materia, etcétera)<sup>1</sup>. Debemos inevitablemente pensar que Campioni soslaya esta revalorización casi póstuma del primer gran libro nietzscheano porque éste contradice su visión esquemática y lineal (aunque *declare* lo contrario) del conjunto de la obra del filósofo.

4. Para Campioni *Humano demasiado humano* señala un punto de inflexión en el pensamiento de Nietzsche. Se trata, en adelante, de afirmar la “auto-disciplina”, de sostener lo que llama una actitud “duramente aristocrática”. Aquí está claramente expuesta la *tesis* mediante la cual Campioni enfrenta al presunto Nietzsche *aristocrático* con el *Nietzsche pretendidamente subversivo*, o con “todo pretendido ‘nomadismo’ desestructurante” (p. 73). Como “enésimo” ejemplo de este nomadismo trae a colación una frase de Meskel y Ryan, quienes sostienen que “La educación en Nietzsche estaría dirigida a la ‘danza’, a la liberación del *hado* que está en nosotros”, y que “La fuerza de Nietzsche está toda en la ‘desconstrucción’ de los valores idealistas mediante una teoría/práctica educadora que lleva a negar toda educación que no sea liberación de fuerzas y re-apropiación de una espontaneidad de por sí llena de valor y revolucionaria” (p. 73, nota 7). Al respecto dice que se trata más bien de Rousseau que de “Nietzsche mismo”, como si éste no pudiese, en un acto de apropiación filosófica, incorporar a su propio pensamiento las ideas de otros pensadores, ya se trate de Rousseau, de Schopenhauer o de quien sea. Campioni parece creer en la existencia de un Nietzsche puro (que en última instancia sería *su* Nietzsche, es decir su *interpretación*).

---

<sup>1</sup> Para una exposición detallada de este tema, a mi juicio de gran importancia filosófico-política, me permito remitir a mi libro *El abandono de las palabras*, pp. 337 y ss. Allí señalo que en Nietzsche existe una constante mística situada más allá de la mística en un sentido religioso-eclesial. Esta constante se manifiesta desde los primeros hasta los últimos trabajos y aforismos. No es casual que en sus últimos “inéditos” aparezcan frases como estas: “El nuevo sentimiento de poder: el *estado místico*, y el racionalismo más claro y audaz sirviendo de camino para llegar a él. La filosofía como expresión de un estado de alma extremadamente elevado”, y “Objetivo verdadero y propio de toda filosofía es la *intuitio mystica*”. Afirmaciones que, en contraposición a las tesis de Campioni, conducen a un espacio sin fundamento, fuera de la metafísica como onto-teo-logía.

ción de Nietzsche) que no le permite cuestionarse respecto al problema de la *apropiación* filosófica (al margen de que se citen o no las fuentes), vale decir del hacer orgánicamente propios pensamientos ajenos (¡cómo si hubiese “propio” y “ajeno” en este orden de cosas!). Una hecho es el establecimiento de las fuentes y otro distinto la utilización que Nietzsche hace de las mismas. Lo que llamo *apropiación* implica la puesta en juego, a su vez, de varias instancias que me parecen fundamentales; entre ellas la inexistencia de un sujeto substancial constituyente, una inter-textualidad filosófica básica y el problema, capital, de la donación.

5. Campioni enfrenta entonces el Nietzsche presuntamente “aristocrático” (aristocrático ¿en qué sentido?) con el Nietzsche presuntamente “revolucionario” (revolucionario ¿en qué sentido?). Para realizar esta operación el procedimiento que utiliza es simple: busca en las obras editas e inéditas los fragmentos que convienen a su tesis dejando de lado los que no le convienen. Así afirma, por ejemplo, que “a pesar” de su crítica a “algunos aspectos de la sociedad capitalista”, en lo sustancial Nietzsche “no se aleja de las reacciones [adversas] a la Comuna sostenida por muchos intelectuales conservadores europeos” (p. 74); para demostrarlo se remite a la correspondencia con Burckhardt, donde aparece un Nietzsche de estilo militarista y antidionisiaco, y a un escrito donde Nietzsche sostiene que “cada cultura empieza por lo contrario de todo esto que viene hoy ensalzado como libertad *académica*, o sea, comienza por la obediencia, por la subordinación, por la disciplina, por la sujeción” (p. 75). Campioni ve dicotomías y contradicciones absolutas, por eso no advierte que precisamente en la “sociedad capitalista” se da *también* lo dionisiaco, y que esta simultaneidad constituye precisamente el problema: el tema de lo “dionisiaco” es desde el comienzo hasta el fin la palabra que sintetiza lo esencial del pensamiento de Nietzsche (se sabe que Dioniso fue el “Dios” de Nietzsche : este no es un invento, y para corroborarlo basta con leer la reiteración del tema en sus escritos póstumos del año 1889 y sus poesías *Ditirambos de Dioniso*). A mi entender, sólo a partir de lo dionisiaco es posible comprender su filosofía, pues en caso contrario ésta se vuelve una suma arbitraria y caótica de observaciones más o menos autónomas. Dicho con otras palabras, sólo *Dioniso* (y la constelación de

experiencias y conceptos que lo conforman como *tipo ideal*), entendido como última *intensidad* de pensamiento y de vida, nos permite avisorar el sentido global de la obra de Nietzsche. A su alrededor se articulan desde temas históricos, sociológicos y psicológicos (en cuyo desentrañamiento Nietzsche fue un maestro) hasta los temas esencialmente filosóficos del eterno retorno de lo mismo y de la voluntad de poder, entre tantos otros.

6. Según Campioni, en su “periodo de oscuridad juvenil” Nietzsche aún está preso de “la mentira de la inmediatez y de la metafísica” (p. 76). Dice: “Lo que en sus primeras obras era ‘naturaleza’ ahora es puesto como resultado de una larga y dura disciplina”. ¿Acaso, me pregunto, ignoraba esta “dura disciplina” el Nietzsche filólogo discípulo de Ritschl, cuyos elogios decidieron que en 1869 se lo nombrara profesor en Basilea? ¿Acaso desconocía, en la época de sus “primeras obras”, el trabajo duro y paciente de la investigación? ¿Su amistad con Rohde, y su enfrentamiento con Wilamowitz-Moellendorf, no dicen nada respecto a su formación y a su conocimiento de la cultura griega? Para escribir *El origen de la tragedia* Nietzsche debió tener no sólo amplios conocimientos del tema sino que debió, fundamentalmente, haber *pensado* el problema, pues sólo así pudo descifrar el enigma de la tragedia como *enigma* de la “metafísica”. La “larga y dura disciplina” se da desde el comienzo. Y con esto no quiero prejuzgar sobre sus aciertos o sus errores, sino que me refiero a su trabajo de investigación y a su interpretación de la tragedia. Lo que dice Campioni hay que encuadrarlo dentro del corte más general que él establece entre un Nietzsche juvenil, equivocado y romántico, y un Nietzsche maduro y *serio*, sometido a extensas y profundas investigaciones “científicas” (un rasgo característico de investigadores como Campioni es considerar que quienes no piensan como ellos no son “serios”: Fink, Heidegger, Deleuze o Vattimo, entre tantos otros, pueden pasarse largos años leyendo y meditando la obra de Nietzsche y no obstante carecer de *seriedad*, ¡porque la seriedad consistiría en pensar como Campioni cree que se debe pensar!

7. En la p. 77 muestra claramente esta concepción estrecha y parcial. Dice allí que “para comprender plenamente” [¿qué quiere decir “compre-

der” y “plenamente”?)] las nuevas “concepciones” a las que Nietzsche llega “definitivamente” “hacia los años 80” es importante “la confrontación dialéctica de Nietzsche con la cultura científica y con las múltiples filosofías naturalistas de la época”. Y prosigue: “La lectura heideggeriana [*sic*] considera algo in-esencial la relación del filósofo con su tiempo [¿por qué no podría considerarlo así teniendo en cuenta que in-esencial no quiere decir carente de valor sino que no es lo *esencial*?] pues en la historia del Ser el problema real es la superación o no de la metafísica occidental”. Lo primero es evidente: una cosa es el trabajo histórico-sociológico-literario-musical-filosófico, de la relación de Nietzsche “con su tiempo”, cuya importancia nadie niega, que yo sepa; y otra cosa es *pensar* el pensamiento de Nietzsche. Por supuesto que es importante saber de dónde proceden y de quienes son sus citas, pero además, y ante todo, repito, se debe *pensar* qué significa la inclusión de las mismas *en* tal o cual obra. Respecto a Heidegger digamos que se trata de desconocimiento, pues como se sabe la “lectura heideggeriana” (¿quiere decir de Heidegger?) considera que las ideas nietzscheanas de “voluntad de poder” y de “eterno retorno de lo mismo” constituyen la “culminación” de la metafísica occidental y no la *superación* de la metafísica como afirma Campioni. Sin olvidar, por otra parte, que para Heidegger no es posible una “superación” de la metafísica, ya que la metafísica es una *época de la manifestación del ser*, y esto, al margen de que uno esté o no de acuerdo, es algo totalmente distinto.

8. Según Campioni “a veces Nietzsche parece aproximarse” a “la pura afirmación del instante... abandonándose al *orgiasmo* del tiempo” (p. 78), pero de inmediato agrega que “esta cesión es rara”. ¿Rara? Yo diría que esto que él llama “cesión” es uno de los puntos esenciales del pensamiento de Nietzsche, desde *El origen de la tragedia*, pasando por el *Zarathustra* y culminando en el *Ecce homo*. Basta, para convencerse de esta continuidad-discontinua que le incómoda a Campioni, con leer en el *Ecce homo* el fragmento sobre la “inspiración”: “Resulta difícil –dice Nietzsche– rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *médium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja *ver*, se deja oír

algo [...]. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo reluce un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma –yo no he tenido jamás que elegir. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis [...]; un completo estar fuera-de-sí [...]. Todo acaece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimientos de libertad, de incondicionalidad, de poder...”. Un texto absolutamente romántico, pero romántico en un sentido que, paradójicamente, podríamos llamar nietzscheano. Uno puede estar o no de acuerdo, pero no puede pasar por alto las cosas que están *escritas*. Más aun, debemos preguntarnos: ¿esta idea “romántica” de la inspiración verdaderamente se contradice con la “dureza” que le atribuye a lo “dionisiaco” en numerosos textos (“...la más honda certeza de que *todos los creadores son duros* es el auténtico indicio de una naturaleza dionisiaca” dice en la p. 106 del *Ecce homo*) o si se trata de lo mismo?

9. Campioni se desconcierta ante la disparidad y a veces contrariedad de los enunciados nietzscheanos y reacciona escindiéndolos: *todo* es A o es B, por lo tanto le resulta imposible captar la articulación compleja de los conceptos, lo que él mismo llama “ambigüedad”, sin captar al mismo tiempo la profunda no-ambigüedad que subyace a la dinámica fragmentaria del pensamiento de Nietzsche. Incluso si el citado texto perteneciera a otro autor ¿se invalidaría así su positividad en cuanto apropiación? Al no advertir o no aceptar el punto *intensivo* supremo de la “revelación” del Eterno Retorno de lo Mismo –el dionisismo-, Campioni no puede darle sentido a la gran cantidad de enunciados que constituyen la obra de Nietzsche. ¿Que hace, entonces? Descarta simplemente los que no concuerdan con su visión “científica”, filológica e histórico-cultural. Frente a los intérpretes que llama peyorativamente “revolucionarios” se propone demostrar que Nietzsche era “reaccionario”; y frente a los intérpretes “románticos” y “místicos”, se propone demostrar que su pensamiento se basaba en las ciencias naturales y sociales, así como en la psicología. Todo sostenido, además, por la “seriedad” y “objetividad” de la investigación universitaria.

10. Este esquematismo simplificador puede comprobarse, por ejemplo,



en su interpretación de la relación de Nietzsche con Jesús. Digamos, en primer lugar, que es un problema planteado por Nietzsche en distintos niveles o posiciones que responden a diversos interrogantes, y, en segundo lugar, que no sólo debe ser establecido filológicamente sino que también debe ser analizado en su significación filosófica. No se trata de hurgar en la infinidad de los escritos para construir un Nietzsche pro o anti-Jesús. En última instancia ¿qué importaría esto? Lo que importa es *otra cosa*. Campioni recuerda que según Nietzsche (en este punto seguidor de Dostoievski) Jesús habría sido un “idiota”, porque no luchaba y porque sólo tenía cinco o seis ideas, etcétera. Recordemos que si bien en algunos de los “fragmentos póstumos” (comienzo de 1888-enero 1889), especialmente en el 14 [38], Nietzsche hace una descripción despectiva de Jesús, muy poco antes, en los fragmentos póstumos de 1887-1888, 11 [279-280], su idea de Jesús es radicalmente distinta, presentándolo como una suerte de revolucionario que lucha contra “la tiranía de la casta, de la costumbre, de la fórmula, del orden, del privilegio, del orgullo eclesíástico...etcétera.”. Al enfrentarse con estas contradicciones (un Nietzsche pro y anti-Jesús) Campioni apela al simple expediente de la no mención. Recordemos, además, que el “idiota” de Dostoievski no es un *idiota* en el sentido vulgar del término (basta leer su novela para darse cuenta de ello). Después de citar una serie de fragmentos Campioni afirma que “ya no cabe proponer la pretendida recuperación, por parte de Nietzsche, de un Cristo evangélico contra las degeneraciones de la Iglesia...” (p. 84, nota 11). En esta misma nota pasa de largo ante el problema del *idiota* como *tipo* salvífico. Más adelante Campioni trata de establecer de qué manera Dostoievski pudo ser leído por Nietzsche (¿pero cree realmente que es importante para comprender la apropiación nietzscheana remitirnos a la obra y a los artículos de De Vogue aparecido en la “Revue des Deux Mondes”?).

11. En la nota en cuestión se refiere a la “utilización del filósofo hecha por la parte católica más avanzada”, remitiéndose a G. Casoni, quien “muy honestamente” no oculta los “peligros aristocráticos [de Nietzsche] que impiden una total recepción de ‘izquierdas’” (es significativa la generalidad y la pluralidad del *de izquierdas*, ¿de quiénes se tratará?), y luego agrega que según este autor católico “Nietzsche salva la figura de Cristo: interpretación

no aceptable, se ha visto” (el “se ha visto” corre por su cuenta y es cuestionable). El pensamiento de Nietzsche se ubica, a mi entender, más allá de estas dicotomías de superficie: ¿qué significa *hoy*, por ejemplo, la apropiación nazi del pensamiento de Nietzsche? ¿Qué significa *hoy* su rechazo “marxista” (pienso ante todo en Lukacs), y, por último, ¿qué significa *hoy* su apropiación de “izquierda”? ¿Qué izquierda, qué derecha, qué Nietzsche? En todo caso se trataría del problema de la historia de su pensamiento y no de su pensamiento como tal, lo que es distinto y más complicado. Por ejemplo, cuando Nietzsche habla de “aristocracia”, ¿a qué se refiere? No se refiere, por supuesto, a la aristocracia como clase social, pues se sabe que despreciaba profundamente a la aristocracia. En sus últimos *Fragmentos póstumos (1888-1889)* estigmatizó “a las dos más abominables instituciones de las que sufre la Humanidad hasta el presente [...] la institución *dinástica* [...] y la institución *sacerdotal*”; en una carta a Franz Overbeck, del 28-12-88, le dice que “Quiero aprisionar al ‘Reich’ en un corselete de hierro... No tendré las manos libres hasta que tenga en mi poder al joven emperador y a todos los que lo rodean”; y las últimas palabras que escribió fueron “Aniquilándote, Hohenzollern, aniquilo la mentira” (acentuó la extensión significativa de la palabra “Hohenzollern”).

12. En lo que se refiere a la relación de Nietzsche con Jesús, las cosas tampoco son tan simples como las presenta Campioni, quien, como vimos, después de citar y criticar a Casoni deja de lado, tratándolos de “izquierdas” en general, a otros pensadores. Entre ellos, por ejemplo, a Cacciari, quien en su artículo “El Jesús de Nietzsche” destaca el “carácter dramático de esta relación” y afirma (pese a todo lo discutible que pueda ser su afirmación) que “La idea de ultra-hombre [*Übermensch*] lleva profundamente en sí el signo de la figura, de la presencia, de la *acción* de Jesús. El hombre noble por excelencia...” (revista *Esprit*, octubre del 2003). Digamos que aquí hay, al menos, un problema. Agrego: un problema que debe abrirse paso a través de la intrincada textualidad filosófica nietzscheana y no por medio de descalificaciones apresuradas. También Alain Badiou presenta una figura de Jesús totalmente extraña a la canónica y plantea problemas respecto no sólo a Jesús sino también, y fundamentalmente, respecto a la interpretación

nietzscheana de Pablo y su poderosa acción teológico-filosófica. Es posible (¿se debe?) leer con ojos desprejuiciados los capítulos XXXIV y XXXV de *El anticristo*. No es casual que Nietzsche diga, de acuerdo en esto con Renan, que “El Reino de Dios no es una cosa que se espera, no tiene ayer ni tiene mañana, no viene en *mil años*, es una experiencia del corazón, está en todas partes y en ninguna”; la “buena nueva” como estado *actual y real*, suprime “toda distancia entre Dios y el hombre” (p. 61); y que, además, establezca la oposición radical entre Jesús y el “cristianismo” de la Iglesia Católica. Es cierto, por otra parte, que todo puede ser contradicho, que siempre puede haber un fragmento distinto. ¡Pero en eso consiste la dificultad de la hermenéutica nietzscheana! Y agregó, repitiéndome, que sólo es posible orientarse entre los fragmentos si se ha establecido el punto de máxima concentración de su pensamiento, ese punto al que Nietzsche llamó una y otra vez *Dioniso*, o la “Doctrina” (¡qué palabra!), o la “Revelación” (¡qué palabra!) del Eterno Retorno.

13. Según vimos, para Campioni se ha confundido lo que en Nietzsche es “resultado” con la “inmediatez”, y de esta manera “se ha empobrecido y convertido en romántico el pensamiento del filósofo”. Ante esta aseveración uno puede decir que la llamada “inmediatez” *siempre* es un *resultado*, y que los resultados siempre se dan como inmediatez. Toda inmediatez tiene su propia historia en cuanto a su forma y su conocimiento. Para los griegos, por ejemplo, lo dionisiaco constituía, por una parte, su inmediatez (su inmediatez religiosa) y por la otra el culto a Dioniso tenía una historia. También para Nietzsche lo dionisiaco constituye tanto su inmediatez como su historia (lo contrario desnaturalizaría su pensamiento). “Se ha caído en una nueva retórica...”, dice Campioni, p. 94. ¿Pero contra quién habla? ¿Contra “los intérpretes”? ¿Qué intérpretes? Se sabe que para Nietzsche, ¡y fundamentalmente en su último período!, Dioniso, como él mismo dice, “expresa una tendencia irresistible a la unidad, una superación de la persona, de lo cotidiano, de la sociedad [...] algo que crece dolorosamente [...] una *afirmación extasiada* de la existencia en su totalidad...”. Lo que Campioni debería explicar es ¿por qué Nietzsche sigue hablando hasta el fin de lo dionisiaco y de Dioniso, por qué firma “Dioniso”, qué *significa* “Dioniso”? ¿No ignorará Cam-

pioni este abismo llamado Dioniso para no caer él también en el presupuesto y vituperado romanticismo? En Nietzsche no se trata de una dialéctica –como Campioni dice- sino de una “revelación”, como dice el propio Nietzsche. De una “revelación” que no lo abandonó jamás. En su carta a Peter Gast del ¡22-12-1888! dice: “Ayer leí *El origen de la tragedia*: algo indescriptible, profundo, delicado, feliz...” ¿A qué se reducen todos los vituperios de Campioni contra *El origen de la tragedia*? ¿Acaso no sostenía que Nietzsche había abandonado su “romanticismo” a favor de las ciencias de la naturaleza? ¡Por cierto! ¿Pero a qué ha quedado reducida entonces la *dicotomía*?

14. Los *malos* (¿qué otro término usar ante la avalancha de calificativos que utiliza Campioni?) son los que “exaltan las fuerzas magmáticas [¡pero quien las exalta, si podemos hablar en estos términos, es el propio Nietzsche ¡] como libertad contra toda forma de autodisciplina”. Pero la “autodisciplina” (cosa que, por supuesto, no puede usarse como argumento en un diálogo o en una polémica) es *para algo*: no existe una disciplina por la disciplina misma, lo que sería absurdo. Más aun: ¿hay contradicción entre lo dionisiaco y la disciplina? Más todavía: ¿lo dionisiaco no implica acaso una “dura” disciplina (y este sería el caso de la “dura” disciplina espiritual y corporal de Nietzsche)? En resumen: ¿qué entiende Campioni por dionisiaco, más allá de su caracterización como “romanticismo”?

15. El artículo de Campioni tiene como objetivo presentarnos un Nietzsche “reaccionario”, “anti-humanista” (en el sentido vulgar del término; no en su sentido filosófico), alejado de las veleidades socialistas, cristianas, liberadoras, etcétera. “La perspectiva de Nietzsche es la recuperación de la ‘conciencia señorial’ que funcionaliza en su existencia superior todo el resto de los hombres”. Pero ¿quiénes y qué son esos “aristócratas”? Si no son los Hohenzollern, como ya vimos, ¿se tratará acaso de los “trans-hombres, del “más-allá-del-hombre, del super-hombre? Finalmente, ¿cuál es la moral, el *telos* de Nietzsche? ¿Propone algo? ¿Qué propone en esa multitud de escritos éditos e inéditos? ¿Un nuevo Dios? ¿El más-que-hombre? ¿Dioniso, el más-que-Dios y el más-que-hombre? ¿O no propone nada? ¿O acaso propone un nazismo *avant la lettre*? ¿A qué llamamos *Nietzsche*?

16. En la “Conclusión” del artículo sostiene que la llamada “liberación” “comporta *realísticamente* en la perspectiva nietzscheana” un “duro ilotismo” “que no pone en discusión la forma social dada”. ¿Qué tiene que ver aquí, digo en esta discusión esencial sobre el pensamiento de Nietzsche, la “forma social”? Por otra parte el “ilotismo” ¿es una forma de hablar o un concepto? Creo, finalmente, que también habría que pensar la locura, el delirio de Nietzsche, y su propia posible metafísica. Repito: a mi entender sólo a partir de lo dionisiaco en cuanto más-allá-del-hombre es posible llegar a establecer el sentido de su pensamiento. Siempre con sus obsesiones, sus utopías, sus enfermedades, pero siempre excediéndolas hasta el punto de esa *revelación* a la que llamó Eterno Retorno...

17. Campioni, en su “Nota” final al libro de Mazzino Montinari *Lo que dijo Nietzsche*, opone la interpretación de Montinari y la de Colli, ambos responsables de la edición crítica de las *Obras completas* de Nietzsche, y por otra parte entrañables amigos: la del primero sería histórica-filológica y la del segundo sería “metafísica”. Está bien. La relación es compleja, hasta tal punto que Montinari reconoce que las ideas de la interpretación de Colli “son las mejores que conozco...pero no son las mías”. Pareciera un malentendido, porque los caminos del “científico” y del “místico” se cruzan infinidad de veces. El “místico” tiene la misma jerarquía, como investigador y erudito, que el “científico”. Y el “científico” no desconoce la perspectiva “mística”. Tanto para uno como para el otro se trata de no convertir en absoluto el pensamiento opuesto: no todo es historia y no todo es no-historia. En la p. 78 Montinari afirma que “el mal y el sufrimiento *nunca* dejaron de despertar en él [en Nietzsche] —en formas hasta patológicas— el sentimiento, schopenhaueriano, de la *compasión*” (yo subrayo para marcar lo romántico del término *compasión*); en la p. 82 Montinari hace una cita y una reflexión que me parecen decisivas en esta polémica: “...Nietzsche habla a menudo —tanto en sus apuntes como en *Humano demasiado humano*— de la necesidad de revalorizar la vida contemplativa, la vida dedicada a la obtención de la sabiduría...”; en el pensador del futuro —dice— debería “fundirse el activismo ‘europeo y americano’ con la capacidad ‘asiática’ de contemplación

del campesino ruso. Esta combinación conducirá necesariamente a la humanidad a la solución del ‘enigma del mundo’; mientras tanto, los espíritus libres tienen una función que cumplir, la de *derribar todas las barreras que se opongan a una ‘fusión de los hombres’: religiones, estados, instintos monárquicos, ‘ilusiones sobre la riqueza y la pobreza’, prejuicios de raza, etcétera.*” (yo subrayo) (1876). En la p. 115 Montinari dice que el Superhombre “no es una raza de dominadores”, por lo que debe pensarse de manera transversal a la sociedad, como un hecho inédito y por sobre las clases sociales: ni capitalista, ni burgués, ni proletario: un nuevo hombre como no-hombre; el espacio de una novedad aún indecible. De allí las vacilaciones e incertidumbres del propio Nietzsche al respecto.

18. Montinari cita a Nietzsche (p 111): “... aunque la repetición cíclica fuese únicamente verosímil o probable, el solo *pensamiento de una probabilidad* [la del eterno retorno] puede trastornarnos y remodelarnos...” (texto de 1881). Lo importante son las consecuencias *éticas* de ese “trastornarnos y remodelarnos”, ¿O se tratará sólo de una frase sin consecuencias? Está claro que Nietzsche se plantea un objetivo, y que éste consiste—según palabras de Montinari—, en “reformar la humanidad”. De allí el tema de la transmutación de los valores que insistentemente vuelve en sus escritos. El pensamiento “más poderoso”, el del eterno retorno de lo mismo, “está en constante proximidad con la religión aunque sea, de hecho, el fin de toda religión y la negación de... toda metafísica” (p. 112). Se trata de la “eternización del instante, de modo que ‘todo es eterno’...” (p 115). De esta manera Montinari reconoce que en *El origen de la tragedia* y en el *Zaratustra* Nietzsche se enfrenta con “los mismos problemas”, pero dándole respuestas distintas: la “justificación total de la existencia” se consigue en *El nacimiento...* mediante la “metafísica del arte”, y en el *Zaratustra* mediante “la ‘eternización’ y el carácter íntegramente terrenal e inmanente de la vida”. Pero sostener la necesidad esencial de la “superación del principio de individuación” como hace Nietzsche en su primera gran obra, y sostener, como hace Montinari, que “Para aceptar la inmanencia total, el mundo después de la muerte de Dios, el hombre *debe elevarse por encima de sí mismo y luego desaparecer* para que nazca el Superhombre...”, es lo mismo. En ambas obras lo esencial

es la *desaparición del hombre* (el “ya no hombre” del *Zarathustra*). Las palabras son claras y decisivas. No se las puede pronunciar y al mismo tiempo dejarlas de lado como si no se las hubiese dicho. No se avanza mucho si se recurre a la palabra “romántico” para descalificar una constante del pensamiento de Nietzsche. Repito: ¿no es acaso romántica, como dice Montinari, la compasión? También dice que el “acontecimiento culminante de su vida” (p. 108) fue la revelación del Eterno Retorno. Lo que toda su obra pone en juego es el *más allá del hombre*, sea o no ésta una idea romántica. Y este es el problema.

19. Antes de morir Nietzsche estaba preparando el manuscrito de los *Ditirambos de Dioniso*. Pero ¿basta con decir “Dioniso” para saber qué quería decir Nietzsche al decir “Dioniso”? ¿Dioniso el “dios” sin dios, el dios innombrable e incognoscible (pero ¿qué quiere decir “dios”?) que muere y renace en la eternidad del instante? ¿el que destruye incesantemente la individuación del hombre? ¿el que llama a la fiesta orgiástica más allá del Estado y de la Ley? ¿La Ley de Nietzsche era la de forjar una raza superior? ¿superior a qué? ¿a la nobleza, a la burguesía, al proletario, es decir, al “sistema” capitalista y a todo sistema? ¿qué quería Nietzsche? ¿cuál era su ética? Sólo una palabra encierra la complejidad total de su pensamiento: *Dioniso*.

20. Finalmente, casi es innecesario decirlo, nadie puede *ser-nietzscheano*, así como no puede ser *hegeliano* o *heideggeriano* o *cristiano*. Todas estas adjetivaciones están, es mi decir, caducas. Tampoco se puede ser “dueño” de Nietzsche, es decir creer que la interpretación que uno tiene de Nietzsche es Nietzsche. Incluso la interpretación filológica o mística, ya sea de Colli, de Cantimori o de Campioni, son *interpretaciones*. La “historia” (biográfica, social, filológica) es importante, ¿qué duda cabe?, pero lo esencial es el pensamiento. Podría desconocerse la biografía de Nietzsche, pero si subsistieran sus textos quedaría el problema de la interpretación de los textos de Nietzsche: buscar una respuesta a la pregunta por el significado de “ser”, “devenir”, “voluntad”, “eterno retorno”, “Dioniso”, *en su filosofía*. Entendiendo por filosofía un acto de apropiación vital. Aquí radica el carác-

ter sagrado del pensar que se llama filosófico. Respuestas inestables a preguntas que se mantienen en constantes metamorfosis: qué es el ser, qué es el ente, qué es el hombre, qué es dios, qué es la verdad, qué es la moral... *¿Qué es esto?* se preguntaba Aristóteles alzando una taza, y es lo mismo que seguimos preguntándonos hoy ¿qué es? ¿por qué es? ¿para qué? ¿qué somos? ¿somos? ¿qué es el mundo? ¿Dios? ¿más-allá-de-dios? Los filósofos mueren, pero quedan los pensamientos que llevan el nombre de Platón, de Plotino, de Hegel, de Bergson, de Derrida... Con esos pensamientos nos debatimos (¿qué quieren decir?) y vivimos. Su sacralidad consiste en esa comunión y en esa vacilación. La historia del pensamiento de Nietzsche es una cosa, otra cosa es la explicación y apropiación de sus ideas: vivir y pensar sin *fundamentos* filosóficos o religiosos de ninguna especie. Estar en el suspenso y en la expectativa de nada. Esta es nuestra edad. Vivimos y pensamos en el peligro del nihilismo realizado. Es posible que en la ultimidad de ese peligro se cumpla la profecía de *salvación* anunciada por Hölderlin. “Salvación” de nada, o como acto-de-libertad, no en cuanto atributo de alguien o algo sino como puro acto des-subjetivado. También es posible que el nihilismo suprima la posibilidad del más allá del hombre nietzscheano y que “el último hombre” sea efectivamente *el último hombre*.

21. *Ya* somos-sin-ser el último hombre y el más allá del hombre, el post-hombre, el des-hombre, el no-hombre. Frente a la Institucionalización (ante todo universitaria) está lo que podemos llamar la *locura* de Nietzsche, la *libertad* incondicionada, quiero decir la *excedencia* del arte, del pensamiento, del erotismo, de la mística: más allá de la ciencia, de la filosofía, del bien y del mal, *esto* es lo que Nietzsche, su vida-y-pensamiento, ponen en el vacío del “hombre”. La filología universitaria sigue su camino dentro del orden del sistema, mientras que el *pensar* se pierde, le guste o no a Campioni, en los inmensos territorios (valga el énfasis) de lo abierto después de la metafísica, después de la época de los fundamentos. En ese *abierto* es posible que haya otro inicio. La “guerra de principios” de la que habló Antonin Artaud se da alrededor de lo *abierto*, del vacío, de la libertad (la libertad nunca es demasiada, nunca es una relación), de lo que llamamos *locura*. No existe Institución ni Nombre (ya sea el de Nietzsche, el de Bataille, el de



Heidegger o el de cualquier otro) que puedan sobre-ponerse al *pensamiento*. Nada ni nadie puede someter el acto-libre del pensar (pensar que no tiene carácter instrumental sino que (es) lo abierto en el abrir que abre lo abierto) y del vivir en esa incertidumbre digamos “ontológica” de la falta de *fundamentos*. Todas las “filosofías” son los alimentos “terrestres” y celestes” del no-ser-hombre. Habría que leer o releer el poema sobre *la incompletud* de Michaux para aproximarnos al desvarío que trato de decir como respuesta al eterno discurso alienante de la *racionalidad* que instaure-impone la dicotomía trágica entre racionalidad e irracionalidad, entre pensar y locura. Frente al discurso del Amo, al discurso universitario del maestro, se levanta el no-discurso de la glosolalia, del aullido, del dolor, de la idiotez... El “abismo”, en sentido kantiano.

22. Al escribir este artículo no pude tener en cuenta el libro de Campioni, *Nietzsche y el espíritu latino*, ed. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004, traducción y prólogo de Sergio Sánchez. No obstante creo que me corresponde hacer una última observación. Se trata, dicho sea de entrada, de una investigación de carácter histórico cultural que, como bien dice el prologista, tiene por tema “el estudio de las fuentes y del contexto histórico de la filosofía de Nietzsche”. No es, por lo tanto, una interpretación de la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, y a esto quiero referirme, no deja de haber una suerte de *esquema* interpretativo que subyace a la exposición erudita del tema propiamente dicho. Y este esquema expresa las ideas expuestas en el artículo al que me he referido precedentemente. En síntesis: el eje ideal del libro lo constituye la dicotomía entre *romanticismo* y *ciencia*. En las pp. 36 y 37 Campioni afirma que “El Nietzsche metafísico veía, pues, tanto en el racionalismo antiguo (Sócrates/Eurípides) como en el racionalismo moderno (Descartes) las fuerzas negativas capaces de destruir la bella ilusión vinculada a la vida instintiva...”, pero “el estudio de los filósofos presocráticos conduce a Nietzsche a la *definitiva* apertura a la ciencia y al rigor del conocimiento antiteleológico.” (yo subrayo pues considero que con la palabra “definitiva” se cierra toda posibilidad, digamos orgánica, de entender la multiplicidad, compleja y a veces contradictoria, de la obra de Nietzsche). Sigue diciendo Campioni: “A la inmediata intuición genial y al sueño ver-

dadero del arte [aquí hay un error de interpretación de la relación que Nietzsche establece en este período entre *verdad* y arte: para Nietzsche el arte es lo opuesto a lo verdadero], centrales en *El nacimiento de la tragedia*, se contraponen ahora un camino ordenado...”. Y es esta “contraposición”, entre intuición-genial-arte, de un lado, y “ciencia”, del otro, que Campioni considera “definitiva”, la que le impide comprender dos cosas que me parecen esenciales: a) la gran cantidad de textos, pertenecientes a las diversas etapas de su filosofía, que contradicen su tesis anti-romántica; b) lo que podemos llamar la filosofía “intensiva” de Nietzsche, vale decir la “revelación”, como él la llama, del *eterno retorno de lo mismo* y del más-allá-del-hombre. No se comprende cómo puede compaginarse dicha “definitiva apertura a la ciencia” (p. 36), con lo que Campioni dice en la p. 264 respecto al “último Nietzsche, *nuevamente* discípulo del filósofo Dioniso”. Yo subrayo el “nuevamente” con el objeto de remarcar la contradicción, pues no se puede hablar de un “definitivo” Nietzsche anti-Dioniso y al mismo tiempo de un último Nietzsche dionisiaco que lo contradice. Campioni *dice* la contradicción, pero no la resuelve en su interpretación parcial y en última instancia errónea de la filosofía de Nietzsche. Si Nietzsche recorre un círculo que comienza en el “romanticismo” “juvenil”, pasa por la ciencia y la “dureza” de la investigación científica, para volver finalmente al “romanticismo” dionisiaco, el análisis debería incluir *todas* estas etapas para poder elevarse desde la multiplicidad de los textos a la intelección de su pensamiento, desde el positivismo descriptivo a la “filosofía” propiamente dicha.