

Nietzsche: o el Sentido del Resentimiento

Iván Silén

"Creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, que sólo se debería poetizar la filosofía".

Wittgenstein

Donde no hay orgullo de ser no hay nada que hacer. Y esto precisamente es la rebelión: ¡orgullo de ser! Por esto mismo, sólo podemos hallar mala consciencia cuando se intenta pervertir, confundir, ese "orgullo de ser" con el "resentimiento" o con la envidia. Por esta razón la rebelión es precisamente bella. Es bella porque en ella se sostiene el sentido mismo de los hombres, o el sentido mismo del mundo. Es bella porque en ella los hombres encuentran lo que no se puede inalienar. La rebelión exhibe lo que no se puede separar de sí mismo. La rebelión es donde la nación en pleno decide mostrar violentamente el orgullo de su ser. El amor propio que no se puede destruir. La rebelión es el amor al ser mismo que se es. La rebelión es, entonces, amor en acción. Pensar de otra manera es haber asimilado el odio que los invasores y los postmodernos nos transmiten culturalmente a través del nihilismo.

Establecemos esta axiología, porque sabemos que históricamente nos hallamos ante su desvalorización. Por esto el trabajo de Nietzsche sobre el resentimiento nos parece nocivo. Porque él busca establecer una sinonimia clasista y negativa entre resentimiento y rebelión. Para Nietzsche los que se sublevan son la plebe. Este juicio curiosamente ha inmovilizado a la élite en la inmovilidad de la democracia. Esta sinonimia, como su visión sobre el arte, son suficientes para que nosotros pongamos en entredicho su concepto de "aristocracia". Una aristocracia del pensar que renuncia a la acción misma, porque ésta está resentida, es fundamental para los eleatas. Lo que esta comodidad del concepto "resentimiento" busca ocultar es la insatisfacción y la destrucción que la realidad produce sobre el otro. Pero nosotros, que tradicionalmente hemos sido el "otro" a través de ese desempleo político que la academia realiza democráticamente, sabemos las consecuencias espirituales y psicológicas de esto. Hay "resentimiento" (volver a sentir lo mismo en la inmovilidad), porque la realidad se ha convertido en lo infernal. El "orden natural" no ha hecho otra cosa que golpear-(nos) y violentar a ese hombre que acude colectivamente hacia la rebelión. El amor al prójimo tiene que comenzar por ser amor a sí mismo. El primer prójimo es uno mismo. La rebelión es primero una cita con el amor del otro que somos y con el amor al otro que reconocemos en la empatía. La violencia será, entonces, no como se nos ha predicado tradicionalmente, el narcisismo de los que ya no sienten la explotación, porque la justifican a nivel ideológico. Han convertido a la filosofía en el "trabajo" de Narciso. Y éste, embelesado en su contemplación, no puede oír a la ninfa Eco. El Eros de pensar yace atrapado en la propia imagen del poder que el agua estancada del estanque refleja. El lenguaje como reflejo ideológico es un mito del silencio. Y frente a este silencio la violencia tiene que develarse fanonmente como autoternura. Esta autoternura antinarcisista, antiresentista, se convierte en la lucha contra la violencia del invasor. Esta autoternura del sí mismo se ha levantado para saquear en el pensamiento de Narciso todo lo que yace como desprecio y como racismo.

No es la insatisfacción personal e individualista de los "sacerdotes ascéticos" lo que promueve la rebelión, como creen y repiten los ideólogos del poder, sino la injusticia misma que esa

adoración del pensar produce. La élite, como mercaderes, comercia políticamente con la Esfinge de la democracia misma. Esta produce injusticia por todos lados, porque todo lo que toca está meduseado. La Esfinge-Medusa habla democráticamente para convertir a los hombres en las piedras idóneas de la mercancía. Esta injusticia que corroe el alma de los más sencillos, de los más "pequeñitos", es la que promueve y fuerza la identificación de los intelectuales con la Esfinge.

Creando pensar a Nietzsche lo repiten. Porque en Nietzsche, lamentablemente, la moral no halló el camino de lo político. La moral de Nietzsche no poseía empatía. Estaba convencido de que el filósofo, el que fue abandonado por todos, debía estar ligado al poder.

Por esta misma no-empatía que se establece con el concepto del "resentimiento" es que entendemos que como categoría filosófica su propósito, consciente o inconscientemente, es distorsionar la realidad; detenerla (1). Se habla, entonces, de "resentimiento" cuando se busca pervertir las causas políticas y los motivos económicos de la rebelión. Por eso, pensar que el rebelde actúa como actúa porque está ofendido es la más maliciosa de las falacias. El rebelde surge, porque el mundo se ha tornado insostenible. Este término de "ofensa" en vez de actuar sobre la realidad misma termina por bumeranizar contra el pensador que lo ejecuta maliciosamente. Los que leen sospechan. Porque al hablar de la envidia, que es la otra variante que el pensamiento reaccionario utiliza como sinónimo de "resentimiento", al hablar de la envidia en relación al problema político de la urgencia (o a la urgencia del problema político--la rebelión; la independencia--) lo que se busca es deformar u ocultar la experiencia misma de la explotación que hoy realizan las multinacionales. El postmodernismo, ese nieto de Nietzsche, ese rostro del nihilismo, no hace otra cosa que justificar verbalmente lo que realizan las corporaciones. Lo que no hacen los "representantes", porque sería demasiado indigno, lo realiza la neosofística democrática del saber.

La crisis es obvia

Con esta demagogia filosófica y política el pensamiento conservador busca confundir la posibilidad del hombre rebelde con su propio pensamiento. El pensamiento de la angustia de la nada, del "olvido del ser", o de la ontología del ocaso, busca confundir el pensamiento. ¿Cómo se logra ésto? Esto se logra a través del contrasentido del prestigio de los "pensadores" y a través de la contradicción misma de los hechos: lo que los demagogos dicen que es la realidad no es lo que la realidad proyecta. Hay un abismo entre palabra y hecho que los "sofistas" de la postmodernidad manipulan. La verdad ha perdido su sentido en el pesimismo de la palabra como acontecimiento despolitizado. Los pensadores son "prestigiosamente" apolíticos. Ser apolíticos les provee dinero.

No debemos olvidar, entonces, que el pensamiento de un filósofo no tiene porqué ser homogéneo. Que dicho pensamiento, por lo general, se mueve dialécticamente contra sí mismo, afirmándose y al mismo tiempo negándose.

Hoy sabemos que éste era el caso de Nietzsche. Mientras éste, por un lado, la emprendía filosóficamente contra el cristianismo, contra el platonismo y contra la moral que se desprendía de éstos, asumía, por otro lado, no sólo una estética reaccionaria, sino que intentaba establecer una conclusión generalizadora en relación a la rebelión. Nietzsche intentó clasificar a la rebelión con la actitud negativa del cristianismo mismo. Olvidó que el cristianismo vive del estancamiento narciso del status quo y que la actitud de antaño no es la actitud de ahora Pero lo que Nietzsche combate no es el cristianismo reaccionario del imperialismo "incipiente", sino el cristianismo

revolucionario de la primera época Nietzsche, éste se desprende de su moral, está por el circo romano. No se puede estar por César y negar el circo. No se puede estar por la democracia en Grecia e ignorar la esclavitud. Para Nietzsche, por otro lado, el socialismo era un cristianismo laico, ya que el cristianismo (¿la rebelión?) era para él la revuelta de los esclavos contra los señores (contra César--Napoleón, etc.--). Nietzsche obviamente no estaba por la libertad, por eso era urgente ficcionar el problema del ser y ridiculizar el problema de la verdad. Nietzsche abstrae el movimiento mismo de la historia y da grandes saltos "lógicos" que terminan por hundirlo.

Nietzsche relaciona a Judea, los judíos, no sólo con la Reforma protestante, sino también con la Revolución Francesa, los descamisados, y a éstos, claro está, con los "plebeyos" del judaísmo. Estos plebeyos son, entonces, los que realizan el resentimiento (=la venganza) contra los "señores". (2) Nietzsche comienza el apartado 16 de *La genealogía de la moral* de la siguiente manera:

"Los dos valores contrapuestos 'bueno y malo';

'bueno y malvado'...".(a)

Es extraño enfrentarnos a esta crítica de Nietzsche, porque anteriormente, en *el Crepúsculo de los dioses*, éste ha comentado:

"En el todo es exagerado, buffo {bufo}, caricatura, todo es a la vez oculto, lleno de segundas intenciones, subterráneo. ---Yo intento averiguar de qué idiosincracia procede aquella ecuación socrática de razón = virtud = felicidad: la ecuación más extravagante que existe. . .".(b)

Curiosamente, Nietzsche criticará en Sócrates lo que, como hemos visto, él realiza contra los "resentidos". Si "extravagante" es Sócrates más extravagante nos resulta Nietzsche. Si Nietzsche criticó el simio que Sócrates llevaba sobre su espalda debido a su indebida ilusión y a su excesiva pasión, hoy él nos resulta igualmente "socrático". De una forma parecida a Heidegger, Nietzsche tampoco vio el simio que lo ridiculizaba. Esta "ceguera" ("Dios" nos libre de la nuestra) le permitirá a Nietzsche continuar su pensamiento platónicamente. El enamoramiento que Nietzsche padecía por el autor de *La república* terminó por contaminarlo. Esta polarización que Nietzsche realiza desde la moral, desde lo histórico y desde la filosofía, le permitirá establecer el movimiento de lo homogéneo que Platón realizara en sus diálogos:

malvados=Judea=cristianismo=plebeyos=resentidos=envidiosos=vengativos=rebelde=socialista s, o sea, la rebelión misma vs. los buenos=los señores=Roma=la aristocracia francesa de los siglos XVII, lo conservador, o sea, el poder mismo. Aunque Nietzsche lo ignore, o intenten ignorarlo los filósofos, ese movimiento de lo homogéneo es el mismo movimiento del pensamiento de Platón. Nietzsche piensa como Platón: la belleza=la verdad=la virtud=el bien=la idea=los filósofos=la razón vs. lo feo=lo falso=la maldad=lo físico=los poetas=lo sensible, etc.

Pensar que el rebelde es un "envidioso", uno que apetece negativamente el "bien" y el "éxito" del otro, es dar una contestación totalmente burguesa y moralizante a nombre del poder mismo, del pensamiento mismo. A la luz de este "platonismo" nietzscheano del "resentimiento", la rebelión sería, entonces, la organización de los malvados para la toma de la belleza del poder (de Roma).

"...apareció Napoleón, el hombre más singular... que haya existido nunca...".(c)

Esta es la "janización" de Nietzsche. En su odio hacia el cristianismo Nietzsche terminó por extraviar el sentido mismo que la rebelión simboliza. La envidia como mal (el celo, la venganza, la esclavitud, etc.) es el movimiento del pensamiento reaccionario en su urgencia política de codificar la crisis misma: ni Bismarck ni socialismo ni nada. Tanto el presente como el futuro están cerrados para Nietzsche. ante la crisis de Occidente Nietzsche se vuelca hacia Grecia no para politizar a Occidente, sino para estetizarlo con el arte de la fuga. Este movimiento del pensamiento conservador no sólo busca golpear psicológicamente e inmovilizar moralmente al hombre rebelde, sino que pretende "paradigmatizar" a los hombres que viven de la explotación, de la deshumanización y de la "democracia". A través del "resentimiento" Nietzsche demagogizaba porque lo que esta forma de pensar nos está diciendo es lo siguiente: si te rebelas es porque eres un resentido; si te rebelas es porque eres un malvado. Debes de ser dócil. Nietzsche nos recuerda al Pablo bíblico (3). Obviamente, este pensamiento de la reacción, por la reacción y para la reacción misma, no sólo busca la confusión del hombre rebelde, como

hemos dicho, sino que se convierte en la "psicología" anormal del comportamiento del hombre rebelde. El concepto del "resentimiento" tiene el propósito de convertir a la rebelión en la angustia de esa nada heideggereana que no se resuelve, porque está prohibida religiosa y filosóficamente por el "saber" mismo. El pensamiento reaccionario ha olvidado, desconocido, y mal interpretado el orgullo de ser. Quizás por ésto, el pensamiento reaccionario no ha podido entender que la rebelión sea el movimiento tangible del amor propio a la libertad que se es.

Al intentar desacreditar a la rebelión, en su modelo judeo-cristiano, obviamente, la "política" de Nietzsche no sólo está identificada con el poder mismo (César, Napoleón--¿Hitler-Heidegger?--), sino que termina por convertirse en el neoidealismo de la metafísica que se pretendió destruir.

La adhesión de Heidegger al fascismo, como el lector recordará, muy bien podría haber nacido de esta seducción que el nietzscheanismo ejerció sobre el autor de Ser y tiempo. El poder seduce. Por eso el poder de la filosofía, olvidando momentáneamente a Platón, pretende someter el poder que ella es (convertido en silencio académico) al poder del Estado-apollo. La relación de Nietzsche con este Estado-apollo será, como veremos más adelante, ambigua. Desde este trueque, desde esta decisión la filosofía se mercantiliza. El saber se torna mercancía. El nietzscheanismo olvidó, por no saberlo, que el rebelde ha aprendido a estar y a sobrevivir en la abyección misma. Detrás de su más desesperante necesidad, el movimiento de la libertad, como forma de ser, se opone a toda deshumanización. Esto es así, porque el hombre rebelde sabe, siente, que la deshumanización lo separa de sí. Yace en un mismo cuerpo, pero está psicológicamente separado de sí. La deshumanización lo convierte en la sombra moderna de la caverna capitalista donde la locura es una posibilidad real. El "saber estar" dignamente en el estado de "resentimiento", que el nietzscheanismo elaboró filosóficamente contra los hombres desafortunados, contra los hombres que tienen hambre y "sed de justicia", es una posibilidad que el pensamiento nietzscheano no concibió.

Obsesionado como estaba con el problema moral y metafísico de Dios, Nietzsche intentó aplicar este pensamiento unilateralmente a todas las cosas que lo rodeaban. Nietzsche parece suponer, entonces, que las susodichas paradojas de su laberinto jamás serían resueltas. No basta, entonces, el "estar-ahí" de la explotación, ni la etiqueta intelectual del "resentimiento", para que éste quedara (desde el "determinismo" sartreano de la libertad) totalmente inmovilizado. Lo eleata político de Nietzsche tendrá que enfrentarse al devenir del mundo que acontece en el hombre como la libertad misma. Pero Nietzsche, obsesionado con el devenir del mundo, no pudo concebir que éste deviniera en el hombre mismo; que el hombre fuera el mejor ejemplo de éste. Obsesionado como estaba, no pudo imaginar que el mundo cambiara. No pudo visualizar, este

era su simio, que el devenir del mundo lo traicionara. Que este mismo devenir, totalmente politizado, se presentaría al pensamiento de otros hombres con una frescura de ser. ¿A qué llamamos ser entonces? Llamamos ser a todo lo que existe y que conocemos y a todo aquello que existiendo no conocemos. Quizás por esta extraña forma de-ser-del-ser, por esta extraña forma del hacerse que nos es ajena, el ser nos desborde (4). Esto es así, porque el ser no cabe en la representación. Ésta, como ilusión del lenguaje radical que somos, siempre está por hacerse. El ser es incanable, es infinito, no posee tiempo. Acontece en el tiempo destemporalizado; acontece incognítamente. El lenguaje se ve obligado, entonces, a hacer (a-ser) referencia a este soy de la subjetividad, o a este "aquello" de la objetividad, porque de otra manera no se podría ni hablar ni escribir. El ser mismo, a pesar de la ficción nietzscheana de éste en *Como se filosofa a martillazos*, no se podría pensar, porque lo neutro, lo impersonal, no piensa. El ser otorga sus dones para que alguien los reciba, para que alguien dé testimonio de ello. Quizás por ésto mismo, este soy del "yo"-roto anuncia y es el antinihilista que no soporta más el nihilismo, ni como democracia ni como postmodernidad. (5)

Nietzsche buscó intensamente desvalorizar y ficcionalizar el movimiento mismo de la praxis del hombre rebelde, Nietzsche jamás concibió la posibilidad de que el "resentimiento" produjera pensadores que se enfrentaran a su propia justificación política de los "señores". He aquí, entonces, que el prestigio de los "universales" continúa develándose como la prisión de la justificación. No debemos olvidar bajo ningún pretexto, entonces, que aquella "condenación de la libertad" sartreana no quiere decir otra cosa que el destino mismo del hombre. ante el "resentimiento" de Nietzsche y ante el determinismo libertario de Sartre, el hombre rebelde sabe el camino que tiene que tomar. Porque la libertad, gústenos o no nos guste, sedúzcanos o no nos seduzca, está destinada para ser. Esta "determinación"-libertaria es la que le da sentido a la rebelión misma. Esta "condenación", más secretamente todavía, quiere decir el devenir simultáneo de todas las cosas que son. Y es precisamente esta libertad contra la cual se estrella el "resentimiento" nietzscheano.

Aunque esté destinado a su propia libertad, el hombre, contra todo intento de anquilosarlo, la tiene que desear. El hombre que no se desea en la libertad ha muerto (=democráticamente). Venga esta inercia paradigmada en los conceptos de la filosofía, de la ejemplaridad de las bayonetas, o de la angustia del desempleo que el poder aplica políticamente a los que difieren, el hombre tiene que permitir que la libertad lo sea. Lo que no debemos olvidar es ésto: el hombre de la rebelión posee destino libertario en su "resentimiento". La "resentidad" le devuelve la posibilidad de su ser. La "resentidad" está ahí para que el devenir acontezca humanamente. La libertad le otorga, entonces, su sentido político. Por eso, cuando este hombre lee en Nietzsche el mito del "resentimiento", no le queda más remedio que reírse zaratústramente de la fábula dionisiaca. Esto precisamente es lo que se le ha tratado de escamotear políticamente al concepto del "resentimiento". El "resentido" puede hallar su misión, su destino y su vocación en eso que Nietzsche llamó unilateral y falsamente la "casta".

El Desesperado o el Desilusionado no tienen otro propósito que servir políticamente al devenir mismo, porque él es el síntoma de ese desengaño que ha ocurrido en el alma misma de la política y de la civilización. El Desesperado sabe que la civilización, en las ilusiones multinacionales de la contaminación, está a punto de autodestruirse. Estamos a punto de autodestruirnos por el fenómeno nocivo de la contaminación. Y es precisamente la democracia misma quien se ha encargado de general capitalistamente este cáncer. Si la política, además de ser el ejercicio de la toma del poder, es ese proyecto de la justicia ineludible, entonces el Desilusionado, sin toma del poder democráticamente hablando, da testimonio de ese fracaso de la política actual. El Desilusionado ha roto el sujeto mismo que la democracia representativa preparó para él

"ontológicamente". El Desilusionado es la persona, el "Resentido", que ha experimentado primero que nadie el vacío social que el proyecto anterior comienza a exhibir como decadencia, como crisis y como inmovilidad. Si la revolución ha decidido no acercarse seductoramente a los "resentidos" (=a los amargados), sino que se ha convertido en una nueva élite enajenante, enajenada y enajenadora, el poder "democrático", en el ejercicio de su hegemonía, les ofrecerá "nuevas" falacias y nuevos "liberalismos" en su intento de manipularlos; terminará por "reconstruir" al sujeto lacaniano para un bipartidismo del cual han sido expulsado (6). El Desencantado, el "resentido", puede, en esa angustia de nada con el poder político, convertirse en un ente creador. El mito nietzscheano se estrella precisamente contra esta posibilidad donde el hombre piensa (Psiquis) y ejecuta (Eros) las posibilidades de la libertad que es.

El poder no sólo se sostiene con la violencia de su "paz", sino que también se sostiene con la filosofía de los burócratas de la epistemología; o con la vulgarización que de esta "episteme" realizan los ensayistas y los periodistas. Por esto mismo, es que el rebelde, a diferencia de lo que opinan los ideólogos de la "democracia"-de-los-representantes, está interesado en la transformación total de la realidad y en la transformación total del pensamiento. Este no sólo está interesado en derribar al tirano, como creen ingenuamente algunos (que oponen la actitud del revolucionario a la del rebelde), sino en recomenzar la historia misma del pensar. En este proceso que el "Resentido" recorre, él sabe que hay una desrealización de la realidad por el texto. La palabra de la "casta" subyuga a la realidad. Por lo tanto la rebelión tiene que ser dual. Es necesario instituir a Jano políticamente. Es necesario mirar y alborotar la realidad con la misma violencia con que se alborotan los textos. La cueva del mito platónico, democrática o no (nietzscheana o no), es la cueva de los que no ven. El "Resentido" se enfrenta a la maldad del texto como maldad de los neosofistas de la democracia. Hay una intencionalidad del autor, del filósofo y el poeta, que si no se politiza no dejará de ser oscura. Su oscuridad yacerá ahí a pesar de la "muerte del autor" que Barthes pusiera de moda desde 1967 (7). Su ausencia acontece precisamente porque está despoltizada aunque la epistemología haya convertido la intencionalidad del filósofo en algo "realmente" ambiguo, ésta está ahí. Es posible revolucionar el texto, porque su fijación absoluta que el poder intenta, a través de sus funcionarios (de su "pensadores"), es imposible. Si esta fijación del texto es imposible, también lo es la fijación de la realidad por él. El "Resentido" es el elemento que se encarga de romper el círculo texto-realidad. Es aquí precisamente donde fracasan los filólogos y es aquí también donde la máscara de la neutralidad se viene abajo. Como filólogo, Nietzsche da testimonio de esto. La filosofía siempre, en todo momento y en toda época, ha tomado partido. En ambos intentos, en ambas fijaciones, lo que se busca secretamente es eliminar lo perturbador del texto y lo perturbador de la realidad social.

El "Resentido" busca, entonces, afirmar con la rebelión su verdadero ser. El texto se le convierte en el testimonio de una injusticia democrática. Lo que diferencia al rebelde del revolucionario es la libertad. En el proceso hacia la toma del poder, el rebelde y el revolucionario son "uno", trabajan juntos, posponen y evitan sus contradicciones y sus antagonismos y hasta se tratan prójimamente como "camaradas". Ambos han decidido enfrentarse solidariamente a la esquizofrenia democrática. El temor a ser aplastados por la mediocridad institucionalizada los une. Pero donde estos hombres del origen que retorna se separan es cuando se hallan frente al problema de la libertad. El revolucionario, una vez en el poder (he aquí el retorno de la maldad), anhela detener la revolución misma y para ello necesita hacer desaparecer al "Resentido"; la libertad como crítica a la nueva burocracia es inaceptable.

El rebelde, por otro lado, anhela que la libertad siga siendo parte del movimiento de la revolución que ha tomado el poder. Pero la revolución se ha encargado de crear esos burócratas que

conocemos socialistamente con el nombre de los "revolucionarios profesionales"; o con el nombre democrático de los "representantes", los senadores del "nuevo" liberalismo. Los "revolucionarios profesionales" y los "representantes" de la propiedad privada son, en última instancia, lo mismo. He aquí que la violencia se tornará contra los nuevos "anarquistas" y contra los nuevos "resentidos" y envidiosos. El escándalo de la libertad (ésta ha sido la historia de la burguesía y del "socialismo") no puede ser permitida Codificar la realidad implica suspender la libertad. Esta suspensión ha sido el trabajo político de la "democracia" representativa Codificar el texto implica suspender la crítica. Se suspende la libertad para que acontezca la "paz"-burguesa o el "orden"-burocrático. La libertad, entonces, se torna anónima. La libertad se omite para que el simulacro de la "democracia" pueda ocupar su espacio. La "paz" funciona en ese desuso de la libertad que todo el mundo da como supuesto y como "bueno". La virtud ha desaparecido del mundo. a pesar de ello, a pesar del "progreso", el malestar retorna. Los "resentidos" toman la Bastilla de la "filosofía" como amor a sí misma Narciso sospecha que hay algo pervertido en la belleza de su imagen y de su monólogo. La filosofía como monólogo se refleja como rostro de nadie. La filología descubre su propio talón de Aquiles. La filosofía como discurso de los ególatras debería ceder su puesto a la "philópolis": a los amantes de la nación. He aquí que el propósito de la filosofía (o de la philópolis ha cambiado. El propósito de la philópolis debe ser, en contraposición al de la filosofía, el de revolucionar el mundo.

La philópolis quiere decir ahora transformar la realidad; serla con una vertiginosidad, con un eros, que colinde en la "locura". Desde esta "philopolidad" la teoría no sería la práctica de sí misma, sino la praxis y la teoría de la realidad misma. El soy enamoradamente se habrá volcado hacia la nación que es (8). Las cosas no serían la abstracción que es, sino que habría analogía política, analogía de ser, entre ellas y nosotros.

La sabiduría y la fuerza no dejan de estar relacionadas. La rebelión exhibe una sabiduría que ha encontrado el camino de su propia fuerza. La rebelión no es otra cosa que la rectitud para actuar en la libertad de su destino. La rebelión es el choque de la justicia contra el cinismo. ¿Cómo es posible, entonces, que los filósofos del pensamiento conservador hayan desembocado a la estupidez del estatismo y del "resentimiento"? Este "concepto" no hace otra cosa que realizar el exhibicionismo de la mala conciencia del poder para consigo mismo. Lo que se intenta olvidar en el "resentimiento" no es otra cosa que la capacidad que poseen los hombres para el heroísmo. Porque el heroísmo es el instante histórico donde el anonimato de los hombres se quiebra sobre el nombre propio de sus héroes. La historia, entonces, es ese movimiento de la libertad que conduce a los hombres del anonimato a las coyunturas de la liberación. Cuando el "Resentido" decide hacerse (=serse) héroe, su cuerpo se ha convertido en el símbolo de la verdad y de la bondad.

Por esta verdad que él es vale la pena morir. Este escándalo de su vida, este sacrificio a los dioses, no podrá ser ocultado por el discurso ideal.

Por esto la metáfora "dualista" de Nietzsche (bueno y malo--Roma y Judea--) no es otra cosa que el maniqueísmo ideológico del poder. Lo que Nietzsche buscaba cambiar no era la realidad misma, no era el poder mismo, sino la actitud vitalista de los hombres que encarnaban esa realidad y ese poder. El Superhombre de Nietzsche pertenecía al poder. Este es el rostro nefasto del Superhombre (9). Este también es, como cumbre aristocrática, la explotación del hombre por el hombre. El movimiento que Nietzsche emprende hacia el pasado no es menos fugaz que el que realizaron los románticos hacia la Edad Media, o el que realizaron los modernistas hacia lo exótico. La única diferencia es que el nietzscheanismo llegó "tarde" y llegó bajo el amparo prestigioso del heideggerismo. El de los modernistas latinoamericanos llegó bajo el amparo de

José Martí y desde el arrepentimiento político de Rubén Darío. Este movimiento romántico y este movimiento del modernismo están anónimamente relacionados con "el terror de ser". Al Nietzsche abandonar "su" presente, al desamparar filosóficamente el -futuro-próximo, no le quedó otra alternativa que poetizar a Grecia atenas se le convirtió en lo exótico mismo; apolo y Dionisio: El nacimiento de la tragedia. Este movimiento político hacia el pasado o hacia lo exótico, esta fuga, era la contestación estética y política que podían expresar desde el nihilismo que los consumía. La modernidad en los

modernistas, con excepción de Martí, era estar consumidos por la angustia que les producía la atmósfera nihilista de las ciudades burguesas que comenzaban a exhibir su liberalismo como vulgaridad y como "materialismo". Su belleza o su filosofía acontecía, entonces, como la belleza de una rebelión enajenada (separada de sus propias sociedades por el esteticismo, pero devueltas a éstas como críticas radicales del hombre latinoamericano que las padecía).

Aun así, la evasión por la presencia de los textos se convirtió en un retorno. La poesía retornó políticamente como belleza, pero la filosofía no halló la forma de salir del laberinto del filósofo seductor: Nietzsche, Heidegger, Derrida, Cioran, etc. Los textos se hicieron valor en sí mismos y se absolutizaron. La belleza "modernista", o la filosofía nietzscheana, serán el intento de encarnar la contestación contra la fealdad y la insensibilidad de la sociedad burguesa. Nietzsche proponía invertir los valores de dicha sociedad, sin plantearse en ningún momento la posibilidad de la destrucción política y económica de dicha sociedad. Por esa razón el lenguaje de los "modernistas" se torna preciosista y el lenguaje de Nietzsche se torna metafórico. El lujo del lenguaje poético, o la osadía de pensar como fuga, se tornó en el valor mismo delante de la locura o del exilio.

Los políticos democráticos vigilaban. Buscaban sacar partido de algo que se les diluía en los textos "infijados". Pero si el poeta y el filósofo están contaminados por la sociedad, como entendía Platón, entonces el filósofo subjetiviza en sí mismo lo que ha internalizado socialmente. Originaliza sobre esa cantera que está ideológicamente contaminada por la "casta". Propone en la "idealidad", en los conceptos (oscuramente como epistemología; como jerga de la pandilla elitista) lo que ha tomado inconscientemente (=sermente) de la "casta" que se propone a sí misma, burguesamente, como "ser".

Tomemos momentáneamente un mito estructuralista. Los estructuralistas planteaban en el esplendor de los años "70" el mito de la escritura misma: el lenguaje escribe. Era el lenguaje para ellos, y no el poeta ni el filósofo, quien "verdaderamente" escribía. Hoy sabemos que esta afirmación "lírica", que esta personificación no era nada más que una falacia. Pero juguemos un poco con esta falacia estructuralista e invirtámosla: ¿quién escribía en Nietzsche? Escribía la burguesía acorralada que, sospechando su propia ruina en el imperialismo de Bismarck, buscaba detener cualquier brote revolucionario de los "resentidos" que comenzaban a organizarse políticamente. La crítica de Nietzsche a ese socialismo que no había acontecido históricamente era la paranoia de esa clase que yacía en el poder como privilegio. El sueño de Nietzsche con César y Napoleón es el sueño de la burguesía reaccionaria, mientras que la ilusión con el imperialismo de Bismarck es el sueño de la burguesía conservadora. Nietzsche se pasea por ambos, coquetea con ambos y termina por romper con ambos. Así como se escindió el romanticismo alemán (italiano, francés, ruso, español), se escindía la burguesía alemana entre Schopenhauer y Nietzsche. Nietzsche era el lado "radical" de esa burguesía que lo despreciaba moralmente.(10)

Nietzsche era la encarnación y crítica del nihilismo mismo. Europa se derrumbaba. El axioma de Nietzsche: realidad-inevitabilidad-nihilismo. Este no poder enfrentarse a la realidad, por hallarnos bajo el signo de lo inevitable, no hace otra cosa que inmovilizar a ésta. Pero lo que Nietzsche ni nadie puede evitar es que los "resentidos", tarde o temprano, se enfrentarán a lo "inevitable" de la realidad-democrática (o socialista, o monárquica).

Pensar políticamente en Nietzsche es de alguna manera pensar en Sócrates. Ambos representan la "restauración" de un imposible. Así como Sócrates sueña desafiadamente con el retorno de la aristocracia en plena crisis de la democracia imperial, y Platón tomara como modelo de La república a los victoriosos del Peloponeso, Nietzsche repetirá un camino que yacía "trillado" por un lado, y por otro lado, un camino donde no había modelos que lo llevaran a escribir la nueva "La república" europea.

Es lamentable ese movimiento del pensamiento reaccionario que sólo busca ficcionalizar el pasado, fijarlo como si fuera un texto cualquiera, con el único propósito de malograr el sentido mismo del presente: el socialismo de los utopistas. Vacío el presente en el discurso del solitario, era inútil que el Zarathustra-Nietzsche (realidad y ficción de un mismo momento) anhelara los discípulos que no puede poseer. Este "no" de Nietzsche a la rebelión, esta creencia de que el socialismo era un cristianismo laico, es, al margen de la historia que significó el leninismo (=stalinismo), su propio traspié. Lo que hay que entender aquí es que, codificada la realidad por el pensamiento (ese proyecto del "irracionalismo" nietzscheano), éste no tendrá otra posibilidad que codificarse a sí mismo. Porque se verá obligado a repetirse, a repensarse, cayendo, como en el caso de Nietzsche, en sus propias contradicciones y en las paradojas que lo caracterizan. Por eso, al Nietzsche dedicarse a ficcionalizar la historia entre "buenos" y "malos", no le quedaba otra posibilidad que la de dedicarse a buscar modelos míticos (apolo-Dyonisio; César-Napoleón) que le permitieran explicar su propia sociedad. La realidad, parodiemos a Baudrillard, se le ha "pervertido".

Este pensamiento de Nietzsche tendrá, entonces, dos movimientos que lo caractericen: primero, un manejo de los mitos griegos para explicar la historia, El nacimiento de la tragedia; y segundo, un manejo no menos mítico de la historia para explicar a éstos. Este movimiento de la historia como mitos y los mitos como la historia misma es fundamental para entender a Nietzsche (11). Éste le dará un carácter histórico a los mitos, por un lado, y, por otro, convertirá a los personajes históricos (Sócrates, Platón, Jesús, Julio César, Napoleón, etc.) en "mitos" de esa historia que él intentaba plasmar. Lo nefasto de este segundo movimiento en Nietzsche es que la "poetización" del presente no es tan poderosa como la que establece del pasado. Como veremos luego, el presente nietzscheano, fiel a la tradición de esta actitud, de este hábito, queda prácticamente abandonado. Nietzsche, sin lo político, está aplastado románticamente por lo lírico. Esto lo expresa acertadamente Jaime Gil de Biedma cuando, en El pie de la letra, dice:

*"... pues lo habitual en poesía lírica es la temporalización hacia lo pretérito.
...)(d).*

Casi nos veríamos forzados a decir lo siguiente: la metáfora que Nietzsche establece contra el pasado "no retorna". El pensamiento, entonces, al no estar en manos de un poeta politizado en el más profundo sentido de la palabra (piénsese a Nietzsche como el intento más exitoso del filósofo poeta), corre el riesgo de ficcionalizarse a sí mismo: el Superhombre como mito de una política sin presente; el Superhombre como el presente de un filósofo sin casta; a la deriva. Porque la aristocracia estéril no podía identificarse con la aristocracia ni con el irracionalismo de Nietzsche. Este argumenta en Voluntad de poder lo siguiente:

"El filósofo nuevo puede surgir solamente aliado a una casta dominante. . ." (e)

Según Nietzsche, he aquí su gran caída, los nuevos filósofos no pueden surgir ligados a la rebelión. El filósofo está ligado a los señores de la "casta" del poder. Pero lo curioso de esto es que esta afirmación nietzschiana es fedrista:

". . .que el que tiene inteligencia no debe preocuparse en complacer. . .a compañeros de esclavitud, sino a buenos señores. . ." (f).

La conclusión que se desprende de esa relación "Nietzsche-Platón" es ésta: el filósofo revolucionario es un "resentido"; es un imposible. El filósofo revolucionario no es posible. Pero lo que resulta interesante señalar es que este filósofo que se une a los "señores", a pesar de su "realismo-cínico", termina por ser político. Este determinismo de Nietzsche lo extravió y le cerró toda posibilidad con su propio presente y con el futuro próximo. Si los filósofos europeos (Deleuze, Derrida, Foucault, etc.) lo han utilizado, ha sido precisamente de espaldas a esa paradoja política de Nietzsche. La empatía de una crisis prolongada (del nihilismo al postmodernismo--del olvido del ser a la ontología del ocaso--) no les ha permitido asumir a Nietzsche políticamente.

A pesar de esto, los mitos van y vienen; se actualizan y envejecen. Pero hablar de mitos es ya hablar de la realidad poética que se relaciona alegórica o metonímicamente con la realidad misma. Las analogías quedan políticamente abiertas para nuevos juicios y para nuevas imágenes. La fijación del texto se deshace a pesar del intento académico de la "casta". El poeta, por este mismo proceso de la cultura, se convierte, entonces, en el-"mitólogo"-político-de-la-realidad. La gran poesía acontece cuando el poeta crea el mito político que lo contemporáneo necesita para verse. Sin este mito (sin este poema, sin esta novela) lo contemporáneo es ciego. Sin esta imagen hermosa o desgarrante de la realidad, no hay concepto-verdadero de lo real.

En el Zarathustra, donde acontecen por primera vez casi todos los mitos nietzscheanos, Nietzsche intenta esta "politización". Poéticamente el Zarathustra recoge toda esa temática que enriquecería a la "nueva" filosofía europea: el Superhombre, el eterno retorno (12), el nihilismo, la muerte de Dios, etc.

Nietzsche, habiendo cerrado todas sus posibilidades hacia el futuro (la "democracia", el socialismo--¿el fascismo de "ser para la muerte" en la celebración inconsciente de los hornos de la ontología?--), intenta clavar la banderilla del Superhombre a la modernidad misma. Pero, entonces ¿dónde empieza la modernidad? ¿Somos modernos desde la Ilustración, o más específicamente desde la Revolución Francesa? ¿Somos modernos desde los escritos de Rousseau, desde la duda carteciana, o desde el Renacimiento mismo? ¿El Renacimiento comenzó por develar nuestra modernidad, o la modernidad comenzó por develarle a Nietzsche el nihilismo como el malestar de Occidente?

El nihilismo será, pues, el espacio mismo en donde la historia moderna cambiará de posición. Donde la enajenación y la enemistad del hombre por el hombre se hacen manifiestas. He aquí la dicha en que el hombre asume sobre sus hombros la responsabilidad de estar en el abismo, de hacer el mundo y de otorgarle sentido. Pero esta "dicha" de la nada es también una tragedia. El nihilismo es el momento mismo de la-dicha-trágica. Pero el "todo está permitido" de Dostoyevski yace delante de nosotros con una violencia inusitada. No es la anarquía de esta expresión lo que verdaderamente nos amenaza como práctica real, sino el no poder asumir poderosamente, desde la nada que el nihilismo descubre, esa libertad que somos. Esta nada de la

libertá nos puede matar. Obsesionado con esta nadidad, M. Blanchot comenta desde *El diálogo inconcluso*:

"El conocimiento es fundamentalmente peligroso. De este peligro Nietzsche dio la fórmula más abrupta: ¡Experimentamos con la verdad! ¡Tal vez la humanidad muera por ésto! ¡Pues bien, que así sea! (g).

Nietzsche no sólo está hablando de la ciencia, sino que se está poniendo de lado de lo desastroso de ésta. El viejo prejuicio filosófico (la filosofía como ciencia, la filosofía como lenguaje científico, o la filosofía subordinada a la ciencia) continúa. Pero lo que Nietzsche no vio es que su propia afirmación lo convertía en el nihilismo mismo: la posibilidad del genocidio y del exterminio. La verdad como mito del conocimiento, este movimiento del bumerán de Nietzsche, se torna tan peligrosa aquí como el silencio filosófico contra la verdad política de lo real. Lo que Nietzsche vio, esto es lo terrible, o quizás ésto sea lo delinciente, es que la afirmación de su autonihilización es el pensamiento, es esa práctica ante el devenir mismo, que celebra como posible la destrucción del mundo en nombre de la ciencia. El nihilismo ha terminado por convertirse, entonces, en la justificación de cualquier matanza por parte de la ciencia del Estado. La técnica, como mito de la ciencia, será (es) la propuesta "callada" del nihilismo. Ese grito de Nietzsche es el tropiezo del Superhombre con su propio proyecto. Cuando Nietzsche quiere la nada, cuando Nietzsche dice que "sea" la posibilidad misma del genocidio, es el preciso momento donde la voluntad de poder se estrella contra el querer mismo. Este choque es la presencia del pasado. Según la interpretación que hace Blanchot de Nietzsche, el resentimiento nace de estrellamiento contra el pasado. Blanchot comenta:

". . .allí donde el querer se hace liberador, tropieza con el pasado. . .Esto es lo que transforma todo sentimiento en resentimiento. . .". (h).

Y más adelante comenta:

"La transvalorización no nos da una nueva escala de valores a partir de la negación de todo valor absoluto, sino que nos hace llegar a un orden al que cesa de aplicarse la noción de valor." (i).

Si esto es la transvalorización, ésta es, entonces, un suicidio que precede el acto genocida de la ciencia (=técnica). Lo que todos sabemos es que el hombre no puede vivir sin valores porque sencillamente se inmoviliza. Se hunde en el mismo pantano de la muerte de Dios. El hombre no puede vivir sin valorizarse, sin desembocar al valor de las cosas que él les otorga a menos que no esté dispuesto a posmodernizarse, a convertirse en la nada. La posmodernidad se devela, entonces, como el vacío democrático de ser. Este pensamiento, esta fe ciega en la ciencia sometida al Estado, esta celebración de la muerte, este "ser" de Nietzsche, arroja al hombre no sólo a su-ser-nada (ese movimiento que la-democracia-irreal instituye para sí), sino a su propia inutilidad: la voluntad de poder como fracaso. El nihilismo es el no-proyecto del hombre-"libre". Pero esta tragedia-existencial-política está planteada y Blanchot ya la ha visto. Este comenta:

". . .el hombre se cree definitivo. . .tiene un poder que lo supera sin que él intente superarse a sí mismo dentro de este poder." (j)..

El hombre del nihilismo no posee el poder necesario de superarse a sí mismo. La capacidad de abismarse que Nietzsche proclama (Siempre estoy en un abismo) no puede democratizarse. Este es el proyecto particular del poeta y del filósofo como excepción, como rareza y como

exuberancia. Cuando el nihilismo intenta democratizarse, o hacerse neoliberalismo, instaura el desastre moral (la muerte de Dios), económico (la globalización) e intelectual (la posmodernidad).

Obsesionado Nietzsche, por otro lado, con el axioma cristianismo=socialismo dirá en Humano, demasiado humano lo siguiente:

". . . la democracia moderna es la forma histórica de la decadencia del Estado."
(k)

Su "aristocratismo" develará su sombra política. Pero no era la decadencia del Estado lo que la democracia europea mostraba, sino la crisis espiritual de una civilización que ha comenzado a traicionarnos. La democracia era (es) el nihilismo de ese capitalismo que ha hipotecado "nuestra" propia civilización.

Por ésto, no estamos criticando el que Nietzsche intentara esa poetización del Zarathustra, sino lo que criticamos en ella es ese movimiento político que la misma poetización oculta como reacción y como apoliticismo. La belleza nietzscheana como la desorientación de una política a la deriva. Quizás por ésto mismo, la crítica de Nietzsche a la democracia sea "socrática". Esta, siendo una posibilidad "factible" en Sócrates (13), es una necesidad elitista o metafórica en Nietzsche. Nietzsche quiere "hegeleanamente" que la aristocracia sea también aristocracia del espíritu. De aquí en adelante, esta metáfora se ha de convertir en el cliché de la élite "democrática"; o de la élite oligárquica disfrazada nihilistamente de democracia.

La "estética" de Nietzsche busca ocultar en su "objetividad" lo tenebroso de la nada misma. Esta es la función que Nietzsche conservadoramente le asigna al arte: el encubrimiento del vértigo de la nada. El movimiento de la poesía en Zarathustra, en *La genealogía de la moral* y en *Voluntad de poder* delata a Nietzsche como el-super-ideólogo-moral de ese poder que odiaba en el Estado, pero que amaba para sí mismo. Lo que Nietzsche no logra entender, discúlpenme lo nietzschiano, es que ese poder que él reclama para sí como "aristocrático" (como "psicológico", o como "inmoralista", etc.) es el poder estatal que nihiliza en su propia individualidad y en su propio discurso (14). El intento de Nietzsche, entonces, de unir mito clásico y realidad poética (para explicar a Grecia), es a todas luces un éxito. Al Nietzsche *publicar El origen de la tragedia* desfuncionalizará a toda la filología de su tiempo.

La poetización de Nietzsche, apolo y Dionisio, desconcertará totalmente a la ciencia del positivismo académico de su mito científico. Pero será esta segunda figura mítica, Dionisio, quien se torne paradójico y quien se estrelle contra la codificación de los "resentidos".

---¿Por qué?--se preguntará el lector.

Por la sencilla razón de que Dionisio es el dios de los oprimidos. En la máscara de Dionisio se le escapaba a Nietzsche el sentido mismo de su contradicción. La ciencia como mito científico de la burguesía "aristocrática" entraba en crisis consigo misma desde los postulados nihilistas de Nietzsche. La oposición apolo-Dionisio de su primer libro no va a resolver esta oposición. El lector no debe olvidar que apolo es el dios del Estado. Nietzsche míticamente está de parte de Dionisio (de los oprimidos), pero conceptualmente está de parte de apolo (del Estado). La contradicción capitalista, como hubiera dicho Marx, terminaba por acontecer como conflicto en las imágenes poéticas. Nietzsche como crítico alucinante y como "representante"-ambiguo corría el riesgo político de nulificarse a sí mismo.

La realidad alemana estaba tachada por el imperialismo-nacional alemán y amenazaba por eclipsarlo. No había "ser-ahí" que lo sostuviera espiritualmente contra la nación que lo antagonizaba. El yo-social se le ficcionizaba en su desprecio a lo alemán. El joven Nietzsche, nacionalista, se oponía al Nietzsche maduro. El joven Nietzsche juega a ser político, pero el Nietzsche adulto negará esta experiencia lúdica (con el ser, con la nación). El sin-sentido, ese desierto nietzscheano, crecía ¿Dónde refugiarse entonces? En el arte mismo. Nietzsche se hallaba, "equivocado" o no, en lo sublime mismo.

No vamos a hacer aquí una historia de lo sublime, pero éste, aunque sea brevemente, nos concierne. Sublimis, como adjetivo latino, nos develará una gama de significados que nos interesan y que son apropiados para este trabajo. Sublime quiere decir literalmente lo siguiente: "que va de abajo a arriba" (la vida de Nietzsche); que se está "situado en lo alto" (Zaratustra); que "arrebata" al que lo experimenta (el eterno retorno); que se estrella contra lo "grandioso" como ambigüedad (el Superhombre); o que lo lanza "al cielo mismo" (la locura como "trascendencia") sin que el filósofo, el poeta o el loco puedan hacer muy poca cosa. Lo sublime, "obviamente", tiene dos lados políticos; el primero, como la casa del ser de Nietzsche; y el segundo, como Jano. Posee un lado siniestro (=terribilis--los "resentidos", el aristocratism, el nihilismo, Napoleón, etc.--) y posee otro lado seductor (=formidabilis--excesivo, magnífico, portentoso, pasmoso, tremendo, etc.: lo sublime como ejercicio de pensar). He aquí que nos hallamos en la circularidad en donde lo sublime se agrieta. Sin esa grieta de lo circular el mundo no sería posible.

Lo sublime es el ser del mundo, su fuga misma, que no puede ser enmarcada. Marcada por lo sublime, será la vida misma del "Desdichado" la que se dedique a esta irrepresentación. La vida del filósofo roto rompe la enmarcación.

Después de la marca lo sublime continuará relampagueando sobre su propia "huella". Porque la memoria de lo sublime es fatal. Quizás por ésto, por este lado del más acá, como frontera de "Dios", o del devenir soberbio del ser, el amor (Eros) sea la defensa misma contra lo sublime. El amor como defensa de la gracia de "Dios", o como defensa de la "ficción" del ser. El amor nos protege de la nada contemporánea y democrática que el nihilismo exhibe como postmodernidad. Pero en Nietzsche el amor (Lou Salomé) estaba roto. El amor era llenado con el "amor" (anti-Eros) de alguna prostituta ocasional (como encarnación de la "muerte de Dios"). La ausencia del amor como nihilismo del cuerpo. La sublimación, el terror a los "resentidos" (el odio orteguiano al hombre masa) no podía colmar ni inmovilizar esa ambigüedad conceptual del Superhombre como agonía de Nietzsche. El Superhombre quedaba abierto. Era Nietzsche abierto, desgarrado por lo sublime y por lo político, como héroe de sus paradojas. Era Nietzsche como héroe de una soledad "derrotada" por la locura misma. Porque lo sublime "derrota". Lo sublime, como experiencia radical de ser, te expulsa. Pero usemos aquí un verbo más gráfico: lo escupe. Lo sublime nos escupe de "Dios" para que lo-"Dios" no nos mate. Este-ser-lo-sublime-es-lo-que-resulta-inrepresentable. Pero tarde o temprano esta derrota se da, pero no se da unilateralmente. Porque el tiempo recorrido de la "visión" a la palabra, es el tiempo de toda una vida ¿Cómo se relaciona esta sublimidad con el traspíe de los "resentidos" en la filosofía de Nietzsche?

Sencillamente, como el espejismo político del Sublimado (o del Sublimador). El Sumado se equivoca con la "numerología" del mundo. El intento de atar, de fijar el filósofo a la "casta"-de-los-aristócratas contradice el sentido mismo del disparo de lo sublime. Esta contradicción es la lucha desesperante de Nietzsche con la figura de Jesús y con la figura de Cristo. El que escribía (Nietzsche) batalla con el sentido de los que no escribían (Sócrates-Jesús). Lo sublime te dispara, entonces, o hacia el pensamiento-imagen de la filosofía, o hacia la imagen-pensamiento de la

poesía. En este pensamiento "político" de Nietzsche, la lucha del científico y el poeta a través del filósofo, se ubican las "visiones" de Nietzsche.

Pero en donde esta ensoñación "fracasa" es en su incapacidad de dar una contestación "poética" al presente. Zarathustra-personaje-de-Nietzsche, o Nietzsche-como-alterego-de-Zarathustra no están presentes en la realidad.

Porque esta realidad que ellos han "realizado" se les ha elitizado y abandonado. Esto es lo trágico de la modernidad: la fama es el olvido de los "resentidos". Esto es así, porque la democracia ha bloqueado el camino al elitismo. Entre ambos falta el puente político de la realidad misma. Uno de los lados de Jano es máscara El otro lado, el Superhombre, es ambiguo; poética, filosófica y políticamente ambiguo. Obviamente, no hay forma de significarlo. Su riqueza es su pobreza El Superhombre está abierto a las interpretaciones y cada pensador original, cada pensador desgarrado, o escupido de "Dios", o contra "Dios", lo interpretará como le "venga en gana"; o lo interpretará desde el "modo" político de sus circunstancias cruciales.

La realidad, como veremos más adelante, terminará por desbordar el mito romántico del Superhombre.

Criticador del socialismo y la "democracia", enemistado con el cristianismo y con las tendencias del futuro(?), separado de los trabajadores, anti-marxista sin saberlo, el Superhombre se convertirá en una metáfora de los solitarios.

La *philia*, esa crítica socrática a la atenas de la oscuridad imperial, está rota. El sentido de lo social colectivo, de lo político mismo, se ha perdido.

Sócrates y Nietzsche lo saben, pero cada cual lo asumirá de forma diferente. Sócrates-Platón la emprenderán contra los sofistas, contra los poetas, contra la apariencia y Nietzsche la emprenderá contra los "resentidos" (contra el cristianismo, contra el socialismo--contra Sócrates mismo--). Los simios de ambos se miran irónicamente, suspendidos en el tiempo, desde el nihilismo-crisis de la postmodernidad. ambos lo presintieron: el derecho a la palabra política había perdido su encanto (15). Cuando Sócrates la asume se torna excéntrico, extraño. El más feo de los hombres seduce. El Superhombre-Nietzsche, de una forma parecida a la de Sócrates, se convertirá en la imagen idílica que esa gama de poetas y escritores utilizarán, pero sin que el autor de *La genealogía de la moral* pueda escapar al ámbito estético de lo burgués. La crisis intermitente del capitalismo, o la ontología del ocaso del posmodernismo, no les provee opciones. El ser se les torna máscara. Y no pueden valorizar a éste como máscara, ni a la máscara como ser. El que el yo esté roto, o sea una ilusión, los nihiliza aun así, y a pesar de la confusión prismática de la democracia, el Superhombre es también, hay espacio hermenéutico para ello, la consigna con la cual los creadores (= los sentidores--los que otorgan el sentido políticamente--) se enfrenten al nihilismo de la sociedad "democrática". Pero estos "creadores" deben ser reaccionarios. La ambigüedad del Superhombre es aplastante. Este será la Máscara prestigiosa de los discursos neosofistas que genera la sociedad capitalista El Superhombre es la idealidad del nihilismo consigo mismo.

La poesía podrá hundirse en la más oscura soledad, en el más oscuro pasado, o en el más siniestro pesimismo, pero una vez más la poesía, sin abandonar el canto, se propondrá como el pensamiento del poeta-filósofo. Esto es así, ésto parece ser así, porque el mito que este pensar arrastra (un pensar que ontologiza sobre sí) tiene que cargarse no sólo de un futuro próximo, sino también de este "presente" que nos amenaza con sucumbir. Pensar poética o míticamente el

presente implica preparar y concebir el mito-político que la época necesita como revolución. Pensar poéticamente es pensar la libertad misma como política del ser.

Pero nosotros que leemos a Nietzsche desde otra urgencia de ser, desde la urgencia misma de ser puertorriqueño exilado en una sociedad racista, Estados Unidos, o desde una sociedad colonizada, Latinoamérica, le reprochamos a Nietzsche su incapacidad de retorno y su incapacidad de romper políticamente con el limbo político de su filosofía que representa para nosotros el "resentimiento". Nietzsche ni pudo regresar de la Grecia ideal, ni pudo regresar tampoco del Zarathustra-ideal.(16) Pero esta "incapacidad" suya no es total, porque acontece bajo la figura misma del Superhombre. El Superhombre es el salto kierkegaardiano de Nietzsche entre la razón y la irracionalidad; entre el nihilismo "positivo" y el nihilismo "negativo"; entre Dionisio y Cristo. Esta es la metáfora que Nietzsche construye para un poder que no se ha de reconocer en ella. El filósofo de la "casta" escribe para unos "señores" que no se reconocerán en él. Sólo los filósofos lo harán y lo harán "arbitrariamente". El hambre de discípulos que Zarathustra arrastra se parece al hambre que Nietzsche siente ante la sociedad moderna y ante la soledad que lo rodea (17).

Pero el Superhombre también es oscuramente Napoleón, porque Alemania desde Bismarck era el deseo mismo de la identificación napoleónica Nietzsche y Bismarck coincidían en la misma figura imperial. Bismarck soñaba con unificar Alemania; Nietzsche con sostener el status quo. Nietzsche no podía entender que Marx-Engels quisieran la libertad para los "esclavos". Ataca a Wagner por no ser ya un revolucionario, por ser todavía discípulo de Schopenhauer, y rabia de indignación ante la "ontología" marxista. ¿Por qué Nietzsche no opuso a Bismarck la figura voluntariosa de Beethoven? ¿Por qué no fue Beethoven el Superhombre nietzscheano de la música europea? Porque el conflicto ideológico, por lo menos a nivel de las figuras míticas, no estaba resuelto. Nietzsche quería a nivel conceptual el status quo y a nivel emocional quería a Dionisio y al crucificado. Tendría que ser la locura la que resolviera esta contradicción. Pero la contestación política y filosófica de Nietzsche es clara:

"Los hombres superiores César, Napoleón. . .". (l)

El Superhombre era, querrámoslo o no, ese hombre clasista que Nietzsche soñaba para la modernidad, sin la capacidad de reconciliarse con ese Cristo que la locura, como dijéramos, terminaría por develarnos. Ese Cristo, que lo esquizo nos develaría como el deseo de Nietzsche, estaba demasiado arraigado para renunciar al conflicto. Nietzsche agoniza, cruza el rubicón de su locura sifilítica entre el Crucificado y Dionisio. La identificación de Nietzsche con Napoleón, por otro lado, no le permitirá aceptar la fuerza "reactiva" y enajenante de la religión como instrumento político tradicional.

"Sin la ayuda de los sacerdotes ningún poder, incluso hoy, puede llegar a ser "legítimo": así lo comprendió Napoleón. Por tanto, gobierno absoluto tutelar y mantenimiento vigilante de la religión van necesariamente de la mano." (m)

En esa soledad del poder, en esa "muerte de Dios" (18) que el poder genera (en ese coqueteo del Estado con la religión--en esa ausencia de la justicia democrática que Nietzsche también padeció--) es que debemos enmarcar el mito del eterno retorno de lo mismo. Inmovilizado lo social en el término nietzscheano del "resentimiento", inmovilizada la realidad misma en la simpatía del filósofo con lo eleático, el eterno retorno será el movimiento de lo inmóvil en donde el poder realizará su voluntad de-no-decir-nada.

Según Lyotard, entonces, lo postmoderno es lo moderno en estado constante. Pero si este estado es "constante", "permanente", termina por inmovilizarse a sí mismo y se torna crisis. Esta "infinitud" de lo postmoderno se parecerá, entonces, a esa crisis del capitalismo que no se resuelve. Una crisis que se hace cínica y pesimista: lo "constante"-inmóvil como la crisis misma de lo cínico.

Es absurdo, entonces, intentar celebrar el devenir del mundo, su libertad misma, y tratar de codificar la dialéctica de lo social en las categorías del pensamiento conservador. Nietzsche, como filósofo que sueña "platónicamente" el poder, está abandonado por el poder mismo. Para entender a Nietzsche es menester pensar a Platón vendido como esclavo por Dionisio (19). El poder, he aquí la tragedia de estos filósofos, no los entendió. O más oscuramente aún: no le convenía al poder entenderlos. Su "oscuridad" le era menester. Lo irónico de esta semejanza, de este amor odio de Nietzsche por Platón, es que aquél terminó afirmando lo mismo que el filósofo-poeta de La república

afirmara Nietzsche en Voluntad de poder comenta:

"El filósofo debe convertirse para nosotros en un legislador." (n)

Nietzsche como filósofo era lo que no conviene. Habiendo creado la política del "resentimiento", la burguesía lo sentía como anatema Nietzsche anunciaba una revolución moral, el desenmascaramiento del cristianismo, que Alemania (o Europa) no podía aceptar. Nietzsche, he aquí la gran angustia de éste, era mirado burguesamente como "resentido". Nunca se lo planteó de esta manera, pero la censura que pesaba sobre él da testimonio de esta ironía Nietzsche era el Zarathustra que anunciaba la "muerte de dios" de la Alemania del Canciller de Hierro. La transvalorización de todos los valores lo convertía en un "envidioso". Nietzsche platónicamente soñaba con gobernar. Nietzsche, a pesar de su simpatía con el poder, con la oligarquía, se queda solo.

Bosqueja en Voluntad de poder el siguiente pensamiento:

"Creación de una oligarquía sobre los pueblos. . .". (o)

Habiendo escrito para el poder, era abortado por el poder mismo. El error de Nietzsche fue no haber sabido despreciar, sin conflicto, el poder que lo despreciaba. Su coqueteo lo hundió en la más nefasta soledad. La soledad de Nietzsche era aplastante. Este abandono que el poder realiza en "su" filósofo, obliga a Nietzsche a concebir el ser como ficción. La ficción con que Nietzsche clasifica el concepto del ser es la objetivación de su propia situación social. Esto es así, porque ya no habrá coro que interprete el ser, ya que Nietzsche, al romper con Wagner, con razón o sin ella, ha destruido la única posibilidad que le quedaba musicalmente. Nietzsche, abandonado por el poder, se siente ficcionado y ficcionaliza. Desde *Crepúsculo de los ídolos* comenta:

". . . Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía"
(p)

El ser vacío del imperialismo alemán lo contamina Nietzsche queda vacío: el Superhombre se convierte en el principio motor no sólo de la ontología del ocaso de Vattimo, sino también en la angustia de nada de Heidegger.

Podríamos resumir lo dicho hasta aquí de la siguiente manera: cuando Nietzsche generaliza, cuando dice los "hombres que buscan transformar la realidad son resentidos", nos hallamos sorprendidos y violentados por la excepción misma. Porque lo que estas generalizaciones olvidan es que la realidad es irónica. Los hombres, sobre todo el poeta, el filósofo y el héroe, son ingeneralizables. Las excepciones, la vida misma de ese hombre o de esa mujer que no se amolda, que no cumple la definición, ni se doblega ante la "ley" ni ante la "regla", nos resulta inagotable. Pero es que la excepcionalidad nos arroja a lo desagradable de no serla. La excepcionalidad no es copiable. El Superhombre, aun como "vacío", no es copiable. El Superhombre se enriquece de su propio vacío de ser. Este le permite a la metáfora, el Superhombre, rehacerse. Lo original persiste a pesar del desaliento democrático de la postmodernidad. La excepcionalidad, aunque sea la de un príncipe-paria o la de un "paria"-príncipe, nos escandaliza. El pensamiento que fluía hacia la generalización evita furiosamente esa excepcionalidad que la desmiente.(20)

Esta, aunque no esté en el presente, avanza irónicamente desde el futuro

próximo, desde la eternidad relativa del tiempo.

Equis (21) desmiente en A lo que A vive y lo que A dice, porque la libertad de Equis, el desconocimiento que se posee de Equis, la ignorancia que se hace "ente" en Equis, la riqueza de la vida de éste, se vuelca contra el concepto que intenta reducirlo a "resentido", a creatura de Dionisio. El resentimiento, como concepto que baja del poder, se quiebra. Lo que A dice sobre Equis filosófica y políticamente no tiene otro propósito que inmovilizarlo. A busca codificar a Equis, porque no lo conoce. Intenta codificarlo a través del lenguaje para que Equis no pueda descubrirse como la diferencia que es. Si Equis piensa políticamente contra el pensamiento establecido, descubrirá filosóficamente la diferencia; si piensa filosóficamente contra el poder descubrirá la política que lo ha resentido. Si Equis no descubre su lenguaje (el español) políticamente como ser suyo, si no adquiere la capacidad de filosofar hacia sí mismo, si no se estetiza en lo más sublime de su imaginación política y contra el vacío y la maldad de A, como amo-democrático, jamás será libre. Equis mira el dolor de su alma y contempla la angustia de su cuerpo (22) y sabe que A ha mentido en la "belleza" de su discurso sofista para mantener ese status quo donde él es la apariencia de ser. La "belleza" del discurso de A tiene el propósito de deshumanizarlo.

La envidia, de haber alguna, se desprende del poder mismo. El poder "envidia" a los pensadores. El poder no soporta las excepciones y por eso se proyecta su imagen malignamente en los otros. El nombre de la bestia que el poder proyecta es "Resentido", porque quien está verdaderamente resentido es el poder. Deformado eruditamente a través de la educación que ha recibido, A busca deformar al otro. Equis es el otro. La indignidad es total. A, al no poder desenfundar su cuchillo y matar a Equis, enloquece. Desde la cárcel Equis, como sospechoso, es libre. Por primera vez en la historia de la filosofía, sabe quien es. Equis se ha encontrado consigo mismo; su homogeneidad es política. Narciso no yace ahora ahogado en las aguas oscuras del estanque europeo. Narciso es el otro que es consigo mismo, pero en esta ocasión como Eros. Narciso se mira a sí mismo en los otros que él es, pero en esta ocasión se mira como Próximo; se mira próximamente. La filosofía vibra nuevamente en las palabras inauditas e inéditas donde alguien escribe y donde alguien piensa. Porque lo que tenemos que entender es que ni escribe el lenguaje, ni piensa lo neutro. En el mito (Ulises-cíclope (23)) la relación alguien-Nadie-héroe es obvia. El héroe se "nadietiza" porque le conviene, le es preciso esconder su-"alguien". Si no lo hiciera perecería. En la filosofía lo "neutro" del pensamiento, lo "neutro" de éste Nadie piensa (24), tiene la misma función irónica y poética que el narrador (o el alterego) establece en la

distancia ulisaíca de la ficción. Olvidar ésto no sólo es olvidar lo lúdico del pensamiento, el amor fatal, de una vida que se ha apostado a sí misma como posible y como cierta, sino olvidar lo político de la literatura y lo político de la filosofía misma.

La solidaridad se establece entonces, porque lo inédito se ha abierto. El mundo ha amanecido de nuevo. El ser (se) da.

Notas

- (1) No hay que olvidar que Nietzsche sabía que la Revolución de 1848 había causado un gran trauma emocional a la figura de su padre.
- (2) Pensar en César y no pensar en Calígula, en Nerón o en Agabalus, es no entender o mal interpretar cínicamente el "mundo de los señores".
- (3) "Siervos, obedeced en todo a vuestros amos terrenales...". Colosenses 3:22.
- (4) Este movimiento ocurre lo mismo en la subjetividad del soy que en la objetividad del universo. Lo que soy se me va develando como sorpresa. Lo que soy siempre es un encuentro con mi propio acontecer. Lo que hago es el verdadero rostro de Narciso. Pero no ya el Narciso del egoísmo, sino el Narciso de la solidaridad y de la empatía. Sin este amor propio que es Narciso no hay amor de la otredad. El egoísta es el que se laberintiza en su propia estrechez. (Véase mi ensayo "Jorge Guillén O: El esplendor de Narciso".)
- (5) La postmodernidad como ideología de la democracia decadente.
- (6) Hoy sabemos que el bipartidismo y el unipartidismo son igualmente nocivos. Ambos son despóticos. En el primero el despotismo se ejerce hipócrita, democráticamente, y en el segundo abiertamente.
- (7) La "muerte del autor" es una metáfora de la libertad misma del lector. Así también como la "muerte de Dios", entre otras cosas, es una simple metáfora de la libertad misma del filósofo. ¡No podemos salir del ser! La moda del metalenguaje, como "prestigio" de la postmodernidad, no puede salir de la realidad del lenguaje.
- (8) El estanque de Narciso sería la nación; su rostro sería el rostro colectivo.
- (9) La gente tienen que ser sacrificadas a la élite.
- (10) Véase mi ensayo "Carta a la vidente" en Los ciudadanos de la morgue (1997).
- (11) Nietzsche, de tanto combatir con Platón, terminó por imitarlo.
- (12) Nietzsche "plagia", como amor fatal, el eterno retorno a los estoicos.
- (13) Ponemos "factible" entre comillas, porque el retorno a la aristocracia, por parte de Sócrates, era la parte del simio que Nietzsche no vio.
- (14) Sé que aquí muchos podrán argumentar la escisión de los dos nihilismos, pero éstos no harán otra cosa que confirmar lo que estoy diciendo. El pesimismo y el optimismo del romanticismo son los dos rostros de ese Jano nihilista O lo que vemos actualmente: un "posmodernismo reaccionario" y un "posmodernismo conservador". ¿Es que no hay un posmodernismo revolucionario? Si lo que se busca es poner bajo este "ismo" toda la historia del arte del siglo veinte, no hay más remedio que decir que lo hubo. Pero si ubicamos bajo este enorme letrero lo que la academia ha hecho de él, entonces, no lo hay.
- (15) Véase mi ensayo 'Fedro O: El derecho a la palabra política'.
- (16) A Nietzsche le aconteció precisamente lo que le sucedió a Hegel: era imposible desde su época ver la realidad, la posibilidad y la pateticidad de ser de la Latinoamérica de hoy.
- (17) La segunda ola de la Revolución Industrial (1880-1890) es el rostro material de ese "eterno retorno" de lo mismo. La postmodernidad como "más de lo mismo" de la decadencia capitalista ante esta realidad patética del círculo democrático, la originalidad resiste. Borges, Lyotard y los pesimistas parecen equivocarse. La realidad (del ser) sigue siendo infinita. La sombra nefasta del "resentimiento" no nos ha cubierto en la vulgaridad del "hombre masa".

(18) Esta muerte como anuncio de la "muerte del arte", como "muerte del hombre", como "fin de la historia" es el fracaso mismo de Occidente bajo el epíteto de la postmodernidad. Occidente se irá defuncionando de muerte en muerte, como si este fuera el "trabajo" cultural de la filosofía: enterrar a Occidente. ¿No se parece este trabajo de los nihilistas al trabajo que realizaron los sofistas con atenas? La democracia se ha autocondenado retóricamente. La palabra yace vacía en la mejor de sus posibilidades. La democracia hegemónica, representada por Estados Unidos, es el meollo de su propia violencia imperial y axiológica.

(19) Recuérdese la Carta VII.

(20) Esto es lo insólito: la excepcionalidad de Nietzsche paranoia y desvirtua un movimiento social y político, los "resentidos", que le es inherente al mundo. Si el mundo, si la historia misma, abandonara a los "resentidos", si logrará domesticar democráticamente a los rebeldes, se abandonaría a sí mismo. Esto por demás es un imposible. La movilidad nos ciñe heráclitamente.

(21) Este Equis de aquí no es el Equis de Los ciudadanos de la morgue (1997).

(22) Yo-soy-el-cuerpo que se obsesiona con el pensar para serse y para hacerse. Esto es en última instancia lo biográfico mismo: serse. El cuerpo-mente piensa ese laberinto-Minotauro para recobrar el "tiempo perdido" que llamamos amorosamente "alma". Lo psicossomático escapa a la consciencia, porque ésta yace siempre como proyecto de algo. Porque la subjetividad resulta tan profunda como ese espacio curvo expandido en el tiempo relativo. Así como el "alma" es lo oscuramente del cuerpo, así el ser es lo oscuramente del universo. La relación espacio-tiempo de la objetividad se parece a la relación cuerpo-mente de la subjetividad. ¿Quién empuja a quién? ¿Dónde se traza la línea entre la necesidad de pensar y la libertad de pensar? ¿Por qué el deseo de escribir no es suficiente? No lo sabemos. Pero sin que lo sepamos la "inspiración", entonces, aparece en la imaginación política del cuerpo-mente y escribimos como si estuviéramos bajo el poder de la-musa-"yo" y de la musa-no-yo; de la musa extraña La "musa"-huésped es la grieta que se abre al misterio de ser. No importa lo materializado que estemos, siempre, y mientras el hombre exista, estaremos alumbrados por este calroscuro. Eco, quizás Eros, emerge del estanque (como lo Otro). El soy se halla minotáuricamente en el laberinto colectivo de la nación.

(23) Polifemo.

(24) "¿Quién lo hizo?" "¡Nadie lo hizo!"

Notas Bibliográficas

- (a) F. Nietzsche: La genealogía de la moral; Alianza Editorial, España, 1975. Pág. 16.
- (d) F. Nietzsche: Crepúsculo de los dioses; Alianza Editorial, Madrid, 1980. Pág. 39.
- (c) Ibid; pág. 61.
- (d) Jaime Gil de Biedma: El pie de la letra, Crítica, España, 1994. Pág. 99.
- (e) F. Nietzsche: Voluntad de poder , Biblioteca EDAF, España, 1981. pág. 519.
- (f) Platón: Fedro; Editorial Gredos, España, 1986. Pág. 400.
- (g) M. Blanchot: El diálogo inconcluso, Monte Avila Editores, Venezuela, 1970. pág 246.
- (h) Ibid; pág. 249.
- (i) Ibid; pág. 250.
- (j) Ibid; pág. 247.
- (k) F. Nietzsche: Humano, demasiado humano, pág. 263.
- (l) Voluntad de poder; pág. 303.
- (m) Federico Nietzsche: Humano, demasiado humano; Biblioteca EDAF, España, 1995. pág. 261.
- (n) Voluntad de poder; Pag. 519.
- (o) Ibid; pág. 549.
- (p) Crepúsculo de los ídolos; pág. 46.