



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

**Lobos y ovejas (positivismo y razón crítica
en Nietzsche)**

EDUARDO SABROVSKY
Universidad Diego Portales
Chile

Lobos y ovejas (positivismo y razón crítica en Nietzsche)

EDUARDO SABROVSKY

Universidad Diego Portales

Chile

Eduardo Sabrovsky es Doctor en Filosofía de la Universidad de Valencia. Sus áreas preferentes de reflexión son filosofía y literatura, pensamiento contemporáneo, arte, técnica y política. Entre sus libros se cuentan *El desánimo: ensayo sobre la condición contemporánea*. (Oviedo: Editorial Nobel, 1996), *De lo extraordinario. Nominalismo y Modernidad* (Santiago: Ed. Cuarto Propio-UDP, 2001). Una traducción al francés de este libro será publicada próximamente por L'Harmattan.

Hay un lobo en mi entraña
Que pugna por nacer
Mi corazón de oveja, lerda criatura
Se desangra por él

Manuel Silva Acevedo. *Lobos y Ovejas*

En la obra de Nietzsche, es la tesis que quiero exponer, se imbrican tensamente la celebración del perspectivismo moderno y su crítica; la poiésis transvaloradora – mitopoética– de Zarathustra y el rigor crítico de la *Genealogía de la Moral* y otros textos. Lo que quiero decir tiene su analogía en Borges: éste, después de haber expuesto el carácter ficticio del tiempo (“Nueva refutación del tiempo”, *Otras Inquisiciones*), en una postdata (*And yet, and yet...*), que es a la vez una relectura, declara y deplora su inexorable realidad: “El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real, yo, desgraciadamente, soy Borges.”¹.

El primero de estos aspectos –aquello que Nietzsche en *La Gaya Ciencia* denomina su “perspectivismo”, y que asocia a la “interpretación afectiva”– se encuentra presente ya en un escrito temprano y tan decisivo como *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*², bajo la figura de un “impulso hacia la construcción de metáforas...impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante”, que Nietzsche asocia con el mito y el arte, y remonta hasta los griegos, a quienes califica de “pueblo míticamente excitado” y que, como tal disfrutaría de una “eterna vigilia”. En esta línea –en rigor, la de un nominalismo radical– Nietzsche pone de relieve la imposibilidad de fundamentar lógicamente la relación entre las palabras y las cosas. La contingencia radical, por tanto, de nuestro lenguaje, y el olvido (jovial, saludable olvido, hasta aquí) de las “cosas en sí mismas”: de aquello que constituiría, por así decirlo, la sombra de nuestras palabras, la sombra del mundo que edificamos mediante ellas, y que jovialmente debiéramos dejar atrás. Con el surgir del lenguaje,

afirma Nietzsche también, la naturaleza “ha tirado la llave”: si nos fuese posible mirar por el ojo de la cerradura (“funesta curiosidad”, dice), veríamos que soñamos sobre “el lomo de un tigre”. Notemos sin embargo –esto no es en absoluto trivial, volveremos sobre ello– que Nietzsche es quien, sin embargo, sí puede mirar: la funesta o memoriosa curiosidad³ es, primordialmente, la suya propia, lo cual pone una cierta nota discordante –fúnebre– en la jovialidad, la celebración con la cual, en principio, el perspectivista acoge y pretende apropiarse de los poderes productores de mundo, poéticos, del lenguaje.

La interrogante que planteo, primeramente, atañe al lugar de Nietzsche y el perspectivismo al interior de la filosofía del sujeto de la Modernidad⁴. Básicamente, sigo en esto a Heidegger, el sujeto es, primordialmente, *sub-jectum* (el *hypekoimenon* griego): fundamento⁵. Una vez rota la vieja alianza que garantizaba al ser humano un lugar en el orden trascendente del universo, el sujeto es quien debe (y quien recién puede) desplegarse como voluntad de orden, haciendo de sí mismo medida de todas las cosas.

Ahora bien, este sujeto fundante, fundamental, alcanza, afirmo, su consumación, su figura depurada, no en el mero sujeto cognoscente, cartesiano, sino más bien en el propio poeta creador de mundo mediante la palabra. El perspectivismo nietzscheano, en su origen, no parece ser más que una estrategia crítica desplegada contra las intuiciones necrosadas en conceptos metafísicos; mas, una vez que deviene principio, se torna él mismo en metafísica. En esta línea, la voluntad, en cuanto voluntad de ilusión, sería la verdad última del sujeto moderno. Y en efecto, como Nietzsche en ocasiones lo hace ver, el científico, la misma ciencia, no serían más que modalidades del poeta mítico, subordinadas entitativamente a él. Así, la causalidad, principio básico del orden que la ciencia lee o cree leer en el mundo, sería sólo “una hipótesis por medio de la cual hacemos el mundo accesible tanto a nuestros ojos como a nuestro cálculo”. Y además, “para que podamos calcular, primero tenemos que imaginar.”⁶. La diferencia entre el poeta y el científico se reduciría aquí sólo una cuestión de mayor o menor autoconciencia: desde esta plataforma, como Nietzsche en ocasiones lo sugiere, sería posible incluso hacer de Kant su precursor. Porque, ¿qué sería un texto como la *Crítica de la Razón Pura*, sino el magno mito moderno del mundo fenoménico, escrito desde el radical, pero a la vez gozoso extrañamiento de las cosas en sí mismas?

Se podría afirmar, incluso, que el gesto típico de la metafísica –la trasmutación de la historia efectiva (*wirkliche Historie*) en historia sagrada– es, *malgré lui*, repetido por Nietzsche. En efecto, la historia contada metafísicamente, como el mismo Nietzsche geneólogo nos lo enseña, es siempre la de un origen que sería plenitud, seguido de una caída –el presente, cuyas miserias quedan así racionalizadas, justificadas– y de una promesa de redención. Ahora bien: estas posiciones, en esta autoconsciente consumación de la metafísica de la Modernidad que se concentra en el perspectivismo, estarían ocupadas, respectivamente, por el pueblo míticamente excitado, cuya apología Nietzsche en ocasiones nos ofrece; por la cosificación, el olvido y la cristalización de las metáforas; finalmente, por la promesa de la artística reapropiación de las potencias poéticas del origen.

De paso, para advertir esta índole moderna de la perspectivista voluntad – voluntad de poder– nietzscheana, debiera bastar sólo con un dato de realidad. La cúspide de nuestra Modernidad tardía, en efecto, no está ocupada por el científico, sino más bien por el experto en *marketing*, por el diseñador (también el político) hacia quienes los poderes mito-poéticos del sujeto nietzscheano parecen haber migrado. Ni los científicos que estudian los fenómenos de la semi-conducción, ni los tecnólogos fabricantes de chips, son quienes dirigen el juego. Más bien, son entidades como la empresa Microsoft de Bill Gates, que envasan todo ello en envoltorios míticos para consumo masivo. Son ellos quienes despliegan los poderes mítico-poéticos del lenguaje. La poesía en cuanto tal, por otra parte –y esto también es un dato de realidad– no es ya un juego jovial, sino “asesinato de lenguaje”, como lo ha dicho Barthes (*El grado cero de la escritura*), siguiendo en eso a Blanchot.

Ante esta consumación mito-poética de la metafísica, encarnada en el perspectivismo cuyas raíces, al menos, estoy rastreando en Nietzsche, se vuelve ilusoria la oposición –de la cual sin embargo el pensamiento filosófico suele vivir– entre el positivismo científico y la hermenéutica. En efecto, en un pasaje expresamente sintetizador de *La voluntad de poder* se lee lo siguiente: “*Recapitulación: imprimir al devenir el carácter del ser, ésa es la suprema voluntad de poder.*” Ahora bien, ¿qué puede significar “imprimir al devenir el carácter del ser”? En consonancia con la lectura heideggeriana de Nietzsche (Nietzsche, el último metafísico), pero llevándola más allá (hasta envolver al propio Heidegger), se podría responder a esta interrogante recordando que el devenir –devenir de la vida– es, precisamente, aquello contra lo cual se han medido, desde los albores del pensamiento griego, los poderes identitarios, constructores de mundo, de la razón y el lenguaje. “Ontología” es –recorro aquí a Lévinas– el nombre general del pensamiento filosófico que transmuta lo otro en mismo. Escribe Lévinas

Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad.⁷

Ahora bien: ontológica es precisamente, entonces, la operación de “*imprimir al devenir el carácter del ser*”, de modo que en dicho *horizonte* la alteridad, que el devenir designa, se diluya y torne conmensurable con el *logos*. La “suprema voluntad de poder” nietzscheana consiste en esta operación: que el devenir quede enteramente subsumido en el ser y se imponga sin fisuras la equivalencia entre el ser y el pensar. Pero para que ello sea posible, es necesario que el pensar abandone su estrechez cartesiana, y reencuentre su afinidad originaria con la ficción. A esta ampliación del pensar corresponde precisamente la hermenéutica, que al hacer del ser “interpretación, de arriba abajo”, acoge de vuelta a la república filosófica a las potencias lingüísticas – los tropos– que una versión demasiado estrecha del *logos* había querido excluir.

Pero el positivismo es, precisamente, aquella posición del pensamiento que, más allá de sus variedades, quisiera borrar toda huella de alteridad: que, liberado de

toda “funesta curiosidad”, ha “tirado la llave” para concentrarse en la facticidad, en el ejercicio normal del pensar. Y esta posición es la que contemporáneamente ocupan las tendencias que aquí estoy, en un sentido amplio, denominando “hermenéuticas” (o también, “pragmáticas”, en el sentido de Rorty). El cientificismo en cambio, ha quedado atrás: de hecho, su aspiración a un lenguaje puramente referencial, capaz de neutralizar la polisemia lingüística, puede ser vista hoy como una nostálgica apelación a la alteridad, a una realidad (una “X”) más allá de la identidad del ser y el pensar.

La relación entre positivismo y perspectivismo nietzscheano fue advertida, y celebrada, por el filósofo alemán Hans Vaihinger, pocos años después de la muerte de Nietzsche. Ello, fundamentalmente en un texto (“La voluntad de ilusión en Nietzsche”) publicado como apéndice de un libro suyo cuyo sólo título es, en este sentido, extremadamente elocuente: *La filosofía del “como sí”. Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad fundado en un positivismo idealista* (1913). Allí Vaihinger funda su “positivismo idealista” en una documentada lectura del perspectivismo nietzscheano, y concluye: “La consumación de la historia de la filosofía es por tanto, de acuerdo con Nietzsche, la filosofía de la ilusión: la comprensión de su indispensabilidad y justificación.” (*op.cit.* p. 49).

La “filosofía de la ilusión” se caracteriza por su pretensión a asumir todas las diferencias en cuanto “perspectivas” que la ficción articula: en cuanto “momentos” de un Saber Absoluto paradójicamente conseguido “contra Hegel”⁸. Así, esta filosofía prefigura el imaginario de la globalización contemporánea: más allá de la parafernalia tecnológica que le sirve de soporte, en efecto, este imaginario hace de toda particularidad una “diferencia” al interior de un campo discursivo aparentemente ilimitado, carente de exterior.

Si Nietzsche se hubiera limitado a prefigurar este presente, podríamos darnos ya por satisfechos. No obstante, hay algo más. Una cosa es construir ficciones performativas, mitos: otra, saber que se lo hace. El pensamiento de Nietzsche, en tanto cúspide del pensamiento de la Modernidad, puede ser caracterizado como un saber respecto a tal operación. A través de él la Modernidad se constituiría entonces como aquella cultura que sabe del perspectivismo, y que, por ello, está también destinada a reconocerlo incesantemente en sí misma, practicando la autofagia, el propio desencantamiento.

Pues quien sabe del mundo como constructo lingüístico, sabe también de su otro: de todo aquello que las palabras necesariamente olvidan, excluyen (de lo real, la vida más allá de toda construcción lingüística). Lo sabe y ya, memoriosamente, no lo puede olvidar. “Una pregunta parece venírseos a los labios, y sin embargo no querer ser formulada: ¿puede uno permanecer conscientemente en la falsedad?, o, si es que *no hay otro remedio*; ¿no es entonces preferible la muerte?” escribe Nietzsche en *Humano, demasiado humano*⁹. Esta reflexión conduce, del Nietzsche afirmativo que celebra la capacidad humana para construir lingüísticamente su mundo, cancelando toda trascendencia, al Nietzsche “negativo”: al pensador crítico que busca aquello olvidado bajo la faz diurna de la positividad.

La *genealogía* nietzscheana sería, desde este punto de vista, el consiguiente e implacable ejercicio de memoria: una rememoración de “toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana” que culmina en la

disolución del sujeto autónomo, entendido ahora como el producto de una cruel domesticación de la vida, de una “capacidad de olvido” finalmente sedimentada en la propia estructura del lenguaje.

En *La Genealogía de la Moral*¹⁰, más precisamente, se consumaría la tendencia de la razón moderna a ilustrarse sobre sí misma: a volver su sospecha, no ya sobre los viejos mitos, sino sobre la violencia, los intereses, los condicionamientos a los cuales ella misma estaría sometida y que la trabajarían interiormente desde la sombra. *La Genealogía* está presidida por la pregunta respecto al “valor de la moral” (Prólogo, §5). O sea, por el valor del valor. Ahora bien: valor es la posibilidad de diferenciar, de ordenar, de jerarquizar y dar sentido a nuestra experiencia. Valor equivale a sentido. Nietzsche pregunta entonces por el *sentido* del sentido. Y la respuesta que el saber genealógico nietzscheano propondrá es que el *sentido* del sentido no es sino el sinsentido. Los valores no penden del cielo. Por el contrario, todo aquello que se nos presenta como el resultado de un designio, de un imperativo inscrito, por así decirlo, en el tejido mismo del universo y de la historia, no es sino el resultado de un lenta sedimentación, a lo largo de la cual se ha consumado el olvido, la borradura de su *humano, demasiado humano* origen: de la voluntad de poder, de autoafirmación, que trabajaría subterráneamente aquello que, posteriormente se nos cuenta como historia sagrada. A un pensamiento metafísico que “se pierde en el azul del cielo”, el geneólogo contrapone el gris de la historia efectiva: “lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura del pasado de la moral humana” (Prólogo §7).

Así, la genealogía nietzscheana no hace sino radicalizar el punto de vista de la Razón moderna. No es casual, en esta perspectiva, que *La Genealogía de la Moral* se inicie con una lectura crítica de los “psicólogos” ingleses (los pensadores empiristas y utilitaristas), de cuyo gesto, que aspira a reconducir todo aquello que se nos presenta como extraordinario e incondicionado (el Bien, la Verdad, la Belleza) al “áspero suelo” (Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*) de las prácticas cotidianas, Nietzsche extraerá consecuencias radicales.

Pero, ¿es posible un saber genealógico, no metafísico? En ocasiones el propio Nietzsche lo desmiente. Como ya lo dije anteriormente, en ciertos pasajes de su obra está presente la tendencia a *instalarse* en una suerte de metafísica invertida, desde la cual la historia podría ser entendida como caída desde un origen, entendido como plenitud, y al cual habríamos eventualmente de retornar. El inquietante paraíso de la “magnífica bestia rubia”, evocado por Nietzsche en *La Genealogía de la Moral* I.11 ; la invocación nostálgica a una Naturaleza “pura, descubierta y emancipada de nuevo”, que constituye el paradójico remate de un párrafo de *La Gaya Ciencia* (§109) en el cual se ha desarrollado una certera crítica a la antropomorfización de la naturaleza: he aquí dos ejemplos que documentan esta inversión.

Por cierto, tanto por su reiteración como por su estructura, el *lapsus* metafísico del geneólogo Nietzsche resulta sugerente. En efecto, la empresa genealógica puede ser entendida globalmente como una crítica al concepto metafísico de historia, que aquí sin embargo vuelve a levantar cabeza. A éste la genealogía opone la idea de una “historia efectiva”: de un origen entendido no ya como *Ursprung* metafísico a la espera de desplegar las posibilidades que desde siempre habrían estado agazapados en él

(tal despliegue sería la historia, metafísicamente relatada), sino como *Herkunft* (“procedencia”, ordinaria, gris, jamás venerable) y *Entstehung* (“emergencia”, singularidad que pone en movimiento cambios que, una vez sedimentados, podrán ser pensados metafísicamente como productos de un designio del cual las cosas mismas serían portadoras¹¹).

Pero la historia jamás es lo suficientemente “efectiva” (gris, ordinaria): siempre supone una cierta forma narrativa, una historio-grafía, sin la cual “lo realmente comprobable, lo efectivamente acaecido” (*La Genealogía de la Moral*, Prólogo) se le escurriría al geneólogo como arena –gris, ordinaria arena– entre las manos. El relato –el lenguaje– requiere metafísica: a su vez, la produce, como el surtidor profundo del cual brota. Ahora bien: la forma nuclear de toda lógica narrativa –de toda metafísica, por ende– está constituida por enunciados del tipo “S es P”, que predicen algo acerca de un sujeto, y a los cuales se refiere Nietzsche en un párrafo clave de su *Genealogía* (I, 13). Se trata allí de la “moral del resentimiento”, de carácter reactivo, mediado; de los juicios morales del “hombre del resentimiento” que se opondría a la inmediatez de la autoafirmación de la “moral noble”. Y una lectura atenta revela que lo que está en juego es, nada más ni nada menos, la estructura misma de la mediación y del juicio (del cual el juicio moral no es sino un caso particular).

Nietzsche, en el mismo párrafo, asocia este tipo de enunciados con “la seducción del lenguaje (y [con] los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje)”. Y lo que tal seducción del lenguaje opera es una ontologización del sujeto, en virtud de la cual éste pasa a ser un espacio sustraído del devenir vital y sus encadenamientos, de modo que puede ser entendido bajo la figura del libre albedrío. Más precisa y ampliamente, si recordamos la distinción aristotélica entre predicados esenciales y accidentales, podríamos decir que, para el Nietzsche geneólogo, no habría más que los segundos: la genealogía de las esencias se encontraría en la gris y humilde inducción, que la metafísica habría dejado en el olvido para forjar sus conceptos.

En la *Fenomenología del Espíritu*, la cultura se echa a andar precisamente en el momento en que el siervo, temiendo a la muerte, su “señor absoluto” y habiendo quedado sometido al poder del señor “supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo”. Ahora bien: se diría que Nietzsche en la *Genealogía* ha dado con la forma nuclear del trabajo: el trabajo en la sombra del concepto, de la metafísica.

Con el lenguaje predicativo –con el lenguaje sin más– se inicia entonces la ocupación del mundo “verdadero” por parte de un mundo “falso” –posible– del cual “ya ni siquiera podemos saber que es falso”¹². Ahora bien, de modo peculiar, este hallazgo nietzscheano se presenta revestido de apología de la figura del ave de rapiña, del amo. Pero, ¿quién este amo? Más allá de las evidencias históricas o filológicas aportadas por el texto, las cuales inevitablemente se quedan por debajo de la especulación filosófica; más allá también del *pathos* anti-ilustrado que forma parte del ambiente cultural del Romanticismo en el cual Nietzsche está inevitable pero también ambiguamente inmerso, es posible discernir, tras esta figura, la búsqueda de un refugio contra la pérdida de la palabra que amenaza al crítico radical del lenguaje. El lenguaje del siervo, en efecto, es visto en *La Genealogía* como marcado por la mediación, en

contraste con el lenguaje del señor, cuya marca es la inmediatez, el decir “esto es esto y aquello”, sin más.

Despojado de sus envoltorios míticos, el señor nietzscheano, no sería entonces sino la hipóstasis de un nombrar originario: de una tesis, que bien podríamos calificar de “teológico-política” sobre el “origen del lenguaje”; la postulación de una *Ursprache* extraordinaria, imposible, pero a la cual necesariamente se ha de recurrir si no se quiere quedar atrapado en la apología perspectivista, positivista, de lo existente. Más allá de esa falsedad que lastra como plomo a la palabra diurna, sólo “habla verdad quien habla sombra” (“*Wahr spricht, wer Schatten spricht*”: Paul Celan, “*Sprich auch du*”)¹³.

Post-data

Nietzsche presenta su *Genealogía* como la reactivación de un “antiguo incendio” (*I*, §17), en el cual las pretensiones de la razón ilustrada habrían de sucumbir. Pero frente a esta razón, genealógicamente incendiaria de sí misma, ¿hay algo que se pueda resistir? ¿Existe, en otras palabras, algún residuo incombustible que pueda resistir a su propio incendio?

En la pregunta quizás esté la respuesta. El propio sujeto que, con Nietzsche, afirma el carácter interesado y condicionado de toda verdad, de todo bien y toda belleza (que dice “yo no hablo: soy hablado por los condicionantes genealógicos de mi existencia”) se sustrae, en el instante mismo de afirmarlo, a su propio holocausto: es un cordero disfrazado de lobo, de ave de rapiña, que toma la palabra, más allá de toda condicionalidad, de todo contexto, de todo horizonte. Hablar de la imposibilidad de hablar, y sólo de ello; hacer del incendio, de la desertificación de sí mismo la abismal condición de producción de sí mismo: tal sería la paradoja constitutiva de la Modernidad que la *Genealogía* nietzscheana pondría en escena.

Notas

¹ Jorge Luis Borges, *Obras Completas*, Buenos Aires: Emecé 2005, T. II, p. 149.

² Friedrich Nietzsche, *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos, 1998. Esta edición incluye el texto de Hans Vaihinger "La voluntad de ilusión en Nietzsche". Las citas de *Sobre Verdad y Mentira...* y las del texto de Vaihinger corresponden a esta edición.

³ Se reconocerá aquí a ese "tal Ireneo Funes", peón de estancia ficcionado por Borges en "Funes el memorioso" quien, después de un accidente, ha perdido la capacidad de olvidar, es decir, de pensar ("pensar es olvidar...", nos dice el narrador, casi al cerrar su relato). "Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras", le ha dicho también Funes al narrador, en el transcurso de una larga conversación nocturna. (*Ficciones, Obras Completas* TI, Buenos Aires: Emecé, pp. 485-490).

⁴ Por cierto, se podría objetar que, con esto, me refiero al "nietzscheanismo" más que al pensamiento de Nietzsche mismo. Pero con esto no hago más que aplicar a Nietzsche el mismo procedimiento que él aplicó a Platón y que, conjeturo, no constituye un "error", sino la manera de leer que Nietzsche practicó, prescindiendo de la ficción del "autor", de la obra filológicamente autorizada.

⁵ Martin Heidegger. "La época de la imagen del mundo", *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1998.

⁶ Inéditos 1881-86; Inéditos 1882/3-1888, citados por Vaihinger, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*

⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, pp. 67-68.

⁸ Se advertirá, sin embargo, que estar "contra Hegel" es, inevitablemente, quedar atrapado en su sistema.

⁹ Friedrich Nietzsche. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Madrid: Akal, 1996. Primera Parte. De las cosas primeras y últimas, § 34 "Para tranquilizarse". Por cierto, se podría objetar que Nietzsche, aquí, se está refiriendo a la falsedad (y a la verdad) en un sentido metafísico. Y, en efecto, el aforismo prosigue: "Pues ya no hay un deber; la moral, en tanto que era deber, está efectivamente, por nuestro modo de consideración, tan destruida como la religión." Pero la alternativa que Nietzsche propone a continuación ya no suena precisamente perspectivista. En efecto, si continuamos leyendo el aforismo en cuestión, nos encontramos con que Nietzsche apela a un pensamiento que no sea más que naturaleza, a un "libre, intrépido planear sobre hombres, costumbres, leyes y las estimaciones tradicionales de las cosas.". Esta apelación no tiene nada de tranquilizante: se podría conjeturar que, llevada por su propia dinámica, para la crítica nietzscheana a la metafísica el perspectivismo no pudo ser sino una estación de paso: el perspectivismo, en efecto, sólo puede criticar a la metafísica por su déficit de autoconciencia; es impotente, en cambio, para una metafísica positivista como la de Vaihinger, que asume que su validez reposa, en última instancia, en el "como sí". En el aforismo anterior al que estamos comentando (§33), Nietzsche ha atribuido al poeta la capacidad para soportar la capacidad de ver a la humanidad (y a sí mismo) como desperdicio. Pero a continuación los poetas son también blancos de su ironía: "y los poetas siempre saben consolarse", escribe. En suma, si metafísica y perspectivismo son ambos dispositivos de consolación, no queda sino la apelación, inherente como veremos más adelante, al pensar genealógico, a una suerte de lenguaje primordial, a través del cual, catastróficamente, más allá de todo humanismo, las cosas mismas tomarían la palabra.

¹⁰ Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza 2004.

¹¹ Ver para esto: Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". *Dits et Ecrits vol II*. Paris: Gallimard, 1971, pp. 136-156.

¹² Borges, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius". *El jardín de senderos que se bifurcan, Obras Completas* T. I, pp. 431-443.

¹³ *Von Schwelle zu Schwelle (De umbral en umbral)*, 1955. *Gessamelte Werke Vol I*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1983, pp. 79-141.

BIBLIOGRAFÍA

- Borges, Jorge Luis, *Obras Completas*, Buenos Aires: Emecé 2005
- Celan, Paul, *Gesammelte Werke Vol I*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1983
- Foucault, Michel, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". *Dits et Ecrits vol II*. Paris, Gallimard 1971
- Heidegger, Martin, "La época de la imagen del mundo", *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1998
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977
- Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Madrid: Akal, 1996
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza 2004
- Nietzsche, Friedrich/Vaihinger, Hans, *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos, 1998. (incluye el texto de Vaihinger *La voluntad de ilusión en Nietzsche*)