

NIETZSCHE, FILOSOFÍA Y ANTIFILOSOFÍA*

ALAIN BADIOU**

Traducción: Francisco Sazo B.
en Nietzsche, más allá de su tiempo 1844...,
Edeval, Valparaiso, 1998.

¿Cuál es el verdadero centro del pensamiento de Nietzsche? O dicho de otra manera: ¿A qué denomina Nietzsche "filosofía"?

Según mi opinión, es esencial comprender que para Nietzsche, lo que él llama "filosofía" no es una interpretación, ni un análisis, ni una teoría. Puesto que cuando la filosofía es interpretación, análisis o teoría, no es más que una variante de la religión. Pasa a estar dominada por la figura nihilista del sacerdote. En el Anticristo, Nietzsche declara que el filósofo es el "criminal de los criminales". Esta declaración debe ser tomada en serio.

Nietzsche no es un filósofo, es un antifilósofo. Y esta expresión posee un sentido preciso: puesto que Nietzsche le opone al nihilismo especulativo de la filosofía, la necesidad totalmente afirmativa de un acto. El rol que Nietzsche se atribuye no es el de agregar una filosofía a las otras. Su rol es el de anunciar y de producir un acto sin precedentes, un acto que, de hecho, va a destruir a la filosofía.

Anunciar el acto y también producirlo: esto quiere decir que el antifilósofo Nietzsche se adelanta a sí mismo. Y es exactamente lo que él dice en el canto de Zaratustra que se titula: "De la virtud empequeñecedora". Allí Zaratustra se presenta como aquél que se precede a sí mismo:

Soy mi propio precursor en medio de este pueblo, el canto del gallo que anuncia mi venida en las callejuelas oscuras.

Así aquello que adviene en filosofía es lo que testimonia el filósofo. Más precisamente: el acto filosófico es lo que la filosofía, no obstante coincidir con él, no hace más que anunciar.

Yo diría que aquí entramos de inmediato en el corazón del examen de Nietzsche. Puesto que su singularidad reposa por entero en la concepción que él se hace del acto filosófico, o, para emplear su lenguaje, del poderío de la filosofía. Es decir, de la antifilosofía.

¿En qué consisten este acto y este poderío?

El acto tiene por nombre común "inversión de todos los valores" o transvaloración de los valores. Pero la inversión de todos los valores, ella en sí, no tiene valor. Se sustrae a la evaluación. Es con toda certeza la vida misma contra la nada, sólo que como Nietzsche lo diría en El crepúsculo de los ídolos, y se trata de un axioma decisivo:

El valor de la vida no podría ser evaluado.

Por lo tanto, para entrar en Nietzsche, es necesario atenerse al punto en donde la evaluación, los valores y el sentido desfallecen en la prueba del acto.

Esto es, según mi opinión, lo que no ve Heidegger cuando piensa que Nietzsche tiene por programa de reflexión la institución de nuevos valores. Se sabe que los antiguos valores son analizados por Nietzsche como triunfo de la voluntad de nada. Ellos existen en virtud de un principio que es para Nietzsche el principio supremo, esto es, que el hombre prefiere querer la nada antes que nada querer. Para Heidegger, lo que en realidad se propone Nietzsche al derribar los antiguos valores, al proponer el mediodía afirmativo contra la voluntad de nada, es poder superar el nihilismo. Pero al hacerlo, dirá Heidegger, en la voluntad de superar el nihilismo, la reflexión se separa de la esencia misma del nihilismo, que no es en realidad voluntad de nada. Ya que para Heidegger, si el nihilismo es voluntad de nada, es entonces inteligible en su esencia a partir de la figura del sujeto. Pero en verdad el nihilismo no es una figura del sujeto, el nihilismo es la historia del permanecer-faltante (demeurer-manquant) como historialidad. El nihilismo es una figura historial del ser. Y es lo que, en el programa de reflexión nietzscheana que consiste en superar el nihilismo, queda ocultado. Dirá Heidegger: "La voluntad de sobrepasar el nihilismo (que él atribuye a Nietzsche) se desconoce a sí misma, puesto que ella se excluye de la esencia del nihilismo, en tanto que historia del permanecer-faltante del Ser, que así se veda el conocer jamás su propio hacer".

¿Pero acaso Nietzsche realmente ignora su propio quehacer? Hemos aquí de nuevo reconducidos a la cuestión del acto. En primer lugar es preciso preguntarse si ese quehacer nietzscheano debe representarse como un superar, en la forma metafísica del sujeto. A mí me parece que allí hay, de

parte de Heidegger, una crítica que hegelianiza a Nietzsche, antes de juzgarlo. Puesto que yo creo que para Nietzsche el acto no es un superar. El acto es un acontecimiento. Y este acontecimiento es una fractura absoluta, del cual Nietzsche es el oscuro nombre propio.

Es a esta ligazón de un acto sin concepto ni programa y de un nombre propio, nombre propio que sólo es el suyo por azar, que se debe enlazar el famoso título de Ecce homo, "Por qué soy un destino". Yo soy un destino de lo que, por un azar, el nombre propio "Nietzsche" acude a enlazar su opacidad a una fractura sin programa ni concepto.

Soy lo bastante fuerte para partir la historia de la humanidad en dos pedazos. (Carta a Steinberg del 8 de diciembre de 1888). Yo concibo al filósofo como un aterrador explosivo que pone en peligro al mundo entero. (Ecce homo).

El acto antifilosófico de Nietzsche, acto del cual Nietzsche es a la vez el profeta, el actor y el nombre, apunta nada menos que a partir en dos la historia del mundo.

Yo diría que este acto es archi-político, en cuanto se propone revolucionar a la humanidad entera, y a un nivel mucho más radical que aquel de los cálculos de la política. Retengamos aquí que archi-político no designará al propósito filosófico tradicional de tratar de encontrarle a la política un fundamento. La lógica, una vez más, es una lógica de rivalidad, y no una lógica de desplome fundador. Es el acto filosófico mismo que es archi-político, en el sentido en que su explosión histórica, en un cierto sentido, va a mostrar retroactivamente que la revolución política propiamente dicha no ha sido verdadera, o no ha sido auténtica.

De allí que la palabra política en la archi-política nietzscheana, va a ser algunas veces recuperada y validada, como despreciada en otras, en una oscilación característica. En el borrador de carta a Brandes, de diciembre del 88, Nietzsche escribe lo siguiente:

Nosotros acabamos de entrar en la gran política, y diría en la más grande... yo preparo un acontecimiento que, con toda seguridad va a partir la historia en dos trozos, al punto que será menester el empleo de un nuevo calendario, en el cual 1888 será el año 1.

Aquí Nietzsche propone una imitación de la Revolución Francesa. Asume como determinación fundamental de la filosofía, la palabra "política". Esta imitación alcanzará, por lo demás, hasta las imágenes del Terror, que Nietzsche retoma sin vacilar. Como lo atestiguan numerosos textos.

Citemos la pequeña misiva dirigida a Franz Overbeck del 4 de enero de 1889, donde Nietzsche declara:

Acabo de hacer fusilar a todos los antisemitas.

Como contraparte, en la carta a Jean Bourdeau del 17 de diciembre de 1888, la palabra política es criticada.

Mis obras son ricas de una decisión respecto de la cual la brutal demostración de cálculo de la actual política podría resultar no ser más que un error de cálculo.

Y en un borrador de carta a C. Guillermo II, Nietzsche escribe:

El concepto de la política se ha disuelto totalmente en una guerra entre los espíritus, todas las imágenes del poder han volado en pedazos, vendrán guerras como jamás han existido.

El acto antifilosófico nietzscheano, determinado como acontecimiento político, piensa a lo histórico-político tanto en la figura de su imitación extendida como en la figura de su disolución integral. Es precisamente esta alternativa la que legitima el acto como archi-político.

Si el acto es archi-político resulta entonces que el filósofo es un supra-filósofo. Carta a von Seicilitz, de febrero de 1888.

No es imposible que yo sea el primer filósofo de nuestra época, y a lo mejor todavía un poco más que eso, por así decir, algo decisivo y fatal que se alza entre dos milenios.

Nietzsche es, por lo tanto, el nombre de un algo, un algo que es un alzamiento fatal, alzamiento fatal, archi-político, que se sitúa entre dos milenios. ¿Pero entonces cuál es el medio de tal acto? ¿Cuál es su punto de aplicación? ¿Qué es finalmente un acontecimiento antifilosófico que sería de carácter archi-político?

Para poder entrar en este problema, es necesario examinar la crítica nietzscheana de la Revolución, en su sentido político. Esta crítica consiste en decir que, en lo esencial, la Revolución jamás ocurrió. Entendamos, ella no existió como revolución, en el sentido que le otorga la archi-política. Ella no tuvo lugar, puesto que realmente no partió en dos a la historia del mundo, y dejó intacto el dispositivo cristiano de los viejos valores. Más aún, la igualdad, de la cual se reclamaba la Revolución, no era más que igualdad social, la igualdad como idea de ser el igual del otro. Y esta igualdad, ante los ojos de Nietzsche, está siempre dirigida por el resentimiento.

En el Anticristo se lee:

La igualdad de las almas ante Dios, ese simulacro, ese pretexto ofrecido a los rencores de todas las almas viles, esa explosiva noción que finalmente se hizo revolución, idea moderna y principio de decadencia de toda la organización social, es la dinamita cristiana.

No se trata para Nietzsche de oponer una sabiduría a la dinamita cristiana. Por el contrario, la lucha contra el cristianismo es entre artilleros o entre terroristas. Nietzsche le escribe a Overbeck, en octubre del 88:

Esta vez, como un viejo soldado, despliego mi artillería gruesa. Temo hacer estallar la historia de la humanidad en dos.

La archi-política es entonces el descubrimiento de un explosivo no cristiano.

Ahora bien, es en este punto en donde Nietzsche deberá pagar con su persona, puesto que queda claro que él se ejercita en la sin salida radical de toda archi-política de este tipo. Pero que él se ejercita allí tanto más profunda y sinceramente, cuanto que él ha definido a la archi-política no como una lógica del fundamento, sino como la radicalidad del acto. Todo reposa aquí sobre la concepción que Nietzsche se forma del acontecimiento archi-político, del acontecimiento en donde la antifilosofía parte en dos a la historia del mundo.

Ahora bien, es necesario decir que este acontecimiento no alcanza a distinguirse en su anuncio, de su declaración. Lo que se ha declarado filosóficamente es tal, que la posibilidad de su declaración prueba por sí misma que la historia del mundo está partida en dos. ¿Por qué ocurre esto? Y bien, porque la verdad en obra en el acto archi-político es exactamente lo que está prohibido, y que la prohibición es la ley cristiana del mundo. El hacer caso omiso de esta prohibición, como lo atestigua la declaración, es suficiente como para hacer creer en una ruptura absoluta.

Un día mi filosofía vencerá, pues hasta ahora, por principio, no se ha prohibido nunca más que la verdad. (Ecce homo).

Pero por esto, como lo que ha sido declarado por Nietzsche es también el acontecimiento mismo, Nietzsche queda atrapado, de manera cada vez más perceptible, en un círculo. Ustedes habrán notado antes que Nietzsche decía: "Yo preparo un acontecimiento". Pero la declaración de la preparación del acontecimiento pasa a ser progresivamente indiscernible del acontecimiento mismo, de allí una oscilación característica de Nietzsche entre la inminencia y lo lejano. La declaración partirá en dos al mundo, pero que ella va a partirlo es precisamente aquello que declara:

Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole el más grave desafío que jamás haya recibido, me parece indispensable decir quien soy yo. (Ecce homo). Este libro está reservado sólo a un puñado. Y a lo mejor, de este pequeño número, ninguno haya nacido todavía. (El Anticristo).

Por un lado, la inminencia radical que constriñe, ya que es la única prueba, a decir quien soy yo. Por el otro, una lejanía que deja en suspenso a la pregunta de si ha nacido o no algún testigo del acto. Pienso que este círculo es el círculo de toda archi-política. Puesto que ella no tiene el acontecimiento como condición, cuando lo detenta -o pretenda detentarlo- en el acto mismo de pensar, no puede discriminar su realidad de su anuncio. Todo el personaje de Zarathustra nombra este círculo y le da al libro su tonalidad de extraña indecibilidad entre la pregunta de saber si acaso Zarathustra reside en la figura de la efectividad del acto, o en la figura de su pura y simple profecía. El episodio central a este respecto lo constituye el canto titulado "De los grandes acontecimientos". Este canto es un diálogo entre Zarathustra y el perro de fuego. Mas ¿quién es el perro de fuego? Se deja ver de inmediato que el perro de fuego no es otro que el portavoz, o el agente, o el actor del acontecimiento revolucionario político mismo, de la revuelta, de la tempestad colectiva. Leamos un pasaje del diálogo con el perro de fuego:

Habla Zarathustra:

Libertad, tal es vuestro aullido preferido. Pero yo ya he cesado de creer en los grandes acontecimientos que van acompañados de aullidos y de humo. Y créeme, querido ruido del infierno, los más grandes acontecimientos no nos sorprenden en las horas más ruidosas, sino en la hora del más grande silencio. El mundo no gravita alrededor de los inventores de ruidos nuevos, sino alrededor de aquellos que inventan nuevos valores. Y gravita en silencio. Y confiésalo, una vez que se disipan tu ruido y tu humareda,

siempre es posible percibir que no ha ocurrido gran cosa. ¿Qué importa que una ciudad haya sido petrificada o que una estatua yazga, caída en el fango?

La oposición aquí es entre el ruido y el silencio. El ruido es lo que atestigua exteriormente al acontecimiento político. Pero el silencio, el mundo que gravita en silencio es, él, el nombre del carácter sin testigos, sin pruebas, del acontecimiento político. A la declaración archi-política le falta lo que le es real, puesto que lo real, para una declaración, lo real para toda declaración, es precisamente el acontecimiento mismo. Con respecto a esto real, que le falta y de lo cual no puede separar la presencia y el anuncio, Nietzsche deberá comparecer él mismo. Y esto es lo que se llamará su locura. La locura de Nietzsche consiste en lo siguiente, que el mundo en que él declara en silencio, y en que nada prueba que se haya partido en dos, requiere que Nietzsche llegue a pensar que también él lo ha creado. Que él se encuentra de alguna manera sobre los dos bordes; que él es el nombre no sólo de lo que anuncia el acontecimiento, no sólo el nombre de la ruptura, sino finalmente el nombre del mundo mismo.

El 4 de enero de 1889 Nietzsche se sitúa en tanto "Nietzsche", en tanto que nombre:

Después (y es necesario que exista ese después) que se ha demostrado irrevocablemente que, propiamente dicho, yo he creado al mundo.

La archi-política sincera despliega de manera loca el fantasma del mundo porque ella es el proceso de la indecibilidad entre la profecía y lo real. Ella imita con locura la indecibilidad intrínseca del acontecimiento mismo; ella es esa indecibilidad que gira sobre sí misma en la figura de un sujeto. De allí entonces esta desgarradora declaración de la última carta, la carta dirigida a Jacob Buckhardt el 6 de enero de 1889, después de la cual ya no hay nada:

Finalmente, preferiría mucho más ser profesor en Basilea que Dios; pero no me he atrevido a impulsar tan lejos mi egoísmo privado, como para, en favor suyo, dispensarme de la creación del mundo.

Y ciertamente, este enunciado es un enunciado de la locura, pero de la locura que llega al punto real de lo que falta y cuando el anuncio hace falta. Han habido tres tiempos en este asunto: la ambición de la ruptura radical, de la archi-política, ciertamente es la de crear un mundo, de crear el otro mundo, el mundo de la afirmación, el mundo que, en efecto, ya no es más el mundo, y donde el hombre que no es más el hombre, reciba el nombre

de "superhombre". Pero para crear ese mundo es necesario que el hombre cualquiera se haga cargo de su creación. Únicamente ese hombre cualquiera puede certificar la aparición del superhombre. Y lo que se hubiese preferido, o fuera preferible, es que el profesor, en Basilea, se hiciera cargo como tal y quedase transido por este acontecimiento no atestiguado. Pero ya que esto no ha ocurrido, ya que esta legítima preferencia no se ha verificado, entonces el antifilósofo héroe está obligado a declarar que él va a crear ese mundo. Que él va a crearlo y no que él ha sido atrapado por su aparición triunfal. Ese mundo es entonces un programa, pero él se encuentra en antecendencia con respecto a sí mismo. Por lo tanto, se está cautivo del círculo. Y para poder romper ese círculo se hace necesaria finalmente la desinteresada ficción de la creación integral, no sólo del nuevo mundo, sino también la del antiguo.

En este punto sólo hay locura.

Luego, ¿contra qué se quiebra la archi-política? Contra la inevitable necesidad de la política. La política que impone una paciencia. Que sabe que no sirve de nada anunciar el acontecimiento. Que es necesario pensar y actuar con el azar y en circunstancias que no se eligen. La política que ha debido renunciar a la idea de partir en dos a la historia del mundo. Que se contenta -y lo que ya es bastante, que es muy difícil con ser fiel a algunas nuevas posibilidades.

Y a la vez, la antifilosofía llega a quebrarse contra la permanencia, contra la resistencia de la filosofía. La filosofía que sabe que su acto, como acto de verdad, no tiene el poder de abolir los valores del mundo. Y que el trabajo de lo negativo no puede disolverse en la gran afirmación dionisiaca. ¿Quiere decir esto que la fuerza de Nietzsche, su sinceridad, su sacrificio, no sirven de nada. ¿Que la idea de un acto archi-político no es más que una vana locura? Yo no lo creo.

Pues hay en Nietzsche una indicación extremadamente preciosa. Una indicación que concierne a una pregunta decisiva para toda filosofía. La pregunta por la relación entre el sentido y la verdad. Acerca de esta pregunta sobre el sentido y la verdad, pienso que existen tres posiciones primordiales. En primer lugar está la posición que sostiene la idea de una continuidad rigurosa entre la verdad y el sentido. A esta posición yo la llamo religión. Existe también una posición que establece unilateralmente la supremacía del sentido y que intenta destruir a la posición religiosa. Es el combate de Nietzsche. Un combate que es antirreligioso y antifilosófico a la vez, puesto que religión y filosofía tienen en común a la idea de la verdad. Y por último está la posición filosófica. Que está en ruptura con la antifilosofía, puesto que ella mantiene y desarrolla, a través de una crítica racional, la idea de verdad. Pero ella también está en ruptura con la religión, puesto que se rehúsa a identificar a la verdad con el sentido; e incluso declara, de buen grado, que en toda verdad hay algo de insensatez.

Pero lo que históricamente ocurre es que la segunda posición, la antifilosofía, es casi siempre la posición que le indica a la tercera, a la posición filosófica, su propia modernidad. La antifilosofía pone en guardia a la filosofía. Le muestra la estratagema del sentido y el peligro dogmático de

la verdad. Le enseña que la ruptura con la religión no es nunca definitiva. Que es necesario recomenzar el trabajo. Que es preciso laicizar todavía y siempre la verdad.

Nietzsche tenía razón al pensar que su tarea primordial podía ser nombrada como el Anticristo. Tenía razón de nombrarse a sí mismo como el Anticristo. Y en tanto que antifilósofo radical, le indicó a la filosofía el lugar mismo de su tarea moderna. Nosotros debemos retener lo siguiente: Nietzsche le designó a la filosofía su deber: restablecer la pregunta por la verdad en su ruptura con el sentido. Nietzsche nos pone en guardia contra la hermenéutica.

Me parece entonces que Nietzsche es alguien que es necesario a la vez descubrir, hallar y perder. Es necesario descubrirlo en su verdad, descubrirlo en el deseo del acto. Es preciso hallarlo, como el que provoca el tema de la verdad hacia una nueva exigencia, como aquel que obliga a la posición filosófica a inventar una nueva figura de la verdad, una nueva ruptura con el sentido. Y finalmente, por supuesto, hay que perderlo, porque el antifilósofo debe ser, al fin de cuentas, perdido o perdido de vista, cuando la filosofía ya ha establecido su propio espacio.

Este descubrimiento, este hallazgo, esta pérdida, yo a menudo las siento a propósito de todos los grandes antifilósofos de este siglo, como Nietzsche, Wittgenstein y Lacan. Y me parece que todos ellos -pero el caso de Nietzsche es sin duda el más dramático-, al final de los finales se sacrificaron por la filosofía misma. Hay en la antifilosofía un movimiento hacia la muerte de sí misma o del silencio de sí, para que algo de imperativo sea legado a la filosofía. La antifilosofía es siempre lo que, en la plenitud de sí misma, enuncia el nuevo deber de la filosofía, o su nueva posibilidad en la figura de un nuevo deber. Pienso en la locura de Nietzsche, en el extraño laberinto de Wittgenstein, así como en el mutismo final de Lacan. En los tres casos la antifilosofía se sitúa en la dimensión de un legado. Algo es legado más allá de sí misma a eso mismo que ella combate. La filosofía es siempre la heredera de la antifilosofía.

Y es por eso que soy tan sensible ante esa frase de Nietzsche - - que se encuentra en una de las últimas misivas dirigidas a Brandes-, tan pascaliana y que me habla inmediatamente de esa relación singular y anudada a los grandes antifilósofos de este siglo.

Después que tú me descubriste, no fue complicado encontrarme: ahora la dificultad está en perderme.

Y es la pura verdad para todos nosotros que la mayor dificultad, aquella que exige de nosotros una creación, no es la de descubrir y comprender a Nietzsche. La dificultad es el saber, filosóficamente, como perderlo.