

—ya que solamente existen términos para grados superlativos, pero no para los matices—, de Barrenechea sigue las líneas principales del análisis nietzscheano para mostrar la no transparencia del mundo moral (pretensión de la interpretación moral de los fenómenos), y el carácter opaco de los motivos de la conducta humana. En este sentido, el análisis del sujeto supone la idea de identidad interior, y el carácter de ambas nociones como “artículos de fe”, “supersticiones”, “preconceptos”, etcétera. Frente a la supuesta “unidad anímica”, Nietzsche destaca la “unidad fisiológica”, producto de la diversidad de fuerzas corporales. De Barrenechea indica la línea de crítica nietzscheana al sujeto que sigue la vía lingüística, es decir, la relación Dios-gramática. Es el sujeto lingüístico el que, hipostasiado, se transforma en el sujeto responsable de la moral. Íntimamente vinculadas a esta crítica al sujeto, se hallan las críticas a las nociones de sustancia y de causalidad, que permiten explicar los actos del “mundo externo”.

El sentido positivo de la libertad nietzscheana es entendido por el autor como capacidad de establecer continuamente nuevos valores, de allí que su paradigma sea el arte, y que *Así habló Zarathustra* sea la obra en la que esta concepción se “hace carne”. Aquí el arte se convierte en el propio “organon” del pensamiento, y no es correcto intentar traducir a un discurso racional-sistemático una obra que pretende, precisamente, alcanzar otra forma de expresión. Para de Barrenechea, esta obra es un llamado a la libertad, a la valentía de romper yugos milenarios. La muerte de Dios exige una decisión de libertad por parte del hombre, que debe abandonar sus viejos ídolos, la noción del superhombre lo obliga a otra decisión: seguir cultivando una vida decadente, o intentar ultrapasar las posibilidades humanas. La voluntad de potencia (aclaremos que el autor prefiere traducir de este modo el término nietzscheano) en tanto autosuperación también plantea la elección entre ésta y la pasividad, en tanto el eterno retorno se presenta como un duro imperativo que obliga a amar todo lo que es, en la “fórmula suprema del arbitrio: el *amor fati*”.

Del análisis del *Zarathustra*, de Barrenechea concluye que la forma nietzscheana de entender el arbitrio consiste en la capacidad de generar permanentemente nuevas valoraciones, y la aceptación libre de la necesidad. Esta aceptación de la necesidad se hace patente en el *Ecce homo*: “La comprobación existencial de una existencia autónoma” (p. 125), una suerte de narración del modo en que Nietzsche realizó en su propia vida el camino

zarathustriano. En este texto Nietzsche utiliza términos como “naturaleza” o “esencia” humana, usos que de Barrenechea explicita a partir del lema pindárico, tan caro al filósofo: “llega a ser el que eres”. En el mismo, a pesar de que se parece aludir a una esencia fija, se subraya que nuestro “ser” siempre está en tránsito y en vías de realización. Esta “esencia” es la que se configura a través de nuestra historia, nuestras realizaciones, etcétera. Nuestro “ser” cambia como cambian nuestras pulsiones, y es a las mismas a las que debemos obedecer para ser libres. La ética nietzscheana tiene que ver, entonces, con una dietética, una higiene y una fisiología, más que con normas. Una dietética no *prescribe*, sino que *describe* relaciones de fuerzas que determinan diversos estados de salud: por eso todo imperativo es hipotético, y adecuado a las necesidades de cada individuo.

El libro concluye en un señalamiento de los caracteres de la ética nietzscheana derivable a partir de esta idea de libertad creadora: los parámetros de conducta sólo pueden ser singulares, condicionados, no existen normas universales porque no hay un ideal de hombre. Por ello el *Ecce homo* finaliza con la contraposición Dionysos-el Crucificado, indicando la necesidad de alejarse de todos los anatemas dirigidos contra la vida terrena y singular.

Mónica B. Cragnolini

Desiato, Massimo, *Nietzsche, crítico de la posmodernidad*, Caracas, Monte Ávila Editores - Cátedra Unesco de Filosofía - IDEA, 1998, 220 pp.

Este libro tiene como propósito indagar acerca de la posibilidad de seguir pensando en las nociones de *Übermensch* y rebaño, dentro de la problemática dada por la relación individuo-comunidad en el seno de una cultura debilitada como la posmoderna. Y, al mismo tiempo, no siendo algo distinto de lo anterior, se pretende considerar qué tipo de subjetividad puede tener lugar en este contexto.

Mediante la consideración de varios textos en perspectiva, a saber, *Consideraciones intempestivas*, *El nacimiento de la tragedia*, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*, *Humano, demasiado humano*, *Así habló Zarathustra*, *Más allá del bien y del*

*mal* y *La genealogía de la moral*, se reformula la noción de *Übermensch* en tanto sujeto práctico, capaz de cuidar de sí (p. 20). La posmodernidad trae consigo un nuevo rebaño que desintegra al antiguo en tanto instancia de homogeneización e impide el surgimiento del *Übermensch*.

Pensar una moral de la posmodernidad es pensar una moral *para* ella, en donde el individuo pueda enfrentar el quehacer cotidiano, la vida. Una moral provisoria, después de haber vivenciado la imposibilidad de sustentar una moral definitiva.

Este trabajo se divide en cuatro capítulos. El primero, "Definición de la cultura y de su crisis", parte de la noción nietzscheana de cultura como unidad de estilo (en tanto modo de vida) artístico en todas las manifestaciones de un pueblo (p. 33). Frente a la cultura pueden encontrarse dos actitudes contrapuestas: la del filisteo culto, como anticipo de lo que luego será en los textos de madurez el rebaño, hombre que se adapta a lo establecido; y el artista, poseedor de la "inquietud de búsqueda", capaz de "conocerse a sí mismo". Este último, en un primer momento, al distinguirse del colectivo en aras de su propia configuración, se separa de sí mismo en tanto producto de lo social. La crisis se produce porque no hay novedad moral, ya que los individuos no pueden introducir sus mismas diferencias en el seno de la cultura. Esta crisis resulta muy grave en el ámbito de lo social, ya que, sin moral, toda cultura se evapora. Ante esta situación sólo el artista es el que intenta transvalorar lo que se desmorona, cosa que no puede hacer la masa, debido a su carácter uniforme.

En el segundo capítulo, "El espíritu libre ante la cultura", la contraposición filisteo culto-artista es suplantada por hombre racional-hombre intuitivo. Este último, en su separación de la comunidad deviene Espíritu Libre y como tal se libera de la tradición posibilitando su autodomínio. Pero la separación de la comunidad no le resulta un simple ejercicio, antes bien, lo pone frente al riesgo del extravío; rehusando de la comunidad, rechaza, a su vez, su propia identidad. Es seducido por la infinidad de posibilidades que la situación le ofrece y, si no logra afirmarse ante ellas configurándose a sí mismo, pierde (se pierde). Su identidad debe ser forjada en tensión con la comunidad, acorde a la situación de abundancia de posibilidades. El Espíritu Libre rompe con la tradición y propone una nueva fe común que reorganice la comunidad como alternativa frente al proceso disolutorio que acontece en el mismo corazón de la sociedad en la cual está

inserto. Él hace posible la asimilación de plurales experiencias en su "justa maduración". Ante esta actitud de innovación, Desiato sugiere que "cuando el grupo es capaz de valerse del experimento exitoso del Espíritu Libre, la sociedad entera se regenera y encuentra nuevas direcciones" (p. 119). Sin embargo, esto no siempre sucede o, al menos no en un primer momento, en el cual el rebaño se resiste a la diferencia y, a su vez, el Espíritu Libre debe sufrir de mala conciencia. Ésta es producto de aquella parte de sí que sigue estando bajo el imperio de la misma cultura de la cual emerge. El Espíritu libre se separa del rebaño, lo cual no quiere decir otra cosa que él es también producto de la misma comunidad que ahora ataca.

En el tercer capítulo, "El *Übermensch* y la nueva cultura", aparece la acción del Espíritu Libre en tanto innovador. Él debe apelar a la construcción de una nueva racionalidad que, al comienzo, para la visión del último hombre, resulta irracional (p. 133). Esta sacudida por parte del Espíritu Libre al rebaño obliga a toda la cultura a enfrentarse con nuevas experiencias que, inevitablemente, tendrán que ser tenidas en cuenta. A su vez, el Espíritu Libre, desde su mismo ejercicio de personalización de los conflictos y perspectivas morales, y a partir de la superación de la mala conciencia en tanto culpa interna como representación del rebaño del cual es producto originario, deviene *Übermensch*. Éste, situado más allá del bien y del mal, es el hombre capaz de otorgarse su propio bien y su propio mal, los cuales no son creados *ex nihilo* sino desde materiales ofrecidos por la comunidad (p. 153). A partir de la muerte de Dios, entendida como síntoma de la caída de los valores y creencias que sustentaba la antigua comunidad, la cultura agoniza. Como intento de remedio, según Desiato, tanto el rebaño como el *Übermensch* son necesarios desde distintas ópticas: el rebaño puede ser tomado como saludable en tanto fuerza conservadora, por otra parte, el *Übermensch* también lo será en tanto constante innovador del tejido social.

En el último capítulo, "El *Übermensch* como hombre crítico de la posmodernidad", aparece precisada la enfermedad de la cultura de la cual habla Nietzsche: exceso de posibilidades que debilitan al sujeto en forma de saturación frente a una pluralidad inasimilable de experiencias. La solución está dada a partir del problema del estilo: el *Übermensch* es el hombre dotado de la capacidad de otorgarse un estilo (en tanto modo de vida) configurando sus instintos, pulsiones y afectos. De esta manera puede ser caracterizado también como el hombre que posee un autocontrol.

Hoy, en la posmodernidad, debe surgir una nueva subjetividad, caracterizada fundamentalmente desde la oposición al abandono. La muerte de Dios no anula la posibilidad de la moral, si bien la fundamentación de ésta tendrá que ver con la praxis misma (p. 215).

Ahora bien, considerar la subjetividad desde el ejercicio individual en contra de una sociedad que ya no pregonaba la uniformidad sino una completa dispersión –que termina por aturdir al hombre– quizás se enfrenta con la posibilidad de una moral tanto para la sociedad como para el individuo. ¿Es posible pensar una moral que no sólo opere en el individuo como singularidad y, al mismo tiempo, producto de lo social, sino también de más de un individuo receptor de la sociedad, esto es, el plus que se considera cuando hablamos de sociedad frente al mero “grupo de individuos”? ¿Puede plantearse una moral para la posmodernidad –para toda ella– que asuma en su seno lo diferencial de cada individuo? ¿Podrán ser aceptadas las palabras del *Übermensch* o no hay oídos para su boca? La respuesta sólo podrá obtenerse de la confrontación con el texto, de considerar si este interrogante ha sido respondido o, en el mejor de los casos, si esta respuesta resulta satisfactoria.

Gabriela Balcarce

Dutra De Azeredo, Vânia, *Nietzsche e a dissolução da moral*, São Paulo, Discurso Editorial, 2000, 180 pp.

Con un título sugerente la autora brasileña, oriunda de Porto Alegre, se propone leer *La genealogía de la moral* de Nietzsche. El libro, que presenta una estructura similar al del filósofo de Sils-Maria: tres capítulos “Bueno y malvado, bueno y malo”, “Culpa, mala conciencia y similares” y “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, precedidos por una introducción y una breve conclusión al final del libro, recorta en el pensamiento nietzscheano su momento genealógico.

La tradición filosófica ha girado en torno a la cuestión ética haciendo depender de esa tematización la explicación de la acción humana, colocando de esta manera la comprensión de lo humano en términos de comportamiento moral. Esto, según la autora, se hace manifiesto en los diversos tratamientos

que se “han puesto”, los que refuerzan una intención subyacente. Intención que, solapada por los filósofos, exaltada por el sacerdote judío, ambas remiten a un mismo *topos*, la denuncia nietzscheana. No importa que el autor haya teorizado el bien en términos de utilidad o lo haya teorizado en términos de buena voluntad –Bentham y Kant respectivamente– ya que el factor común que los aproxima/asocia, dice Dutra de Azeredo, es manifiesto en el punto de arranque. Tanto Bentham como Kant, siguiendo con el ejemplo, parten del análisis del juicio de bien, como también, ambos omiten la pregunta por el valor de ese valor. Es decir, ambos toman a la moral como dada.

Nietzsche, justamente, se inserta en el debate acerca de la moral preguntándose por el valor de los valores, “lo que remite al propio valor de la moral” (p. 171). Este movimiento conlleva un cambio en los procedimientos al excluir el hecho, el fenómeno, los que pasarán a ser entendidos en términos de interpretación y validación. Tal exclusión, a su vez, trasluce la prescindencia del análisis –al menos en los términos entendidos por la tradición– para volverse sobre ellos, movimiento genealógico, ahora en un análisis acerca de las interpretaciones y validaciones “introducidas por el hombre para preguntar qué valor tienen, o sea, cuál es el valor del juicio de valor bien y mal, cuál es el valor de la moral” (p. 173). Surgen así las preguntas: ¿Quién postula el valor? y ¿qué quiere aquel que postula ese valor?

De aquí que, según la autora, la tarea crítica, para Nietzsche, corresponda al genealogista. Es éste quien, a la vez que interpreta y valida, remite aquellas interpretaciones y validaciones a las mismas condiciones de su creación, es decir, al elemento que determina su valor. Por eso, la pregunta por el valor de los valores remite a un modelo. Éste es determinado en Nietzsche por las relaciones de fuerzas y por la cualidad de la voluntad de poder.

Dutra de Azeredo se nutre de la lectura deleuziana –*Nietzsche y la filosofía*–, la que asimila como “notorio ejemplo de singularidad en términos de interpretación, en cuanto centrada, de un lado, en la definición de un estilo aforístico y, del otro, en la caracterización de su pensamiento como primordialmente nómada” (p. 17). Refiriendo como nómada la especial relación con el texto que surge de la recusación de los conceptos de la tradición.

Según Deleuze, Nietzsche anularía la dualidad metafísica entre apariencia y esencia, con lo que se separaría de la tradición inscribiéndose más bien en una sintomatología, y las cambia por fenómeno y sentido. De esta