

# Algunos motivos para la popularidad de Friedrich Nietzsche en el área andina

H. C. F. **Mansilla**

La constelación intelectual del presente en el ámbito andino exhibe indudables ventajas desde una perspectiva histórica de largo aliento. Nunca antes habían florecido al mismo tiempo tantas escuelas y doctrinas distintas y hasta contrapuestas, y esta diversidad enriquece y enaltece el pensamiento de la región. Pero también hay algunos elementos poco promisorios. En el ámbito académico y universitario del área andina y, en realidad, de toda América Latina, se ha pasado, casi sin transición, de un autoritarismo al otro: a la dictadura del marxismo (en sus diferentes variantes) le ha sucedido el reinado del postmodernismo (con sus tendencias afines, como el postestructuralismo y el deconstructivismo). Oponerse a esta corriente prevaleciente sigue siendo algo impopular, pero necesario.

Entre las figuras paradigmáticas del postmodernismo latinoamericano se halla Friedrich Nietzsche (1844-1900), como se puede percibir desde hace ya varios años, por ejemplo en la obra del pensador chileno Martín Hopenhayn.<sup>1</sup> En América Latina las concepciones nietzscheanas representan un intento de crítica general e implacable al mundo burgués, pero, paradójicamente, no están exentas de aspectos fuertemente dogmáticos e irracionales y de notables incongruencias. Este breve texto pretende solo

llamar la atención sobre algunos lugares comunes de esta temática.

Después de un largo periodo dominado por el racionalismo y la Ilustración, por el liberalismo y el optimismo evolutivo, brotaron en el siglo XIX diversas escuelas de pesimismo histórico, realismo “antihumanista” y relativismo axiológico, cuyos representantes más conspicuos fueron Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. Los méritos y logros asociados al pensamiento de Nietzsche son sólidos y bien conocidos. Basta mencionar, por ejemplo, su intento de descubrir la voluntad de poder en las más diversas operaciones intelectuales: detrás de los ideales de objetividad de los científicos y detrás de las aspiraciones de rectitud de la moral universalista se ocultan a menudo los imperativos de la autoconservación y los desig-nios del poder desnudo. Después de Nietzsche no podemos retroceder a aquel estadio ingenuo que trata de ignorar los nexos que frecuentemente se dan entre la voluntad de dominar, las construcciones racionalistas y los preceptos éticos.

Nietzsche y sus discípulos han ensalzado a la calidad de única verdad admisible este enfoque, que es ciertamente heurístico y promisorio si se lo somete a un régimen diferenciado y se lo contrasta

con visiones divergentes de la misma problemática. La arqueología de la moral y la doctrina de la sospecha sistemática que practicó Nietzsche le condujeron, empero, a percibir sin matices la vigencia omnipotente de los instintos detrás de todo principio ético, a recelar de la consciencia en cuanto disfraz de apetitos, a conjeturar que toda reflexión encubre una concupiscencia irrefrenable y a presumir que lo bello, lo justo y lo bueno, como también el trabajo, las instituciones sociales y políticas y hasta las edificaciones de la historia, configurarían un barniz de hipocresía y falsas apariencias del cual se dotan todas las sociedades. El despliegue sistemático de esta teoría de la sospecha sistemática —que es el fundamento de la popularidad de Nietzsche en el ámbito andino— termina ineludiblemente en la sentencia de que la realidad es solo el mundo de los apetitos y las pasiones, y que el pensamiento es únicamente la relación de los instintos entre sí.<sup>2</sup> Esta suspicacia generalizada y hasta dogmática es uno de los factores centrales de la tradición autoritaria y premoderna, que se ha mantenido de manera relativamente sólida en el área andina. Y junto con la sospecha generalizada se halla el otro fundamento que es el renacimiento de la doctrina de las emociones y los sentimientos como el sustrato más importante y persistente de la autenticidad de esta región.

Pensar, actuar y hasta sentir configuran para Nietzsche manifestaciones de una racionalidad instrumental concebida del modo más unilateral: las que él llama las virtudes socráticas, los fundamentos de la moral, las destrezas humanas más diversas y toda forma racional de análisis, especulación y síntesis, constituirían exclusivamente formas y manifestaciones del instinto de autopreservación, meros refinamientos del ímpetu animal consagrado a buscar alimento y protección frente al peligro incesante que es la vida.<sup>3</sup> El intelecto sería, por consiguiente, una mera reproducción de un impulso vital que estaría allende el bien y el mal; la ética y la política representarían ardidés justificatorios de esa propensión vital y de la voluntad de poder que se deriva de ella. La pura inmediatez adquiere así

© Raymín. *Días de fiesta 1*, óleo/lienzo.



una dignidad ontológica superior a la consciencia. Este vitalismo intuitivo es lo que nuevamente se ha puesto de moda en la zona andina y en gran parte de América Latina.

La polémica de Nietzsche contra la consciencia (en cuanto un estado personal enfermizo e imperfecto<sup>4</sup>) y, en el fondo, contra la individualidad como tal<sup>5</sup> —solo puede brotar de una consciencia altamente reflexiva que se observa y critica a sí misma con la lucidez del más refinado raciocinio.

La ideología de la desconfianza liminar concluye sintomáticamente en una certeza inconvencible: el impulso vital, los instintos animales y la voluntad de poder conformarían la base y el *telos* de toda la actividad sideral, incluyendo la humana, y tendrían una fuerza normativa omnimoda, ante la cual toda resistencia y toda reflexión serían inútiles. Esta deliberada simpleza es la típica de gente relativamente ingenua y dedicada a los libros que quiere dar la impresión de ser dura y perspicaz, mundana y cínica; gente que, en el fondo, está poseída por un anhelo avasallador de encontrar una certidumbre a la cual aferrarse y desde la cual explicar la inmensa diversidad del mundo. La “energía destructiva”, “la irritante alegría” y “el trabajo en profundidad”, con los que Nietzsche intentó la eliminación de la metafísica, lo llevan a una intuición oscura y nada original: a postular la presunta decadencia de todo el pensamiento occidental y a vislumbrar en su lugar, mediante relámpagos ocasionales, una “verdad dionisiaca”, un desciframiento del universo, lo que no implica, empero, un conocimiento más o menos objetivo o veraz del mismo, que era, en el fondo, el anhelo nietzscheano.

Una incongruencia similar se puede detectar en sus escritos de madurez. En la esfera de la cultura y el pensamiento todo resulta ser relativo y aleatorio, todo se reduce a estrategias instrumentales e ideologías justificatorias, pero, al mismo tiempo, el tenor general de la obra de Nietzsche es autoritario, categórico y altamente repetitivo al enunciar “verdades profundas”: las propias. Estos son precisamente los rasgos de la mentalidad aún predominante en el área andina y en gran parte de América Latina. Es notable que en un universo sin

sentido ni razón sustancial y sin sujeto con capacidad de autoconsciencia crítica, Nietzsche apele incansablemente a la luz, la claridad, a la sabiduría, al raciocinio y al esfuerzo esclarecedor (como es el caso persistente en *Así habló Zaratustra*).

Además: la crítica de la razón por parte de Nietzsche se coloca por encima del horizonte del racionalismo, apelando, en el fondo, a criterios estéticos de proveniencia arcaica que estarían allende el bien y el mal. Pero estos criterios —lo Otro de la razón— no disponen de ninguna legitimidad que pueda ser investigada o menos aun cuestionada; no se basan en una concatenación argumentativa o en principios éticos reconocibles, sino en la circularidad autorreferencial.<sup>6</sup> La actitud concomitante, que no era extraña a Nietzsche, es la de atribuirse una especie de autocreación y auto-invencción, que desemboca en una auto-exaltación bastante ingenua. Este egocentrismo agudo no está exonerado de una carga de dogmatismo y puede terminar en tendencias autodestructivas.

En la esfera socio-política Nietzsche fue, sin duda alguna, partidario de concepciones irracionales, elitarias, antidemocráticas e iliberales, las que carecían, empero, de una dirección y una meta claras o, por lo menos, discernibles. Para él la

© Raymín. *Días de fiesta 2*, óleo/lienzo.



democracia liberal-burguesa en cuanto forma de la decadencia estatal no poseería ninguna sustancia digna de mención.<sup>7</sup> Democracia y socialismo conformarían sistemas despóticos que transformarían al ser humano en un mero animal gregario.<sup>8</sup> Nietzsche percibió claramente que la sociedad moderna (“la época de la mezquindad”) propende a una nivelación de todos sus miembros, incluidas las élites; los grandes dirigentes políticos no dejarían de ser individuos mediocres. Pero esta visión crítica del socialismo y de la democracia de masas no le indujeron a imaginarse un sistema de valores o un marco institucional, en cuyo seno se podrían refrenar los excesos de la democracia mediante normativas y mecanismos aristocráticos y meritocráticos, como había sido el caso en las teorías de Aristóteles, Polibio y Cicerón desde la Antigüedad clásica. Las víctimas y no los victimarios serían los responsables por las miserias del mundo.

En la *Genealogía de la moral*, una de sus obras más utilizadas por el fundamentalismo postmoderno en toda América Latina, se lee esta confesión de fe del nihilismo y cinismo: “Nada es verdad, todo está permitido”.<sup>9</sup> Esta sentencia tiene la debilidad de todo pensamiento relativista extremo: si nada es verdad, entonces esta misma frase no puede ser tomada en serio porque es una simple falacia. En cuanto declaración doctrinaria denota, empero, otros dilemas.

Según *Theodor W. Adorno* y *Max Horkheimer*, esta concepción no es de ninguna manera una superación de los principios de la Ilustración y del racionalismo — como lo creyera firmemente Nietzsche —, sino su exageración y exaltación.<sup>10</sup> Nietzsche continúa una propensión del racionalismo al promover la voluntad y autonomía individuales a la calidad de principio divino.

Otro diseño de la Ilustración, la paulatina independencia del ser humano con respecto a factores externos, llega a su apoteosis en la obra de Nietzsche, mezclada con la “ley” de los privilegios de los fuertes sobre los débiles. Nietzsche, dicen Adorno

y Horkheimer, habría tratado que fundamentar una humanidad sin Dios, es decir sin frenos éticos, ni limitaciones de ningún tipo, proyecto que no sería extraño a los sueños más virulentos de un racionalismo desbocado del siglo XVIII (contenido, por ejemplo, en los seductores escritos del marqués de Sade), cuyas ramificaciones llegan hasta el fascismo totalitario del siglo XX y a los propósitos de autodestrucción del género humano basados en una tecnología descontrolada.<sup>11</sup>

La conclusión es clara: la mera casualidad y la lucha incesante de todos contra todos sería el principio y el fin de las cosas.

La guerra aparece entonces como la causa de todas las cosas, pero esta constatación nietzscheana, anticipada por *Thomas Hobbes* y muchos otros pensadores (entre ellos Arthur Schopenhauer), es realizada sin distancia crítica y sin intención analítica, más bien como una exaltación algo candorosa de la misma, como si no hubiera habido una amplísima discusión de esta doctrina por lo menos desde los tiempos de Hobbes. La historia resulta así la crónica de conflictos sin solución y sin síntesis.<sup>12</sup>

El relativismo ético de Nietzsche y los postmodernistas se basa en la noción altamente especulativa de que el sentimiento de culpabilidad sea solo la vulneración del narcisismo humano, una hipotética consecuencia de su violenta separación del pasado animal.<sup>13</sup>

En este caso se trata probablemente de una construcción intelectual, a la que es proclive la gente supercivilizada y muy alejada de la naturaleza y de los animales. El teorema en torno al nacimiento del cristianismo a causa del resentimiento<sup>14</sup> de los débiles frente a los fuertes y talentosos es una concepción estrechamente ligada a la anterior e igualmente unilateral y exagerada, que descuida premeditadamente el hecho de que la moral cristiana representa *también* una voluntad que niega el poder grosero desde una instancia que no es naturaleza originaria (como, por ejemplo, la razón y la conciencia). A menudo estos ejercicios teóricos provienen de personas sensibles a quienes no les ha ido muy bien en la vida y que viven en las esferas



de la cultura, el intelecto y el arte, y que no quieren pasar como ingenuos, y, al contrario, quieren ser considerados como realistas implacables.

Hay ciertamente un conflicto entre la valentía ejemplar de Nietzsche en el campo del pensamiento puro y una angustia profunda de una naturaleza delicada, casi infantil. Trató, sin duda, de hallar una identidad sólida, pero la búsqueda de este encuentro consigo mismo también le producía miedo. La locura fue como una liberación para él. En el marco del culto de Nietzsche —y de las perversas modas del día— se llega ahora a postular que su enfermedad debe ser vista como una posibilidad de liberación: el sufrimiento iluminaría el alcance de la ruptura que se vive cotidiana y permanentemente y daría la medida de la irreversibilidad de la fractura con ese mundo profano y de la vivencia de lo irreparable como resultado inexorable y anhelado: “El cansancio en el cuerpo habla del cansancio en la cultura”.<sup>15</sup>

Aquí se argumenta como si la salud o la cordura impidieran una mirada y un raciocinio correctos y profundos. A la apología de la enfermedad sigue indefectiblemente la celebración de la locura: “El delirio no es distorsión, mentira ni error. Es el pensar mismo que se expande más allá de las fronteras de la razón”.<sup>16</sup> Todo esto tiene el sabor de las ideologías clásicas justificatorias, que tratan de hacer pasar una desventaja propia como una genuina ventaja a largo plazo o en una esfera presuntamente superior.

Finalmente hay que mencionar de modo somero la metáfora nietzscheana de la muerte de Dios, que ha cobrado renovada actualidad. La expresión significaría ahora, por ejemplo, que el racionalismo instrumentalista habría matado el sentimiento religioso en el corazón de los hombres, dejando al universo sin sentido, aunque los hombres se siguen comportando como si el mundo, la historia y la vida social continuaran poseyendo un sentido, aunque Dios nos haya abandonado completamente.

O, por otro lado, la muerte de Dios anunciaría que ha desaparecido toda posibilidad de establecer bases para juicios morales, para diferenciar entre lo bueno y lo malo y que, por tanto, la civilización

del presente estaría condenada tarde o temprano a la aniquilación. La metáfora de la defunción de Dios querría señalar también

[...] la muerte de la metafísica, entendida como perspectiva que establece la distinción categórica entre conocimiento verdadero y falso, entre lo esencial y lo aparente, entre el sujeto y el mundo, y entre pensamiento y fenómeno; la muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razón o conciencia; [...] la muerte de las cosmovisiones estables, de la temporalidad ordenada, de todo centro en torno al cual sea posible articular nuestras ideas; en fin, la muerte de la certeza y autoconfianza del yo.<sup>17</sup>

Esta visión tiene una índole ciertamente popular porque contiene una función aparentemente liberadora que, en el fondo, nos exime de pensar mucho y de realizar esfuerzos intelectuales desagradables.

La muerte de Dios libera y dispersa. Coloca al sujeto entre ambivalencias cruzadas. Le provee de autonomía pero le sustrae fundamento y continuidad.<sup>18</sup>

Esta convicción es cómoda, porque parece prohibir el hacerse preguntas elementales como la distinción entre lo esencial y lo aparente, entre lo verdadero y lo falso; es ciertamente laudatorio el mostrar las dificultades inherentes a estas cuestiones y evitar las respuestas ingenuas, pero también tiene algo de agradable y distendido el evitar gradaciones y diferenciaciones entre lo importante y lo secundario, entre el yo y el mundo, precisamente cuando las relaciones entre estos elementos se vuelven insoportablemente complejas.

Como conclusión se puede aseverar que la obra de Friedrich Nietzsche muestra una contradicción performativa: la intención crítica es invalidada por un incesante despliegue de elementos dogmáticos, arbitrarios e irracionales. Estas formas



© Raymín. *Días de fiesta 3*, óleo/lienzo.

ingeniosas de dogmatismo han influido poderosamente sobre la consciencia andina y latinoamericana contemporánea, han fomentado nuevas formas de autoritarismo intelectual y de conformismo político y han conducido a la abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente.

## N O T A S

<sup>1</sup> Martín Hopenhayn, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Barcelona: Andrés Bello 1997.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (Allende lo bueno y lo malo. Preludio a una filosofía del futuro)*. En: Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio), compilación de Hans Heinz Holz, Frankfurt: Fischer 1968, t. III, pp. 25-179, aquí p. 53.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister (Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres)*, en: Nietzsche, *Studienausgabe, op. cit.* (nota 2), t. II, pp. 24-261, aquí p. 58.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (Sobre la genealogía de la moral. Una polémica)*, en: Nietzsche, *Studienausgabe, op. cit.* (nota 2), t. IV, pp. 28-142, especialmente pp. 79-80.

<sup>5</sup> En 1872 escribió Nietzsche que la individuación era el mal primigenio y mayor y que el arte representaba la feliz esperanza de poder aniquilar la maldición de la individualidad.- Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música)*. En: Nietzsche, *Studienausgabe, op. cit.* (nota 2), t. I, pp. 30-125, aquí p. 65.

<sup>6</sup> Sobre los aspectos autorreferenciales de la obra de Nietzsche Cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne (El discurso filosófico de la modernidad)*, Frankfurt: Suhrkamp 1985, pp. 119-120, 149.

<sup>7</sup> Nietzsche, *Menschliches...*, *op. cit.* (nota 3), p. 223.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 223-224: Nietzsche vislumbró claramente el carácter despótico del Estado socialista del futuro, sus instrumentos ideológicos y la forma como este trataría a sus súbditos.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie...*, *op. cit.* (nota 4), p. 133.

<sup>10</sup> Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos)*, Amsterdam: Querido 1947, pp. 114, 119-120.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 122, 138, 141-142.

<sup>12</sup> Como lo señaló Hans Maier, pensadores progresistas (entre ellos una buena parte de los postmodernistas) pasan deliberadamente por alto los aspectos abierta y francamente antihumanistas de la obra nietzscheana (particularmente de sus últimos escritos), consagrados en parte a justificar por cualesquiera medios la consecución de una "gran política", cuya realización podría entretenerse en los proyectos de destrucción masiva del siglo XX.- Cf. Hans Maier, *Gewaltdeutungen im 19. Jahrhundert. Hegel, Goethe, Clausewitz, Nietzsche (Interpretaciones de la violencia en el siglo XIX. Hegel, Goethe, Clausewitz, Nietzsche)*. En: Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen (Sendas a la violencia. Las religiones políticas modernas)*, Frankfurt: Fischer 2002, pp. 54-69, especialmente pp. 64-65, 69.

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie...*, *op. cit.* (nota 4), pp. 79-80.- Cf. la detallada biografía intelectual: Rüdiger Safranski, *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets 2001, pp. 198-200, 360.

<sup>14</sup> Nietzsche, *Jenseits...*, *op. cit.* (nota 2), p. 61; Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum (El Anticristo. Maldición al cristianismo)*. En: Nietzsche, *Studienausgabe, op. cit.* (nota 2), t. III, pp. 180-239, especialmente pp. 224, 234, 239; Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist (Ecce homo. Cómo uno llega a ser lo que es)*. En: *Studienausgabe, ibid.*, t. IV, pp. 143-218, especialmente pp. 204-205.

<sup>15</sup> Heinrich Detering, *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte (El Anticristo y el Crucificado. Los últimos textos de Friedrich Nietzsche)*, Stuttgart: Reclam 2012, pp. 7-12.

<sup>16</sup> Martín Hopenhayn, *op. cit.* (nota 1), p. 124, p. 181.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 20.

**H. C. F. Mansilla**  
**Miembro de número de la Academia**  
**de Ciencias de Bolivia**  
[hcf\\_mansilla@yahoo.com](mailto:hcf_mansilla@yahoo.com)