

Nietzsche: filosofía y anti-filosofía*

Alain Badiou

¿Cuál es el verdadero centro del pensamiento de Nietzsche?. O, ¿qué es aquello que Nietzsche llama filosofía?.

Es esencial comprender, desde mi punto de vista, que para Nietzsche aquello que él llama “filosofía” no es una interpretación, ni un análisis, ni una teoría. Cuando la filosofía es interpretación, análisis o teoría no es más que una variante de la religión. Está dominada por la figura nihilista del padre. En *El Anticristo* Nietzsche declara que el filósofo es “*el criminal de criminales*”. Es necesario tomar esta declaración en serio.

Nietzsche no es un filósofo, es un anti-filósofo. Y esta expresión tiene un sentido preciso: Nietzsche opone al nihilismo especulativo de la filosofía la necesidad totalmente afirmativa de un acto. El papel que se atribuye Nietzsche no es el de agregar una filosofía a otras filosofías. Ese papel es anunciar y producir un acto sin precedentes, acto que en los hechos va a destruir la filosofía.

Anunciar el acto y también producirlo. Esto quiere decir que el anti-filósofo Nietzsche es un avance sobre sí mismo. Es exactamente lo que dice en el canto de *Zaratustra* que tiene por título *La virtud que empequeñece*. Zaratustra se presenta allí como aquél que se precede a sí mismo. Cito: “*En medio de esa gente, yo soy mi propio precursor, mi propio canto de gallo a través de obscuras callejuelas.*”

De este modo, lo que viene en filosofía es aquello de lo cual la filosofía es testigo. O, más precisamente: el acto filosófico es aquello que la filosofía no hace sino anunciar y que, sin embargo, coincide con ella.

Yo diría que hemos aquí de golpe en el corazón de la indagación sobre Nietzsche. Porque su singularidad está toda entera en la concepción que se hace del acto filosófico. O, para emplear su lenguaje, de la potencia de la filosofía, lo que quiere decir la potencia de la anti-filosofía.

* Conferencia llevada a cabo el día 7 de noviembre de 1994 en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Traducción de José Fernando García.

¿En que consiste este acto y esta potencia?

El acto tiene por nombre “transmutación de todos los valores” o “transvaluación de todos los valores”. Empero, la transmutación de todos los valores no tiene valor. Está substraída a la evaluación. Es, con certeza, solamente la vida misma contra la nada, un axioma decisivo, como lo dirá Nietzsche en *El ocaso de los ídolos*: “*El valor de la vida es algo que no se puede tasar*”. Es necesario tener en cuenta, entonces, para entrar en Nietzsche, que la evaluación, los valores, el sentido, descansan en la prueba del acto.

Es, a mi entender, lo que no ve Heidegger cuando piensa que Nietzsche tiene como programa de pensamiento la institución de nuevos valores. Se sabe que Nietzsche analiza los antiguos valores como triunfo de la voluntad de nada. Ellos existen en virtud de un principio que es para Nietzsche el principio supremo, el hombre prefiere querer la nada a no querer. Para Heidegger, derribando todos los antiguos valores, proponiendo el mediodía afirmativo contra la voluntad de nada, Nietzsche se propone en realidad sobrepasar el nihilismo. Al hacer esto, dice Heidegger, en la voluntad de sobrepasarlo, el pensamiento de Nietzsche se separa de la esencia misma del nihilismo, que no es en realidad voluntad de nada. Porque para Heidegger si el nihilismo fuera voluntad de nada, sería, entonces, inteligible en su esencia a partir de la figura del sujeto. Pero en verdad, el nihilismo no tiene la figura del sujeto, es la historia de permanecer-sustrayéndose-al-ser, como historialidad. El nihilismo es una figura historial del ser. Y esto es aquello que, en el programa del pensamiento de Nietzsche, consistente en sobrepasar el nihilismo, se encontraría oculto. Heidegger dice: “*la voluntad de sobrepasar el nihilismo (que él atribuye a Nietzsche) se desconoce ella misma porque se excluye de la evidencia de la esencia del nihilismo, en tanto que historia-de-permanecer-sustrayéndose-al-ser, y se impide así conocer se propio hacer.*”

¿Es Nietzsche realmente ignorante de su propio hacer? Henos aquí reconducidos a la cuestión del acto. Es necesario preguntarse antes si este hacer nietzscheano se representa como un sobrepasar, bajo la forma metafísica del sujeto. Me parece que hay aquí de parte de Heidegger una crítica que hegelianiza a Nietzsche antes de juzgarlo. Porque creo que para Nietzsche el acto no es un sobrepasar. El acto es un acontecimiento. Y este acontecimiento es una ruptura absoluta de la cual Nietzsche es el sombrío nombre propio.

Es necesario conectar el famoso título de *Ecce homo, Porqué soy un destino* a un acto sin concepto ni programa, a un nombre propio que es el suyo nada más que por azar. Es un destino que, por azar, el nombre propio “Nietzsche” venga a enlazar su sombra a una ruptura sin programa ni concepto.

Carta a Strindberg del 8 de diciembre de 1888: “*Yo soy tan fuerte como para partir la historia en dos*”.

Ecce homo: "Concibo la filosofía como un explosivo terrible que pone al mundo entero en peligro."

El acto anti-filosófico de Nietzsche del cual es a la vez profeta, actor y nombre tiene en vista nada menos que partir en dos la historia del mundo.

Este acto es archi-político en tanto se propone revolucionar la humanidad toda, a un nivel más radical que el del cálculo político. Retengamos aquí que la archi-política no designa el propósito filosófico tradicional de encontrar para la política un fundamento. La lógica, a lo menos una vez, es una lógica de rivalidad y no una lógica de dominio fundador. El acto filosófico mismo es archi-político por cuanto su explosión histórica va a mostrar, retrospectivamente, que la revolución política propiamente dicha no ha sido verdadera o auténtica.

De ahí que la palabra política, en la archi-política nietzscheana, sea tanto recuperada y validada como despreciada, en una oscilación característica. En la confusión de la carta a Brandes, en diciembre de 1888, Nietzsche escribe esto: "*Acabamos de entrar en la gran política, y también en la grandísima....preparo un acontecimiento que, según toda apariencia, va a partir la historia en dos etapas, al punto que será necesario un nuevo calendario, del cual 1888 será el año I*". Aquí Nietzsche propone una imitación de la Revolución Francesa. El asume como determinación fundamental de la filosofía la palabra "política". Esta imitación irá, por lo demás, hasta las imágenes del Terror que Nietzsche retoma sin dudar. Como testimonio de numerosos textos, citemos la nota a Franz Overbeck del 4 de enero de 1889, donde Nietzsche manifiesta lo siguiente: "*Vengo de hacer fusilar a todos los antisemitas*".

Por el contrario, en la carta a Jean Bourdeau del 17 de diciembre de 1888 la palabra "política" es criticada. Cito: "*Mis obras están plenas de una decisión en vista de la cual la brutal demostración de cálculo de la política actual podría revelarse no ser más que un error de cálculo.*"

Y en el fárrago de la carta a Guillermo II, Nietzsche escribe: "*El concepto de la política se ha disuelto totalmente en una guerra entre espíritus, todas las imágenes de la potencia han volado en astillas, habrá guerras como no las ha habido antes jamás.*"

El acto anti-filosófico nietzscheano determinado como acontecimiento archi-político piensa la historia política tanto bajo la figura de su imitación extendida, como en la figura de su disolución integral. Es precisamente esta alternativa que legitima el acto como archi-política.

Si el acto es archi-político, resulta de él que la filosofía es una supra-filosofía. Carta a Von Seydlitz de febrero de 1888: "*No es imposible que yo sea el primer filósofo de nuestra época, puede inclusive más, que sea algo decisivo y fatal, por así decirlo, que se alza entre dos milenios.*"

Nietzsche es, en primer lugar, el nombre azaroso de algo que es un alzamiento fatal archi-político, situado entre dos milenios. Pero, ¿cual es

entonces el medio de tal acto?. ¿Cuál es su punto de aplicación?. ¿Qué es, finalmente, un acontecimiento anti-filosófico de carácter archi-político?.

Para entrar en este problema es necesario examinar la crítica nietzscheana a la revolución en sentido político. Esta crítica consiste en decir que la revolución, en lo esencial, no ha tenido lugar. Entendamos; ella no ha tenido lugar como revolución, tal como la archi-política la entiende. No ha tenido lugar porque ella no ha realmente partido en dos la historia del mundo, ha dejado intacto el dispositivo cristiano de viejos valores. O, la igualdad que la revolución ha invocado no es más que la igualdad social, la igualdad como idea de ser igual al otro. Y esta igualdad, a los ojos de Nietzsche, está siempre dirigida por el resentimiento.

En *El Anticristo* se lee lo siguiente: “*La igualdad de las almas delante de Dios, esta falsa apariencia, este pretexto ofrecido al rencor de todas las almas viles, esta noción explosiva, que finalmente se ha transformado en revolución, idea moderna y principio de declinación de toda organización social, es la dinamita cristiana.*”

Se trata, para Nietzsche, de oponer, por el contrario, una sabiduría a la dinamita cristiana. La lucha contra el cristianismo es entre artilleros o terroristas. Nietzsche escribe a Overbeck en octubre de 1888: “*Esta vez, como un viejo soldado, saco mi mayor artillería. Temo hacer estallar la historia de la humanidad en dos.*”

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

Ahora, en este punto Nietzsche va a pagar con su persona porque tiene claro que se va a dedicar a la imposibilidad radical de toda archi-política. Pero se va a dedicar tan profundamente y tan sinceramente que define la archi-política no como una lógica del fundamento sino como la radicalidad de un acto.

Todo reposa aquí sobre el concepto que se hace Nietzsche del acontecimiento archi-político; del acontecimiento o la anti-filosofía que parte en dos la historia del mundo.

Es necesario decir que este acontecimiento no consigue distinguirse de su anuncio, de su declaración.

¿Porqué?. Y bien, porque la verdad que está en práctica en el acto archi-político es exactamente lo prohibido y aquello que prohíbe es la ley cristiana del mundo. De modo que ir más allá de esta prohibición, como la declaración misma lo atestigua, es suficiente para creer en una ruptura absoluta.

Ecce homo: “Un día mi filosofía vencerá, porque hasta aquí nunca se ha prohibido más que la verdad.”

Pero, de golpe, como aquello declarado es también el acontecimiento mismo, Nietzsche se ve envuelto de una manera más y más perceptible

en un círculo. Ustedes han notado en su momento que Nietzsche dijo: “*Yo preparo un acontecimiento*”. Pero la preparación del acontecimiento deviene progresivamente indiscernible del acontecimiento mismo, de donde la oscilación característica de Nietzsche entre la inminencia y la lejanía. La declaración va a partir al mundo, pero aquello que va a partirlo es precisamente lo que ella declara.

Ecce homo: “*Previendo que dentro de poco me será necesario dirigir a la humanidad el más grande desafío que ella haya tenido jamás, me parece indispensable decir que yo soy.*”

El Anticristo: “*Este libro está dirigido a un número muy pequeño: puede que de ese número ninguno haya nacido todavía.*”

Por un lado la inminencia radical que apremia a decir que “soy”, porque esa es la única prueba. De otra, una lejanía que deja en suspenso la cuestión de saber si algún testigo del acto ha nacido ya o no. Pienso que este círculo es el círculo de toda archi-política. Como ella no tiene al acontecimiento como condición que la detenga o pretenda detenerla en el acto de pensamiento mismo, no puede discriminar la realidad de su anuncio. Todo el personaje de Zaratustra nombra este círculo y da al libro esa tonalidad de indecibilidad extraña entre saber si está en la figura de la efectividad del acto o bajo la figura de su pura y simple profecía. El episodio central es, en este sentido, el canto titulado “*Sobre los grandes acontecimientos*”. Este canto es un diálogo entre Zaratustra y el Perro de Fuego. Pero, ¿quién es el Perro de Fuego? Parece evidente que el Perro de Fuego no es otro que el portavoz, el agente o el actor del acontecimiento revolucionario político, de la revuelta, de la tempestad colectiva. Leamos una pasaje del diálogo con el Perro de Fuego.

Habla Zaratustra:

“¡Libertad!: he aquí vuestro rugido predilecto; pero yo ya no confío en los grandes ‘acontecimientos’ que están rodeados de aullidos y humaredas. ¡Créeme ruidoso e infernal amigo! Los mayores acontecimientos no son nuestros momentos más ruidosos, sino los más callados. El mundo no gira en torno de los inventores de grandes ruidos, sino alrededor de los inventores de nuevos valores; gira de un modo que nadie puede oírlo. ¡Confíesalo! ¡Que pocas cosas han ocurrido siempre cuando se disipan tu estruendo y tu humareda! ¿Que importancia tiene que una ciudad quede arrasada o una estatua sepultada en el fango?.”

La oposición es aquí entre griterío y silencio. El griterío es lo que testimonia exteriormente el acontecimiento político. Pero es necesario comprender que el silencio, el mundo que gravita en silencio, es el nombre del carácter atestimonial, sin prueba, del acontecimiento archi-político. A la declaración archi-política le falta realidad porque la realidad, para toda declaración, es precisamente su acontecimiento mismo. En relación a esta realidad, cuya falta es no poder separar la presencia del anuncio, es menester decir que Nietzsche tiene que hacerse venir a sí mismo. Y esto es lo que se llamará su locura. La locura de Nietzsche consiste en

esto: en que el mundo el cual él declara en silencio, en el cual nada nace ni tampoco ocurre una fractura en dos, lo conduce a pensar que él mismo ha sido su creador. Nietzsche está, de alguna manera, sobre los dos bordes: él es el nombre no solamente de lo que anuncia el acontecimiento, no solamente el nombre de la ruptura, sino el nombre del mundo mismo.

El 4 de enero de 1889, Nietzsche se sitúa en tanto que “Nietzsche”, en tanto que nombre: *“Después (y es necesario que haya habido este después) que ha estado probado como una cosa irrevocable que yo he, propiamente hablando, creado el mundo.”*

La archi-política despliega con locura el fantasma del mundo porque ella es el proceso indeciso entre la profecía y lo real. Ella mimetiza en locura la indecisión intrínseca del acontecimiento mismo, ella es esta indecibilidad volviéndose sobre sí en la figura de un sujeto que es presa de ella. De dónde esta declaración desgarradora, la última carta, la carta a Jakob Burckardt del 6 de enero de 1889, después de la cual no hay nada más: *“Finalmente, yo preferiría mucho más ser profesor en Basilea que Dios; pero no he osado llevar tan lejos mi egoísmo que me dispense de la creación del mundo.”*

Sí, este anuncio es el anuncio de la locura, más de la locura llegando al punto real de la carencia cuando el anuncio falla. Ha habido tres tiempos en este asunto: la ambición de la ruptura radical, de la archi-política, es crear un mundo, crear otro mundo, el mundo de la afirmación, el mundo que, en efecto, no es más el mundo o el hombre que no es más el hombre, y cuyo nombre es Superhombre. Pero para crear este mundo es necesario que el hombre común este embargado de su creación. Solo este hombre común puede certificar la aparición del Superhombre. Y habría sido preferible que este profesor de Basilea fuera como tal embargado y sobrecogido por este acontecimiento sin testigo. Pero, puesto que este no es el caso, puesto que esta preferencia legítima no se ha verificado, es necesario declarar que se va a crear ese mundo. Que se va a crearlo y no que se ha sido embargado por su aparición triunfal. Ese mundo es, entonces, un programa, es un antecedente de sí. Y de este modo, se está cautivo en un círculo. Para romper ese círculo es necesaria finalmente la ficción desinteresada de la creación integral, no solamente del nuevo mundo sino también del mundo antiguo.

En este punto no hay más que locura. ¿Sobre qué se va a quebrar la archi-política? Sobre la inevitable necesidad de la política. La política que impone la paciencia, que sabe no sirve para anunciar el acontecimiento, que le es necesario pensar y actuar por azar y en circunstancias que no elige. A la política, que ha debido renunciar a partir en dos la historia del mundo, que se satisface, le es muy difícil ser fiel a algunas nuevas posibilidades.

E igualmente, la anti-filosofía se rompe sobre la permanencia, sobre 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 esto decir que el yerro 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?. No lo creo.

Porque hay en Nietzsche una indicación preciosa. Una indicación concerniente a una cuestión decisiva para toda filosofía. La cuestión del vínculo entre el sentido y la verdad.

Sobre esta cuestión del sentido y de la verdad pienso que hay tres posiciones primordiales. Está primeramente la posición que sostiene la idea de una continuidad rigurosa entre la verdad y el sentido. Llamo a esta posición "religión". Hay una posición que establece unilateralmente la supremacía del sentido e intenta destruir la posición religiosa. Este es el combate de Nietzsche. Un combate a la vez antirreligioso y anti-filosófico porque la religión y la filosofía tienen en común la idea de verdad. Está, finalmente, la posición filosófica. Ella es una ruptura con la anti-filosofía porque mantiene desplegada, a través de una crítica racional, la idea de verdad. Pero es también una ruptura con la religión porque rechaza identificar verdad y sentido, y sostiene igualmente que en toda verdad hay algo de sin sentido.

Pero lo que ocurre históricamente es que la segunda posición, la posición antifilosófica es, casi siempre, la que indica a la tercera posición, la posición filosófica, su propia modernidad. La anti-filosofía pone en guardia a la filosofía. Le muestra los ardides 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 necesario siempre secularizar la verdad.

Nietzsche tenía razón de pensar que su tarea primordial podría llamarse "Anticristo". El tenía razón de llamarse a sí mismo Anticristo. En cuanto antifilósofo radical indicó a la filosofía el lugar mismo de su tarea moderna. Debemos retener esto: Nietzsche ha designado a la filosofía el deber de restablecer la cuestión de 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, encontrar y perder. Es necesario descubrirlo en su verdad, descubrirlo en el deseo del acto. Es necesario encontrarlo como aquel que reta al tema de la verdad a una nueva exigencia, como aquel que contradice la posición filosófica al inventar una nueva figura de la verdad, una nueva ruptura con el sentido. Perderlo, en fin, porque la anti-filosofía debe perderse cuando la filosofía establece su propio espacio.

Este descubrimiento, este encuentro, esta pérdida la siento a menudo a propósito de todos los grandes antifilósofos de este siglo, como Nietzsche, como Wittgenstein y como Lacan. Y me parece que los tres -pero el caso de Nietzsche es sin duda el más dramático- son, cuanto menos, sacrificados por la filosofía. Hay en la anti-filosofía una tendencia a poner la

muerte de sí misma o el silencio de sí, para que algo imperativo sea legado a la filosofía. La anti-filosofía es aquella que, colmada de sí misma, enuncia el nuevo deber de la filosofía o su novedad posible en la figura de un nuevo deber. Pienso en la locura de Nietzsche, en el extraño laberinto de Wittgenstein y también en el mutismo final de Lacan. En los tres casos la anti-filosofía está en la dimensión de un legado. Algo es legado más allá de sí misma a aquello que ella combate. La filosofía es siempre la herencia de la anti-filosofía.

Es por esto que soy tan sensible a esta frase de Nietzsche en una de sus últimas notas a Brandes, tan pascaliana y que habla inmediatamente de esa relación singular a los grandes antifilósofos del siglo: *“Después que me has descubierto no fue complicado encontrarme: la dificultad es ahora perderme”*

Y es verdad para todos nosotros que la dificultad, aquella que nos exige crear, no es descubrir y comprender a Nietzsche. La dificultad es saber, filosóficamente, perderlo.