

LOS FUNDAMENTOS DEL NAZISMO: ¿EL FIN DE LAS UTOPIÁS? LA CRÍTICA DE FRANZ J. HINKELAMMERT A NIETZSCHE Y A HEIDEGGER

Yohhny Azofeifa Sánchez

Sin duda uno de los temas centrales y más interesantes de la historia de las ideas, vendría a constituirlo el estudio y la discusión de la posible relación entre los grandes pensadores y el impacto real de su práctica política, en este sentido uno de los debates que en los últimos años más ha alborotado el gallinero filosófico ha sido la discusión respecto a las motivaciones y razones que llevaron al considerado "rey secreto del pensamiento del siglo veinte" Martín Heidegger a apoyar y a nunca retractarse de su adscripción al movimiento nacional-socialista.

Uno de los aspectos más analizados en dicha discusión, es la lectura e interpretación que hace Heidegger del pensamiento de otro autor fundamental, llamado uno de los maestros de la sospecha Federico Nietzsche, señalado asimismo, autor cercano a dicha ideología.

Este artículo pretende analizar la lectura que hace el pensador latinoamericano Franz J. Hinkelammert de la relación de estos autores con los fundamentos del nazismo y de su papel en la vigente discusión respecto al tema del fin de las utopías. Congruentes con el mejor espíritu filosófico de todas las épocas, y en consonancia con el propósito de buscar la verdad —en el sentido griego de *alethela*— creemos y buscamos aportar al ejercicio de levantar los velos existentes en este proceso de deconstrucción respecto a estos temas, sobre todo en autores tan admirados y significativos en nuestro medio intelectual.

Refiriéndose a la relación entre estos pensadores que sin duda marca el decurso de la historia

de la Filosofía del siglo XIX, un comentarista señala que:

"Martín Heidegger proporciona una penetración casi sin rival en las concepciones fundamentales de Nietzsche: la muerte de Dios, la voluntad de poder, el eterno retorno y el nihilismo. Es su pionero enfrentamiento con el pensamiento de Nietzsche, Heidegger argumenta que la filosofía de Nietzsche culmina en un vano deseo. Enraizado en la misma concepción espiritual que Nietzsche trataba de vencer, de una forma suprema de dominio. Heidegger, que consideraba a Nietzsche sobre todo como un "pensador metafísico", en realidad "el último metafísico de Occidente", muestra que las supremas cuestiones suscitadas por la filosofía de Nietzsche giran en torno a problemas metafísicos fundamentales. Sin embargo, Heidegger, creo yo, caracteriza equivocadamente la significación de las intenciones morales que motivan las exploraciones filosóficas de Nietzsche y malinterpreta los resultados de sus traicioneras investigaciones". (Berkowitz, 200, 26-27)

Agregando más adelante, esta significativa valoración:

"Heidegger proyectaba un esquema restrictivo de su propia creación en el pensamiento de Nietzsche, que si bien reveló una buena medida, también oscureció en una buena medida. Con asombrosa ironía, la manipulación, explotación

y uso selectivo por Heidegger deploraba, pretendía querer superar y afirmar encontrar en su forma más avanzada en el pensamiento de Nietzsche". (Berkowitz, 2000, 29)

Esta discutible situación, acerca de la interpretación heideggeriana del pensamiento nietzschiano, ha hecho que un historiador de la filosofía del siglo XX, señale que:

"Tan vagas como arbitrarias, esas tesis tendrán por lo menos una utilidad: permitir a Heidegger no ser realmente molestado ni antes ni después de 1945. El filósofo será capaz de escapar tanto de las críticas de los nazis "biologizantes" como a las de los antinazis. Doble juego inquietante. La simple verdad –a saber, que la interpretación de Nietzsche habrá constituido una apuesta decisiva en las luchas de facciones en el seno del NSDAP-, por toda suerte de razones, está aún lejos de ser admitida por el conjunto de la comunidad heideggeriana" (Delacompagne, 1999, 196).

Oponiéndose a interpretaciones salvacionistas, que pretenden ignorar y subvalorar el compromiso con el movimiento nacionalsocialista, dicho autor agrega que:

"Por lo demás, a partir de 1945 Heidegger toma un creciente número de precauciones para frustrar toda investigación demasiado precisa sobre la realidad de sus anteriores combates. La Carta sobre el humanismo, por ejemplo, es testimonio de sus primeras tentativas para explicar que su antihumanismo surge de hecho de un humanismo de grado superior, para rehabilitar su utilización de los términos "patria" y "Occidente" y para escapar a la acusación de haber favorecido la barbarie predicándola "destrucción" de los "valores".

En una conferencia contemporánea a la Carta, "¿Para qué poetas?" (1946), califica su época –marcada por la victoria americano-soviética de "tiempo de miseria" y de "noche del mundo". Ya en los años cincuenta, termina refugiándose en una esfera puramente especulativa,

como si su "meditación" fuera en lo sucesivo demasiado profunda para mantener la menor relación con la historia real de los hombres o con las peripecias terrenales. Abandonando la humanidad al pernicioso dominio de la técnica, pasa el resto de su vida en esculpir para la posteridad un personaje de "pensador" incomprendido, condenado al exilio interior, sin prácticamente ningún interlocutor válido fuera de Heráclito o Hölderlin" (Delacompagne 1999, 197).

RETRATO DE UN HOMBRE QUE SE CREYÓ DESTINO

Hinkelammert retrata de esta manera a Nietzsche:

Nietzsche es un hombre pacífico, aunque algo pedante y caprichoso. Le gusta ir de paseo caminando, ama las montañas, ama a los animales y no hace daño a nadie. Como quiere a los animales no está dispuesto a cazarlos. Cuando va como soldado a la guerra franco-alemana de 1870-72, lo designan como enfermero militar y no como soldado activo. Es probablemente la manera más honrada de participar en una guerra, no obstante Nietzsche la percibe como una derrota. Tiene una salud muy débil, y por eso tiene que cuidarse mucho con la comida y con la bebida. De hecho, su salud le inhibe a tomar bebidas alcohólicas. Él es parte de la burocracia educacional de Suiza, y recibe un sueldo como profesor de la Universidad Estatal de Basilea. Cuando a temprana edad, por razones de salud, no puede seguir trabajando, recibe una pensión modesta, pero suficiente para seguir viviendo. En lo personal, Nietzsche es muy humano y bondadoso. Su colapso mental le ocurre cuando ve el maltrato de un caballo en la calle, llorando, lo abraza". (Hinkelammert, 2002, 15)

Curiosamente, Nietzsche durante sus últimos años, mientras daba esas caminatas piensa un ideal humano que no tiene nada que ver, de modo directo, con su carácter, sino más bien lo contrario. En esta fantasía de idealización él ama la guerra, es bestia rubia, una fiera de rapiña, se

eleva por encima de los débiles —él que es débil— de los cuales dice que si se caen, hay incluso que empujarlos. Se siente señor de esclavos —este hombre, que jamás sería capaz de hacer caer el látigo sobre la espalda de otra persona.

“Pero él sueña con esclavos y siente furia frente a la rebelión de estos. Se fascina con la imaginación de ser amo, alguien que sabe dominar a los esclavos. Quiere tener esclavos, quiere tener dominio sobre ellos. A las mujeres, las considera nacidas para la esclavitud. Por eso, se pone bravo frente a aquellos que dan la razón a los esclavos y se solidarizan con ellos. Nietzsche, quien vive en el tiempo de la liberación de los esclavos de EEUU, está convencido que con esa liberación cae todo un mundo y quiere devolver el golpe. Posiblemente, hasta cree que pensión modesta —que la paga la Universidad de Basilea, y por tanto el Estado suizo— está en peligro”. (Hinkelammert, 2001, 15)

En su ya desbordada imaginación sifilítica, el filósofo alemán, se siente hombre del Renacimiento, un César Borgia, o de una fuerza física infinita, un héroe homérico, aristócrata o vikingo. Cuando discute consigo mismo, cree que está sacando la espada, cuando escribe, se siente empuñado una espada. Él que solo tiene una pluma de escribir en la mano. No obstante, precisamente él está lleno de resentimientos, él, quien en apariencia —a la manera de los viejos peripatéticos— hace de manera tan pacífica sus caminatas y toma agua de las fuentes en su camino.

“Siente ira contra los malparados, a los que ni conoce si bien los cree lleno de envidia. Por eso jamás deben tener una suerte distinta, deben seguir siendo esclavos. Su rebelión es pura envidia, y Nietzsche saca su espada: se trata de su bastón, con el cual golpea la rama de algún árbol. Ve sangre derramándose y se alegra... pero no es más que el rocío encima de las hojas”. (Hinkelammert, 2001, 15)

Haciendo una prospectiva, sobre la tragedia venidera que encubaran estos sueños

Hinkelammert, señala que toda la clase alemana —y no solo la alemana— empieza a fantasear de esta forma. Caminantes simpáticos, que aman a su perro y se pelean con sus vecinos y se vuelven a entender. Sin embargo, un día querrán hacer efectivamente lo que han fantaseado durante sus caminatas. Algo que, quizás, no fue pensado con la voluntad de realizarlo. Algo que se transformó en un mundo propio, y que ahora si quiere ser realizado.

“Algo que se transformó en una de las catástrofes más grandes de la humanidad. Algo que se llamaba el “Reich” milenario, y que se interpretó a la manera de estas fantasías: un “Reich” en el cual la bestia rubia —la bestia salvadora— mandaba a los malparados, a aquellos que huelen mal, allí donde tiene que estar. La bestia empieza su vuelo a las alturas. Durante sus caminatas pacíficas, tomando agua de las fuentes, Nietzsche piensa este paraíso, que después fue realizado por otros de otros modo”. (Hinkelammert, 2001, 15)

Citando a Nietzsche, el analista de origen alemán pero latinoamericano por decisión y por obra, señala como éste imagina dicho mundo:

“El paraíso se encuentra a la sombra de las espadas, símbolo y marca en la que se revelan y se adivinan almas de origen noble y guerrero”. (Citado por Hinkelammert, 2001, 15)

Sigue diciendo, Hinkelammert, este es el retrato del mundo paranoico que produce el nazismo, y posteriormente el mundo de la globalización. Aunque es posible que a Nietzsche ni se le ocurrieran que sus sueños podrían ser realizados algún día. También aquellos que los realizan son gente pacífica, les gusta caminar en medio de la naturaleza y aman la música clásica. Sin embargo, realizan aquellos sueños que antes había soñado gente tan pacífica como Nietzsche, y en su tiempo de ocio vuelven a hacer sus caminatas y a escuchar música clásica. Sin duda, Nietzsche los habría despreciado, así como despreciaba a todos desde el aire de las alturas de las montañas. En palabras de Nietzsche:

"Hablemos ahora de la guerra. Yo soy guerrero por naturaleza. El ataque es en mí un movimiento instintivo.

Poder ser enemigo, serlo, supone ya, quizás, un temperamento vigoroso. De todos modos es una manifestación de vigorosidad.

Una naturaleza vigorosa tiene necesidad de ser resistida, y por lo tanto busca la resistencia, la oposición.

La tendencia a ser agresivo responde a la fuerza con el mismo rigor indiscutible que la venganza y el rencor responden a la flaqueza y a la debilidad". (Ecco Homo, 1985, 131)

Refiriéndose a los conflictos de Nietzsche, con su mentor Richard Wagner, Hinkelammert, enfatiza que este autor, espiritualiza la enemistad, por lo menos así lo cree. En realidad, él es incapaz de llevar conflictos humanamente. En este caso particular, Nietzsche estiliza este conflicto hacia un conflicto metafísico, mientras Wagner nunca entiende lo que pretendidamente ha pasado:

"La espiritualización de la sensibilidad se llama amor: es un gran triunfo sobre el cristianismo. La enemistad es otro triunfo de nuestra espiritualización. Consiste en comprender profundamente lo que se gana con tener enemigos... Cuando se renuncia a la guerra se renuncia a la vida grande" (Nietzsche, El Crepúsculo de los ídolos, 1985, 193s)

En estos otros textos, Nietzsche, se retrata de cuerpo entero:

"No el contento, sino la potencia también, no la paz a toda costa, sino la guerra, no la virtud, sino el valor (virtud en el estilo del Renacimiento: virtud, virtud desprovista de moralina).

¡Que los débiles y los fracasados perezcan!, primer principio de nuestro amor a los hombres. Y que se les ayude a morir.

¿Hay algo más perjudicial que cualquier vicio?. Si, la compasión que experimenta el hombre de acción hacia los débiles y los idiotas: el cristianismo". (Nietzsche, El anticristo, 1985, 1650)

"Nada hay tan insano en nuestro insano modernismo, como la misericordia cristiana. Ser

médicos en este caso, ser implacables en el manejo del bisturí, forma parte de nosotros mismos, de esa manera amamos a los hombres, por eso somos filosóficos nosotros hiperbóreos..." (Nietzsche, El anticristo, 1985)

"Siempre las estupideces más grandes han sido combatidas por los compasivos..."

Un día el diablo me dijo: "También Dios tiene su infierno: su amor a los hombres".

Y el otro día le oí decir: "Dios ha muerto, sucumbió Dios a su compasión con los hombres" (Nietzsche, Así hablaba Zaratustra, 1985, 1650)

"... soy contrario por temperamento a esa clase de individuos que hasta ahora están siendo venerados como modelos de virtud". (Nietzsche, El anticristo, 1985, 115).

No obstante, sigue diciendo Hinkelammert, nada de esto es cierto. Nietzsche es un hombre de las virtudes corrientes —con las trasgresiones del caso de todos los hombres virtuosos corrientes virtuosos—. En realidad, él transforma en su fantasía los conflictos personales corrientes en grandes guerras con los demás: por lo demás las únicas guerras que hace. En el caso de su participación en la guerra franco-alemana, rápidamente se enfermó en el aire de las alturas de la guerra y sirvió como enfermero. Pero sí es un guerrero de la pluma y de la tinta.

"En mí el ataque es una prueba de bondad, y aún en ciertos casos una muestra de gratitud". (Nietzsche, Ecco Homo, 1985, 132).

QUÉ COSA ES ESO DE NIHILISMO

Una estudiosa señala acertadamente —nos parece— que:

"... el intento de aproximación al controvertido término nihilismo parece que no tiene una significación unívoca. Hasta qué punto él (Nietzsche) nos somete, en la lectura de sus textos, a una ceremonia de la confusión, es algo que sospechamos intencionado. Repensar Nietzsche es hoy y será mañana sumirse en sus perplejidades,

hacerse su cómplice para mantener el latido acompasado a lo que en cada tiempo hay que pensar. Y parece que él, espíritu augural, aventurándose en los laberintos del porvenir y mirando a la vez hace detrás, nos deja en legado la tarea de volver a pensar el nihilismo, acontecer inaudito y terrible en el que estamos inmersos. Que ellos es necesario lo sabemos, pero lo que no sabemos es si el llevarlo a término se puede hacer por este camino de las interpretaciones y las lecturas académicas y, por lo tanto falseadas.” (Manzano, 2000, 233)

Rüdiger Safranski, quien se ha hecho famoso como biógrafo, de los dos autores estudiados; ha señalado, que Foucault no pensaba, por descontado, que el hombre desaparece de hecho por más que también eso sea posible, sino que desaparece la imagen del hombre acuñada por la diferencia del mismo frente al resto de la naturaleza. El que desaparece allí es el hombre es este sentido enfático.

De todos modos, dicha desaparición sería una historia casi tragicómica. En efecto, el hombre-parodiando a Prometeo- se hace con el conocimiento, la toma como medida de todas las cosas, y al final, sucumbe en el universo de las cosas como un átomo insignificante en el conjunto. Ahí está lo espantoso del conocimiento moderno.

“Para Nietzsche, a quien se remitirá Hitler, este espanto es un acto más en el drama de la historia del nihilismo occidental. En los años ochenta del siglo XIX, Nietzsche diagnosticaba, en primer lugar, que el nihilismo habría llegado al punto culminante de su larga historia y, a continuación, que con ello estaba dado el presupuesto para el cambio repentino a otro pensamiento que, como crisis y consumación del nihilismo, había tenido lugar en su propia filosofía. El nihilismo descubre su propio secreto profesional y termina con ello el periodo de la propia parálisis”. (Safranski, 2000, 22)

¿Qué significa nihilismo? Que se desvirtúan los valores supremos. Falta el fin, falta la respuesta al “porqué”. La desvirtuación de los

valores supremos es un proceso complejo en sus aspectos particulares, se ha hablado de él como el más inquietante de los huéspedes que la cultura occidental (dominada por la concepción religioso-moral de la existencia) ha tenido que recibir en su seno, ya que ha producido el rechazo radical del valor, el sentido y el deseo. En texto póstumo del año 1888, el profeta del porvenir se descuelga con una declaración sorprendente, anunciándose como el primer nihilista perfecto de Europa, que ha experimentado en sí mismo el nihilismo hasta sus últimas consecuencias, y que ha necesitado destruir la lógica de los grandes ideales del pasado, en una tentativa de inversión de todos los valores. Esta tentativa tendrá por título La Voluntad de poder. (Manzano, 2000, 234)

A juicio de esta comentarista, la pregunta angustiada que surge en el ánimo de algunos hombres y mujeres que asumiendo o negando sus análisis, somos necesariamente post-nietzscheanos, será: ¿es posible ir más allá del nihilismo?

“Heidegger cree que no. Él identifica el nihilismo con el “olvido de la cuestión del ser” –lamento obstinado que reitera a lo largo de su obra- y responsabilidad a Nietzsche de ser el filósofo que ha llevado a la culminación, con su metafísica de la voluntad, el extremos velamiento del ser. El lugar en el que mora el nihilismo o es el lugar del fin de la metafísica, que es para él también el mundo de la técnica. El “filósofo del ser” cree que no es posible franquear esa peligrosa zona, trampa o zanja del nihilismo, sino que se hace necesario, aún durante un tiempo, demorarse en ella para pensar su esencia”. (Manzano, 2000, 235)

Concluyendo al respecto que; Nietzsche si cree en la posibilidad de pasar al otro lado de la zanja nihilista. A pesar de la muerte de dios y de la devaluación de todos los valores supremos que ello significa, algunos mortales lúcidos o “despiertos” (Heráclito) han clasificado el mezquino origen de tales valores, y confían en que el sin sentido del mundo sea un estado intermedio, “un puente y no una meta”. Porque como lo señala más adelante en este texto, Hinkelammert; hay muchas maneras de ser nihilista.

En sus famosos cursos de 1936 a 1940, Heidegger se esfuerza en presentar el nihilismo occidental dirigido en contra del platonismo, del cristianismo y del socialismo, pero también en contra de la estupidez burguesa y del antisemitismo –cosas todas ellas que resumían a sus ojos el “espíritu alemán” encarnado en Wagner-, la crítica nietzscheana de los “valores” se apoya también en una denuncia global de la filosofía europea. Por una parte, Nietzsche calificaba ya a ésta de “metafísica” en un sentido peyorativo. Por otra parte, le reprochaba haber desembocado en el “nihilismo” término que el genial loco tomaba en los Ensayos de psicología contemporánea (1883) del escritor francés Paul Bourget. (Delacampagne, 1999, 195)

“Para Bourget, el nihilismo –enfermedad de la Europa moderna- se explica por el “cansancio” en el que una “humanidad demasiado reflexiva” ha caído a causa de su propio pensamiento, mediante una voluntad de auto-aniquilación. Nietzsche no podía sino aborrecer ese nihilismo o puesto que, para él, la “vida” era el único “valor” verdadero. Por el contrario, veía en su propio nihilismo “activo”, es decir, en su propio proyecto de destrucción de los valores opuestos a la vida, lo previo e indispensable para la gloriosa “trasmutación” anunciada por Zarathustra.

Volveremos sobre esta valoración hinkelammertiana, que, sin duda, parecerá escandalosa a nuestros postmodernos y descafeinados filósofos acrílicos del pensamiento nietzscheano. De momento digamos unas palabras sobre el tema de la utopía y de su relación con el nihilismo.

EL FIN DE LAS UTOPIÁS

A juicio de Franz Hinkelammert hoy estamos viviendo tanto el fin del liberal-capitalismo (reformas) así como al colapso del socialismo histórico. Este desarrollo es presentado con el fin de las utopías universalistas, las cuales dominan el desarrollo del Occidente desde el siglo XVIII. Por un lado, la utopía de la armonía del mercado

con sus pretendidas tendencias a integrar a toda la humanidad en el mercado y asegurar su bienestar en un progreso infinito. Por otro lado, la utopía de una relación directa con el mundo de los valores de uso, en cuyo marco todos los seres humanos se integran directamente en la división social del trabajo y en la sociedad, y cuyo bienestar se espera de la abolición del mercado y de las instituciones que lo estabilizan. La primera utopía es de la armonía del mercado; la segunda, la del anarquismo y el consumismo, la de la armonía por la abolición del mercado.

Señala Hinkelammert, que aunque ambas utopías se excluyen mutuamente, tiene sin embargo una base común. Se promete –si bien de manera contradictoria- tanto la participación de todos los seres humanos como el bienestar para todos. Ambas utopías son universalistas. Ambas son antiestatistas, aunque al final apenas prometan un Estado mínimo. Se trata de un concepto detrás del cual subyace precisamente la idea de la abolición completa del Estado.

A la vez, según Hinkelammert, ambas utopías son en extremo mecanicistas. Esperan la realización de la armonía entre los seres humanos a partir de una acción instrumental y técnica sobre las instituciones.

“Mientras trasluce la meta de una ética universal, se espera su realización por un automatismo cuyo funcionamiento se quiere asegurar de una manera instrumental, sea por medio del automatismo del mercado, sea como resultado automático de su abolición. La fuerza central para asegurar esta realización no es ética, sino técnica. Lo que se contrapone es, por un lado, una institución idealizada, por el otro, una imaginación idealizada de la abolición de esta misma institución”. (Hinkelammert, 1996, 124)

Por ello, estas utopías están conectadas entre sí, aunque se excluye mutuamente y luchan entre sí de forma maniquea. La utopía liberal-capitalista surge a partir del concepto de una situación ideal de competencia, que hoy es común denominador modelo de competencia perfecta. Se vincula de modo directo con el análisis del mercado capitalista. Como utopía se

debe a su función legitimadora. Como el mercado tiende a penetrar la totalidad del mundo y de las situaciones particulares, solo se puede legitimar frente a la humanidad entera prometiéndole la solución de sus problemas. Esta utopía reproduce por tanto una ilusión que surge de manera constante en la acción en los mercados.

Agrega Hinkelammert, como la utopía de un mundo de valores de uso que está ordenado por la anarquía (en el sentido de un orden sin dominación), emerge también a partir de la acción en los mercados y de la experiencia consiguiente. Como el mercado solo muy parcialmente tiene tendencias armónicas, y como produce a la vez tendencias destructoras para los seres humanos y la naturaleza, se vive constantemente el hecho de que la utopía del mercado es ilusoria. Desde esta vivencia surge el ideal de una sociedad futura que se organiza directamente a partir de los valores de uso y que, por ende, supera al mercado y por fin lo erradica. A esto subyace una necesidad vital: en efecto hay que detener este proceso de destrucción. Al pensar esta superación en forma ideal, aparece la utopía del anarquismo o el comunismo, que es una raíz importante del socialismo.

“Por consiguiente, ambas utopías contrarias tiene su raíz en las estructuras de nuestra sociedad y en los efectos que producen. Son sencillamente su lado utópico. Por eso es difícil imaginar su desaparición. Son el velo mágico de nuestras instituciones. La idea del fin de las utopías no tiene más contenido que la del fin de la religión. Las utopías son flores en las cadenas que las instituciones significan para nosotros. El fin de las utopías es la amenaza de dejar únicamente las cadenas desnudas”. (Hinkelammert, 1996, 125)

Señala Hinkelammert, como durante el siglo XIX, cuando los movimientos socialistas llegaron a tener una importancia mayor, hasta que apareció un país socialista con la Revolución de Octubre de 1917, la Unión Soviética, para la sociedad burguesa se dio una nueva situación. La primera reacción fue hacia finales del siglo XIX: la teoría económica neo-clásica y su

conexión con el capitalismo de reformas (que ya era visible con Marshal). A partir de ella se configuró la imaginación del capitalismo como un sistema universal de bienestar. Sin embargo, de forma paralela se produjo una reacción extrema en contra de la tradición occidental, que surgió en nombre del antiutopismo y del antiuniversalismo. Se descubrió la dimensión utópica del socialismo, pero igualmente el hecho de que éste reproducía los problemas del capitalismo de cuya crítica habían surgido los propios movimientos socialistas.

La crítica al socialismo que resultó, agrega nuestro autor, se transformó con rapidez en una negación general de las utopías. La crítica antiutópica no podía quedarse en el plano de una simple crítica de la utopía socialista, porque ésta estaba estrechamente vinculada con la utopía liberal-capitalista, de cuya crítica había partido para radicalizarla hacia la afirmación del mundo de los valores de uso.

“Por eso la crítica del socialismo se transformó en negación general de todas las utopías. Desde el punto de vista de esta reacción antiutópica al socialismo, el reproche de utopía no significaba apenas el reproche de haber caído en una ilusión. Todas las imaginaciones universalistas de una buena sociedad y de una buena vida son vistas como utopías, y se concibe y denuncia a estas utopías como la razón última de la inhumanidad de la historia humana. La utopía es vista como una especie de pecado original. De este modo la reacción contra el socialismo se convierte en una negación de todas las emancipaciones, de todo el humanismo y de todo el universalismo ético”. (Hinkelammert, 1996, 125)

Enfatiza Hinkelammert, como esto implica una inversión radical de lo que hasta entonces se había apreciado como tradición de Occidente. Hay dos lemas que expresan esta nueva relación con el ser humano, la sociedad y la tradición, y que se han transformado en sentido común de la cultura occidental. El primer lema reza: *“Quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra”* (negritas Y.A.S.). En su contenido, este lema proviene de Nietzsche. Como fórmula,

quien usa esta expresión por primera vez, en el año 1920, es el traductor al inglés de las obras de Nietzsche, Oscar Levy, en el prólogo a un panfleto antibolchevique. Más tarde reaparece con Hitler, tanto en sus conversaciones con Eckart como en su libro *Mi Lucha*. Después de la Segunda Guerra Mundial es publicitado por Popper en el llamado *Mundo Libre*. Hoy, se ha transformado en una verdad incuestionable.

Este lema expresa en forma palmaria muy bien lo que Nietzsche entendía por "nihilismo activo". De hecho, se trata de la frase más nihilista que se podría formular. A este lema sigue el segundo, que no es sino una consecuencia del primero: **"La destrucción del humanismo es la recuperación de lo humano"**. Su autor es también Nietzsche, y la fórmula se encuentra especialmente en Carl Schmitt y en Heidegger. Igualmente, el contenido de esta frase se ha transformado hoy en una verdad incuestionable.

"Así, el nihilismo se transforma en ideal en un sentido específico. Para luchar contra el nihilismo que atraviesa cualquier posición universalista, estos nihilistas lo completan con el "nihilismo activo". El nihilismo se transforma en el valor central de nuestra sociedad, el cual se pretende realizar mediante la destrucción de toda utopía, de todo humanismo y de todo universalismo ético. Si antes el nihilismo era un elemento que atravesaba las utopías y las amenazaba, ahora se presenta como "veracidad" y como "decisión" (Entschlossenheit) para destruir toda utopía. El pensamiento occidental se dirige en contra de su propia tradición. Para poder destruir al socialismo, se destruye a sí mismo.

El "fin de la utopía" no es ningún realismo, sino un utopismo de nuevo tipo que amenaza la existencia del mundo". (Hinkelammert, 1996, 127)

EL NIHILISMO COMO UTOPIA

Advierte Hinkelammert, como si antes se había buscado la salida en la realización de utopías, ahora se le busca en su abolición. Una vez retrocedido el horizonte utópico, se lo sustituye

por un horizonte antiutópico. Si no se llega a la verdad por la realización de la utopía, entonces la verdad estará en su abolición. Se denuncia a la utopía como un fuego fatuo diabólico, para ahora perseguirlo, apagarlo y nunca más ser tentados por él. No obstante, no se deja de correr detrás de la utopía. Una vez denunciada como fuego fatuo, se sigue corriendo tras ella. Aunque ya no para realizarla, sino para hacerla desaparecer en un hoyo negro. Si antes se había pensado la utopía como totalidad, ahora se totaliza la realidad por la ausencia de la utopía. **El que no haya totalidad, se transforma en una exigencia total que rodea y totaliza la realidad y la unifica.** (negritas Y.A.S.)

"El horizonte que se persigue es el mismo. Se trata de la utopía. Pero la imposibilidad es también la misma. No se la puede apagar ni exterminar. A pesar de que la intención de los que persiguen a la utopía ha cambiado, la fascinación por la utopía es la misma. La promesa es: una vez exterminada la utopía, el gran mar del futuro humano estará por fin abierto. Con la abolición de la utopía parece haberse encontrado el camino realista para la salvación de la humanidad". (Hinkelammert, 1996, 128)

Analizando dos textos diferentes, uno de Marx, el otro de Nietzsche; Hinkelammert señala como ambos tiene un evidente contenido utópico. A la vez, puede leerse uno como la inversión del otro. El texto de Marx describe un universo de relaciones armónicas, donde cada uno vive en paz con el otro y puede realizar su vida como un juego libre de sus fuerzas corporales y espirituales. Nadie está excluido, y tampoco hay razón para excluirlo. La relación con la naturaleza es una relación de amistad. Se trata de un mundo sin utopías, porque la utopía está realizada.

El texto de Nietzsche, a juicio de Hinkelammert, describe un universo de dominación idealizado. Es el mundo de una nueva aristocracia que lucha entre sí por la dominación, que está constantemente amenazada, pero a la que la necesidad de conservarse la mantiene viva. No se habla de aquellos que han perdido en la lucha o que no tendrían ninguna oportunidad de

ganarla. Han perdido: perecen o se destruyen a sí mismos. Todo eso se realiza en una tranquilidad soberana, porque esta dominación como tal es por completo incuestionada. Quien perdió, no protesta. No hay utopías, la dominación absoluta de la dominación las ha superado. Los señores luchan para saber quién es el señor, sin embargo la dominación misma es incuestionada. Así como la relación entre los seres humanos es de dominación, la relación con la naturaleza es de esclavitud.

“En ese sentido los textos son contrarios, aunque ambos sean de carácter utópico. Por un lado, la utopía de una vida sin dominación ni explotación; por el otro lado, la anti-utopía de una dominación de explotación sin resistencia ni utopía. Por un lado, un paraíso sin árbol prohibido; por el otro, un paraíso en el que nadie se atreve a comer del árbol prohibido. La utopía de Marx es la utopía de la anarquía vivida, la utopía anti-utópica de Nietzsche es la utopía de una institucionalidad idealizada pensada al extremo: la utopía de la edad de oro platónica. La utopía anti-utópica de Nietzsche es sin duda una reacción frente a la utopía social-anarquista que encontramos en Marx. El sueño de una sociedad burguesa en la que los obreros se sometan de manera voluntaria y no ejercen ninguna resistencia. Se transforma en la que los obreros se someten de manera voluntaria y no ejercen ninguna resistencia. Se transforma en utopía en cuanto promete la redención del humanismo universalista que recupera lo humano, que es la lucha. Lo humano de la lucha entre señores y nuevos aristócratas presupone que ya no hay ninguna lucha de clases. La utopía de Nietzsche es evidentemente una utopía de redención, que promete redimirnos de la redención. Por eso él se siente redentor, como Cristo –un dionisios-Cristo- que redime al mundo de la redención que Cristo trajo”. (Hinkelammert, 1996, 130)

Señala nuestro analista, como Nietzsche se siente el anticristo, que es el mismo redentor. El redentor de toda utopía, del judaísmo y el cristianismo, del liberalismo, del anarquismo y

el socialismo, de la justicia y la igualdad, de la conciencia y la moral. Nietzsche personalmente se siente como el nuevo crucificado, crucificado por el crucificado. En sus últimas cartas, en el tiempo de su colapso psicológico y mental, él firma como dionisios y el crucificado. El redentor cristiano murió en la cruz para traernos todo aquello de lo que Nietzsche como nuevo redentor nos redimirá. También este nuevo redentor es un crucificado, un crucificado por la cruz que ha traído el redentor cristiano. Nietzsche creía, cuando se acercaba a su fin, que había enfermado por el cristianismo y que por lo tanto había sido crucificado por el crucificado. Ahora él mismo se siente el redentor que redime de la primera redención. Al final, incluso se siente unido con el redentor crucificado cristiano.

Interpretando una de las últimas cartas de Nietzsche a su amigo Jacon Burckhardt, Hinkelammert afirma como este no solo redime al mundo del crucificado, también redime al crucificado mismo porque es él. Nietzsche, quien lleva la redención a su perfección. El se siente el redentor también para el primer redentor. Esta perfección de la redención por Nietzsche se solidariza con el redentor crucificado y lo supera al perfeccionarlo hacia lo que es la verdadera redención, que es la redención de la redención.

Nietzsche redime a Cristo. Al superarlo, lo libera ¿De qué lo libera? Del judaísmo. En cuanto sigue siendo redentor, sin ser redimido de la redención, sigue siendo judío. También el antisemitismo es judío. Porque le impide a este redentor judío ser redimido también. El propio redentor cristiano es el resultado de aquella redención de la que el ser humano tiene que ser redimido. Para Nietzsche todos los valores imperantes son judíos. El se ofrece ahora para redimir a la humanidad, inclusive a los propios judíos, de este judaísmo. **Esta es la fundamentación de aquel antisemitismo que lleva al holocausto.**

Volviendo a la comparación de las utopías de Marx y de Nietzsche, Hinkelammert encuentra otros rasgos en común. Los dos autores están convencidos de elaborar una imagen realista del futuro. Ambas utopías entienden su surgimiento como una amenaza a los poderes dominantes que viene desde las profundidades. Ambos autores

tienen también en común la explicación de por qué estas utopías prometen algo que ningún tiempo anterior ha prometido. Tienen que explicar por qué hoy consideran posible algo que antes no lo era.

"Igualmente aparecer el "ocio" en toda utopía, sea ésta emancipatoria como la de Marx o antiemancipatoria como la de Nietzsche. En Nietzsche se trata del ocio de los héroes que están cansados de la lucha, y que en su ocio se renuevan para volver a enfrentar su "terrible necesidad de conservarse". En Marx, en cambio, se trata de un ocio que se transforma en el fundamento mismo de la vida y que es el resultado de la superación de la necesidad de la lucha por la sobrevivencia". (Hinkelammert, 1996, 133)

Afirma Hinkelammert, que como las dos utopías están concebidas como realistas, su realización hay que pensarla en términos de un proceso en el tiempo. Sin embargo, en el tiempo hay una antes y una después.

Luego, se piensa a las utopías como algo a lo cual nos aproximamos asintóticamente en el tiempo, para alcanzarlo en un momento futuro que todavía no es determinable. Eso explica el pensamiento en etapas.

Nihilismo completo, nihilismo consumado, nihilismo activo, nihilismo clásico, etc, son etapas de la realización en el tiempo del nihilismo como utopía, así como el socialismo y el comunismo aparecen como etapas de la realización de la utopía emancipatoria.

Por último, ambas utopías son pensadas como superación del "desdoblamiento" del mundo. Cuando Nietzsche enfoca la superación del "platonismo", se trata para él de la superación de la formulación de un "mundo verdadero" en cuyo nombre el mundo real es transformado en un "mundo aparente", y como tal denunciado. Para Nietzsche esta abolición del mundo verdadero constituye de nuevo el mundo real, que deja de ser un mundo aparente. En la utopía antiemancipatoria se imagina un mundo en el cual el mundo verdadero se halla abolido, y con él todo el mundo de las utopías: el mundo como

totalidad y el de la idea como exigencia frente al ser humano.

"La utopía de Nietzsche es la de una humanidad sin utopías. La utopía de Marx es de hecho más "realista", si se puede hablar del realismo de una utopía. Ella toma el desdoblamiento del mundo como un fenómeno real que es pensado en la conciencia humana, pero que no es un producto de la conciencia. No es ésta la que desdobra al mundo, sino un mundo desdoblado el que es pensado por una conciencia desdoblada. No obstante, la utopía de Marx es también de una superación del desdoblamiento del mundo. Solo que es un asunto de la praxis, que supera el desdoblamiento real del mundo al solucionar los problemas reales que originan el desdoblamiento de la conciencia. Por eso Marx analiza el problema del desdoblamiento del mundo no en términos de la relación de la idea y la realidad, sino del valor del cambio y el valor del uso. Sin embargo, aunque las posiciones de Nietzsche y de Marx sean contrarias, tienen en común la imaginación de la superación del desdoblamiento del mundo". (Hinkelammert, 1996, 133)

Señala Hinkelammert, como la utopía anti-utópica surge como promesa de un futuro en el cual ya no hay utopías. El primer intento de realización de esta utopía lo llevó a cabo el nazismo alemán de los años treinta y cuarenta. Llamaba a ésta su realización, el milenio: que no hubiera esperanza, esa era la esperanza de este milenio. Sobre la entrada de la anti-utopía está escrito la que Dante coloca encima de la entrada al infierno: Ay quien entre aquí, que deje toda esperanza. Y como se partía, en la misma línea de Nietzsche, del supuesto de que la utopía es de raíz judía y tiene su fuente más abundante en la tradición judía, **el nazismo intenta exterminar a los judíos para terminar con toda utopía.**

"El nazismo se siente entre dos frentes que considera judíos. Por un lado, el socialismo "judío-bolchevique"; por el otro, el capitalismo "judío-plutocrático". Después de la Segunda Guerra Mundial coexistió el capitalismo de

reformas con esta negación anti-utópica de todas las utopías. Pero, cuanto más visible fue que el socialismo histórico entraba en una crisis insuperable, tanto más este antiutopismo se dirigió contra el capitalismo de reformas y su fundamento liberal-capitalista. El neoliberalismo se impulsó con su tesis de que el capitalismo de reformas era un tipo de socialismo. En consecuencia, otra vez se sentía entre dos grandes frentes: el socialismo, por un lado, y el liberal-capitalismo –de los liberales–, por el otro, considerando a los liberales como la vanguardia del socialismo en el mundo occidental capitalista. El anti-utopismo es usado como argumento para el anti-intervencionismo neoliberal que implica la negación de cualquier intervención, estatal o no, en el mercado, y aparece ahora como la ideología del mercado total”. (Hinkelammert, 1996, 135)

A juicio de Hinkelammert, la teoría económica neoclásica y la neoliberal eliminan por igual el valor de uso de la realidad de la cual hablan, existe entre ellas una diferencia significativa. La teoría económica neoclásica sigue vinculada de manera estrecha con el universalismo abstracto del interés general en el mercado, mientras que el neoliberalismo siempre más asume la negación de cualquier universalismo. La teoría económica neoclásica sigue siendo liberal-capitalista. Esto vale incluso para Marx Weber, quien asume básicamente una posición positiva frente al capitalismo de reformas, con su mano invisible del mercado apoyada por una mano visible de intervención en el mercado.

La transición de la polaridad entre el universalismo liberal-capitalista y el anti-utopismo anti-emancipatorio, hasta la unión de las dos corrientes en el presente, se muestra mejor en la filosofía de Heidegger y su crítica reveladora. Heidegger elabora su posición frente a Nietzsche en los años treinta y cuarenta, es decir en el tiempo del nazismo en Alemania. Heidegger se da muy bien cuenta de que el nazismo se formó dentro de una estructura de pensamiento que viene de la filosofía de Nietzsche. Por consiguiente ve en esta filosofía una de las raíces del nazismo. Por ello, Heidegger, después de su retiro como rector de la Universidad de Freiburg

(1934), efectúa una evaluación del nazismo bajo la forma solapada de su crítica a Nietzsche. En realidad, su posición frente al nazismo coincide con su posición frente a Nietzsche.

“La crítica de Heidegger a Nietzsche parte del concepto de vida de éste. Eso significa dirigir la crítica contra la orientación de la filosofía de Nietzsche por el valor de uso, que da sentido y hace posible su concepto de vida. Heidegger renuncia a esta vinculación de Nietzsche con el valor de uso (y a través de él: con la corporalidad humana), no obstante asume la negación del universalismo ético en todas sus formas efectuada por Nietzsche. Con ello desaparece en Heidegger la esfera de la lucha por los valores de uno –cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte–, de una lucha –legitimada en Nietzsche por la voluntad de poder– a la cual éste le quita toda perspectiva por la visión del eterno “vivir peligrosamente”. Además, ve al nazismo como un producto primitivo y distorsionado del pensamiento de Nietzsche, y de ninguna manera como su realización auténtica.

Sin embargo, Heidegger explica las consecuencias de la filosofía de Nietzsche en el nazismo, por la afirmación de la vida que hace Nietzsche a partir del valor de uso reducido al sujeto”. (Hinkelammert, 1996, 136)

Hinkelammert señala, que el surgimiento de un nuevo mundo verdadero en el pensamiento de Nietzsche, de un nuevo todavía no, de una utopía de una sociedad sin utopías, llega a ser el problema de Heidegger. El llama a Nietzsche el último metafísico precisamente por esta construcción.

Esta misma es su crítica al escritor Ernst Jünger en un artículo que originalmente lleva el título “Sobre la línea”. La línea de la cual habla Heidegger es el límite entre lo presente y lo prometido que todavía no existe y, por lo tanto, hacia la utopía anti-utópica. En el caso de Jünger –vista desde Heidegger– se trata del límite con relación al nuevo mundo de nihilismo activo como utopía. Se trata de nuevo de una crítica solapada, con pretexto esotérico, de Heidegger el nazismo y su “milenio”, esto es, la utopía

del nihilismo consumado. Heidegger busca una reformulación que le permita evitar caer en la ilusión de la utopía anti-utópica. Afirma ahora la “nada” como el “claro del ser” (Lichtung des Seins). Con esto trata de hacer del nihilismo una manera de ser (Seinsweis), sin que aparezca de nuevo un *todavía no*.

“Por supuesto, no se trata apenas de un problema de nihilismo como utopía. El problema es de toda utopía, en cuanto su realización es entendida como una aproximación asintótica e instrumental en el tiempo. Por eso atañe también a la utopía en emancipatoria. En cuando la utopía es considerada un objeto de realización, ella le quita a lo presente, y con eso a la realidad misma en cuyo nombre pretendidamente habla, su fundamento”. (Hinkelammert, 1996, 138)

Enfatiza Hinkelammert, como este problema se había hecho consciente en el decenio de los veinte en especial a los teólogos, después de que Albert Schweitzer destacara de nuevo la prédica del reino de Dios en los evangelios. Si la imaginación del reino de Dios se entiende como una meta instrumental de aproximación asintótica en el tiempo, ese reino se transforma necesariamente en una utopía análoga a la utopía emancipatoria en su interpretación instrumental. En la teología se empieza entonces a interpretar la imaginación del reino de Dios en el sentido de anticipación y encarnación. Si se entiende por “mundo” la totalidad de las instituciones que aprisionan la libre espontaneidad del ser humano, esta actitud se puede describir como un “ser en el mundo sin ser en el mundo”. Esto implica la reivindicación del ser humano concreto en sus necesidades concretas de vida. Heidegger asume estas reflexiones y las aplica a la utopía anti-emancipatoria del nihilismo. El llama a esta relación el tratamiento de la utopía como “posibilidad del ser del ser-allí” (Seinsmöglichkeit des Daseins)

Agrega nuestro autor, que dado que Heidegger rechaza con Nietzsche cualquier forma de universalismo ético, no puede buscar la solución en una recuperación de un concepto de valor de uso en el sentido de la recuperación

de las relaciones sociales mediatizadas por los valores de uso. Se trataría de un concepto de reciprocidad humana que desembocaría en un universalismo ético, aunque fuera un universalismo del ser humano concreto y no de una institución abstracta como el mercado o la planificación universales. En consecuencia, Heidegger desarrolla su pensamiento en la dirección de la represión de cualquier discusión de los valores de uso. Esta problemática existe en él solo como una problemática negada en su idea de “caída” (Verfallenheit) en la “cotidianidad” del “uno” (man), frente a la cual el ser humano tiene que decidirse para la “autenticidad” (Eigentlichkeit). En el lugar de la vida en Nietzsche aparece ahora en Heidegger el “ser para la muerte”, y más tarde el ser como el “claro de la nada”. Con ello desaparece la pasión de Nietzsche y su intento de recuperar la sensualidad como goce sensual. En vez de eso, eh Heidegger predomina más bien un estoicismo burocrático. Pero el efecto brutalizante de la imaginación del superhombre no está en el hecho de que Nietzsche intente recuperar la sensualidad y la corporalidad. Está en la negación de todo universalismo ético, o sea, en el anti-utopismo. Precisamente este elemento lo asume Heidegger.

“La exclusión de la esfera de los valores de uso de la autenticidad del ser-allí, tiene como consecuencia en Heidegger contradicciones como las ya analizadas en el caso de Max Weber. Al excluir la esfera de los valores de uso, la autenticidad de Heidegger llega a ser el “ser para la muerte”. Al ocurrir eso, tiene que discutir la pregunta de por qué entonces el suicidio no debe ser el máximo acto de autenticidad”. (Hinkelammert, 1996, 139)

Señala Hinkelammert, que la autenticidad del ser para la muerte es una “posibilidad del ser del “ser ahí””, pero de ninguna manera puede ser un proyecto intencional. Los proyectos posibles se refieren a las posibilidades del ser-allí existente, mientras que la autenticidad es una relación con estas posibilidades, que llega a ser autenticidad si el sujeto existe en la realización de estas posibilidades con ser para la muerte. El suicidio,

por tanto, sería lo contrario, porque hace imposible este ser-allí como ser para la muerte. El ser-allí tiene que existir para que pueda existir como ser para la muerte. Esta existencia del ser-allí, que es la condición de la posibilidad del ser para la muerte. Heidegger la denominada la “base” para un ser para la muerte existente.

Esta “base” implica necesariamente el acceso a los valores de uso en su sentido de productos, cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte. Por ende, hace falta la posibilidad de vivir y de poder vivir.

Solo eso puede ser la “base” a la que Heidegger se refiere. Sin embargo, la existencia del ser-allí no puede ser entonces el ser para la muerte. Tien que ser más bien una relación con esta “base”. El hecho de que el ser-allí esté siempre viviendo enfrentando a la muerte, no cambia eso. Pero la muerte no puede ser pues el ser para la muerte, sino que tendría que ser una relación con el ser para la vida, aún cuando esta vida sea en cada momento atravesada por la muerte. Luego la muerte no sería un amigo, sino un enemigo.

“En toda su argumentación explícita Heidegger la esfera de los valores de uso simplemente en la “caída” en la cotidianidad del “uno” (Man). Tiene que hacerlo si quiere concebir el ser para la muerte como el ser del ser-allí. Pero así precisamente entrega lo que él llama la “base” de la existencia –lo que es nuestra realidad concreta de vida- a la denuncia, y la abandona considerándola esfera de la in-auntenticidad”. (Hinkelammert, 1996, 140)

Por esta razón, considera Hinkelammert, que el pensamiento de Heidegger se halla más cerca del pensamiento de la teoría económica neoclásica que del de Nietzsche. El mundo de los valores de uso está eliminando. Weber, en la línea de la teoría económica neoclásica, lo trata como racionalidad material sobre la cual la ciencia no se puede y no se debe pronunciar. Heidegger lo trata como la esfera de la “caída” (Verfallenheit) del ser humano, de la cual se tiene que levantar para decidirse por el ser, que es ser para la muerte. Si Weber le niega la racionalidad científicamente fundamental, Heidegger le niega

el acceso al ser. En Nietzsche, en cambio, la esfera del acceso a los valores de uso es justamente el punto de partida, aunque sea en la forma reducida de la voluntad de poder, y por tanto de la exclusión de los otros que son los “malparados”. Por su anti-utopismo Nietzsche transforma su punto de partida en anti-humanista. En Heidegger y en Weber, en cambio, su anti-humanismo está ya en su punto de partida de la negación del valor de uso. De allí que una recuperación del humanismo pueda encontrar un apoyo de Nietzsche, pero no en Weber ni en Heidegger.

“De esta manera, hoy retorna la utopía anti-utópica. Ella abre horizontes aparentes y lo hace con la apariencia de realismo. Sin embargo, la abolición de la utopía es tan imposible como lo es su realización. La conditio humana impide la realización de la utopía, pero por eso mismo impide su abolición. No hay duda de que utopías pueden transformarse en fuerzas destructoras. No obstante, es probable que la utopía de la utopía abolida ser la más destructora de las diversas formas de la relación con lo utópico”. (Hinkelammert, 1996, 140)

Concluye Hinkelammert, este análisis señalando como esta anti-utopía contiene necesariamente una mística del ocaso. Como anti-utopía que quiere liberar al mercado total de la influencia de cualquier tipo de resistencia, ella desencadena de modo unilateral las fuerzas destructoras que surgen del mercado. Con este hecho se hace notar que la mística del ocaso brinda la complementación necesaria para la afirmación de este proceso destructor. Esto se da hoy en las formas más diversas. Pero la forma de la mística del ocaso que juega un papel central es religiosa, y se deriva de la tradición cristiana de la escatología. Aparecen también sin embargo compensaciones que surgen en nombre de un progreso técnico absoluto, si bien no pueden negar su carácter desesperado. No obstante, más allá del ocaso de este mundo, hacen posible mantener la apariencia de un mundo nuevo posterior.

Esperamos haber mostrado en este trabajo algunos importantes aspectos críticos y polémicos de posible discusión que motiven y llamen

la atención a la comunidad filosófica nacional respecto a una interpretación tan sugerente y desveladota como la anterior.

BIBLIOGRAFÍA

- Berkowitz Meter (2000). *Nietzsche. La Ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra.
- Delacampagne Christian (1999). *Historia de la filosofía en el siglo XX*, Barcelona, Ediciones Península.
- Hinkelammert, Franz J. (2001). *Nietzsche y la modernidad. Un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche*. San José, Rev. Pasos, No. 94.
- Hinkelammert, Franz J. (1996). *El mapa del Emperador*. San José, D.E.I.
- Manzano Julia (2000). "Nihilismo: Confrontaciones entre Nietzsche y Heidegger. Metafísica y Nihilismo en Nietzsche", en *Analectica Malacasiana*, España.
- Safranski, Rüdiger. (2000). *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, TusQuets editores.
- Vattimo Gianni (1996). *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Península.