

EL NIHILISMO DE NIETZSCHE EN EL ULISES DE JOYCE

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

El Nihilismo de Nietzsche en el Ulises de Joyce

Tesina para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Alumna:

MARÍA ROSA CAROLINA SERRANO PEÑA

Profesor Guía:

Cristóbal Holzapfel.

Santiago, 2004

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se presenta el nihilismo de Nietzsche como estructura que se devela en la obra el *Ulises* de James Joyce. Nietzsche acusó la posición fundamental del hombre con respecto a la vida: su negación. Denunció el nihilismo como la historia del hombre como historia universal. Se trata de una sola y misma historia jalónada principalmente por Hegel, Feuerbach y Stirner. Dios ha muerto, pero Nietzsche desconfía de esta muerte. El Dios trascendente ha muerto para volverse cosmopolita; el Dios-Hombre ha muerto para volverse Hombre-Dios; el Hombre-Dios ha muerto para volverse cada uno por *sí mismo* Dios. De Dios al Hombre y de éste al Yo.

El nihilismo aparece a causa del intento de justificar la vida. La vida, y con ella la existencia, es criminal e “hybrica” por eso hay que juzgarla. Existe así la necesidad de un Dios para interpretar la existencia y poco importa el nombre que reciba: Dios, Hombre, Yo.

Asimismo, poco importa que expresión tome el nihilismo: negativo, reactivo, pasivo. Siempre es la misma empresa de depreciar la vida, de negarla. Primero se creó la gran ficción: se negó la vida en nombre de Dios y los valores superiores.

Luego, con el anuncio de la muerte de Dios la empresa de negar la vida parecía acabada. Sin embargo, el asesino de Dios lo ha matado para ponerse en su lugar. El hombre se eleva a sí mismo a una instancia superior y se procede a la mixtificación más profunda o peligrosa del humanismo: el hombre superior pretende llevar la humanidad hasta la perfección, hasta la culminación. Pretende recuperar todas las propiedades del hombre, superar las alienaciones, realizar el hombre total, poner al hombre en lugar de Dios. Entonces surge una tercera forma de nihilismo: *nihilismo pasivo*. Una vez asesinado Dios en manos del Hombre y, siendo éste último dueño de toda valoración de la vida, cabe la pregunta ¿hasta dónde llegará por este camino el hombre?. Hasta un enorme hastío. Es el símbolo nietzscheano del *adivino*, “adivino del gran cansancio”, el cansancio de la civilización, quien anuncia las últimas consecuencias de la muerte de Dios. Fruto de *sí mismo*, el Hombre, se ha quedado sólo consigo mismo,

careciendo incluso de la voluntad de desaparecer, soñando en una pasiva extinción. Descendiente del asesino de Dios es el *último de los hombres*.

El último de los hombres es la forma de conservar al hombre. Es siempre el hombre, *enfermedad de la Tierra*, quien aparece como esencia del nihilismo. Este hombre es, según Deleuze, el hombre encerrado en su posición dialéctica, hombre que hace de la *negación* el principio de su existencia. Es que la dialéctica es, en primer lugar, el pensamiento del hombre teórico, en reacción contra la vida, quien pretende juzgar la vida, limitarla, medirla. En segundo lugar, es el pensamiento de quien pretende someter la vida al trabajo de lo negativo, pues halla su elemento especulativo dentro de la oposición y la contradicción.

Este hombre es el mismo que Joyce desnuda en su obra. Si bien, Joyce no hace un análisis del nihilismo, éste se descubre en los distintos planos de lectura que uno puede hacer dentro de su novela. *Ulises* está construido sobre la tradición de una Europa cristiana y de una Europa moderna; sobre un orden metafísico y un orden moral. Joyce usa este orden para vulnerarlo y rechazarlo y a partir de ahí descubrir la real situación del individuo novelesco. Más aún, si Joyce rechaza el orden tradicional es para, finalmente, sacrificar al propio individuo aceptando el caos del mundo.

1.- EL NIHILISMO DE NIETZSCHE

Es Nietzsche quien sienta las bases para esclarecer el nihilismo como motor de la historia del hombre como historia universal. Fundamentalmente Nietzsche llama nihilismo a la empresa de negar la vida, de depreciar la existencia. El nihilismo no se reduce a determinaciones psicológicas, pero tampoco a acontecimientos históricos, o corrientes ideológicas, y menos aún a estructuras metafísicas. Indudablemente el nihilismo se expresa biológica, psicológica, histórica y metafísicamente. No obstante, está en la fuente de la vida, por ello, es el principio de nuestra psicología, elemento fundamental de la historia y presupuesto de cualquier metafísica. Luego, tampoco es una categoría del pensamiento, ya que las categorías del pensamiento como pensamiento razonable, la identidad, la causalidad, la finalidad, suponen en sí mismas una interpretación nihilista. Para Nietzsche, el nihilismo se ha apoderado de la humanidad a tal punto que todo lleva su huella.

El nihilismo nace en el punto donde la existencia debe ser justificada. Según Nietzsche, la pregunta “¿Tiene algún sentido la existencia?” es el más elevado interrogante de la filosofía, el más empírico y a la vez más “experimental”, porque plantea simultáneamente el problema de la interpretación y de la valoración. Si entendemos bien el problema de la existencia habrá que formular la siguiente pregunta: ¿Qué es la *justicia*?. Los orígenes de este problema son griegos, precristianos. Los grandes trágicos y algunos filósofos presocráticos consideraron la existencia en relación de una concepción mas bien “cósmica” del termino *justicia*. Algo es justo cuando su existencia no interfiere con el orden al cual pertenece. El que cada cosa ocupe su lugar en el universo es justo. Cuando una cosa usurpa el lugar de otra, cuando no se confina a ser lo que es, cuando hay alguna demasía o exceso, se produce una *injusticia* (υβρις). Sólo cuando se corrige y castiga la desmesura y se restaura el orden originario se cumple la *justicia*. La *justicia* es, así, una ley universal que expresa el orden y medida del cosmos entero.

Ahora, el primer sentido, según Nietzsche, acordado a la existencia es la existencia como desmesura, como *hybris* y como crimen. El sufrimiento es el medio para demostrar la *injusticia* de la existencia, pero al mismo tiempo como medio para hallarle una *justificación*.

La existencia es, entonces, algo *injusto* que debe ser *justificado*. A partir de aquí, surge la necesidad de dar a la vida una *justificación* superior y divina. Se acusa a la vida para redimirla y se redime para justificarla. De ello nace la condición de un Dios para interpretar la existencia. Se valora la existencia situándola en la perspectiva negativa de la vida.

Tal es la inspiración cristiana que compromete a toda la filosofía. Oponer “algo”(Dios, Idea, Sustancia, Esencia, Bien, Verdad, etc.) a la vida, presentar la vida como si debiera ser juzgada, justificada, redimida por este “algo”, es el principio básico de toda negación. Aplastada por el peso de lo negativo, la vida, se vuelve indigna de ser deseada por sí misma, experimentada en sí misma. Sin embargo, hay una diferencia radical en la manera en que los griegos deprecian la existencia y la negación cristiana. El “nihilismo” griego juzga la existencia culpable, criminal e híbrida, creen que los dioses han vuelto locos a los hombres, pero, son los dioses los que asumen la *responsabilidad* de la falta. Para el cristianismo la existencia es culpable y *responsable*. Aquí radica la diferencia de interpretación de la existencia como criminal: locura griega; pecado cristiano.

La filosofía de Nietzsche, para Deleuze, tiene un carácter antidialéctico. La dialéctica es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo. Más aún, el superhombre va dirigido contra la concepción dialéctica del hombre, y el cambio de valor contra la dialéctica de la apropiación o de la superación de la alienación. En manos de la dialéctica está la muerte de la tragedia. Gracias a la dialéctica se ha sustituido la visión trágica del mundo por una concepción teórica –con Sócrates– o, mejor aún, por una concepción cristiana –con Hegel–. Para Nietzsche, Sócrates es el primer genio de la decadencia. Éste opone la idea a la vida, presenta la vida como si debiera ser juzgada, justificada, redimida por la idea. De esta manera, la vida sometida a lo negativo, es indigna de ser deseada por sí misma, experimentada en sí misma. Del mismo modo, la dialéctica especulativa de Hegel tiene por misión “pensar la vida”, es decir, probar que el mundo es enteramente la obra del Espíritu, en tanto que Espíritu absoluto. En su filosofía se realiza, según Hegel, la vida de la divinidad. La filosofía hegeliana somete a la vida a un método capaz de justificar lo real en su totalidad y en su realización, y, por consiguiente, aun en sus contradicciones. Así, Nietzsche acusa que la verdad final de la dialéctica moderna es que corresponde a la ideología cristiana. En suma, la intención de la dialéctica es siempre la misma: desear justificar la vida sometiéndola a la acción de lo negativo.

Nietzsche denuncia sin cesar el carácter teológico y cristiano de la filosofía alemana y la impotencia de esta filosofía para salir de la perspectiva nihilista, la incapacidad de esta filosofía para desembocar en algo que no sea el yo, el hombre o los fantasmas de lo humano. Ahora bien, Deleuze supone en Nietzsche un conocimiento profundo del movimiento hegeliano, desde Hegel hasta Stirner. Desde esta perspectiva Deleuze hace corresponder las tres expresiones del nihilismo nietzscheano principalmente con la filosofía de Hegel, Feuerbach y Stirner, aunque hay que insistir en que el nihilismo no está determinado por alguna filosofía en particular sino que constituye el motor del pensamiento de la humanidad en general. De tal forma, el nihilismo negativo corresponde a la filosofía de Hegel; el nihilismo reactivo se refiere a la filosofía de Feuerbach; el nihilismo extremo pertenece a la filosofía de Stirner.

NIHILISMO NEGATIVO

En primer lugar, para comprender el nihilismo negativo y el fundamento de todas las formas del nihilismo hay que considerar las bases del método dialéctico hegeliano. Según el estudio sobre Hegel *Dios ha muerto* de Roger Garaudy, la dialéctica especulativa se configura a partir de tres rasgos fundamentales que la explican:

- - El concepto principal del método hegeliano es el de la *totalidad*.
- - El método no es exterior al objeto.
- - El motor de la dialéctica es la contradicción, alma del método.

La categoría de *Totalidad* está en el centro mismo de todo pensamiento dialéctico. La totalidad, en el sentido dialéctico hegeliano, dice Garaudy, es la síntesis de la unidad y de la negatividad. En ella el Ser se reafirma en su identidad después de haberse negado a sí mismo. Para Hegel, su método no es otra cosa que la estructura del todo expuesta en su pura esencialidad. El método expresa la estructura de la totalidad orgánica del ser.

La totalidad orgánica no es estática, sino que está en movimiento, en devenir. “El ‘Todo’ de la realidad no se expresa solamente por su resultado final, ni por las solas etapas del desarrollo por el que se ha encaminado, ni por el impulso inicial que lo ha llevado a ese resultado, sino

por el conjunto de esos ‘momentos’ de una totalidad orgánica viviente”¹. Cada ‘momento’ designa una fase en un proceso dialéctico. Por ello, todo conocimiento real debe pasar por tres momentos:

- - momento de lo inmediato o de lo universal abstracto.
- - momento de su negación que es el de la reflexión o mediación.
- - momento de la totalidad concreta, de lo universal concreto.

El resultado, la totalidad concreta, conserva y contiene en sí el momento de la negación, de la reflexión, de la mediación.

“Decir que el método del conocimiento es dialéctico, es decir que no puede haber conocimiento inmediato. Es negar no solamente la posibilidad de poseer la verdad mediante una intuición sensible directa, sino también alcanzar la verdad por un concepto aislado. Lo propio del método dialéctico, es expresar la imposibilidad tanto de la intuición sensible directa como del aislamiento absoluto del concepto”².

Esto constituye una doble negación: la negación de la negación. El entendimiento al romper con la intuición sensible inmediata, es la primera negación; la razón al superar el entendimiento subjetivo y finito, es la segunda negación.

Como el mundo es una totalidad orgánica, en movimiento, viviente, una concepción estática del conocimiento es ilegítima. Sin embargo, la concepción hegeliana de la dialéctica exige, para que sea posible un saber absoluto, la conclusión del movimiento para el cual el Ser se constituye.

Efectivamente, el método dialéctico no es ni un puro método conceptual, ni un método intuitivo; no es ni un método deductivo ni un método empírico. En estos métodos la verdad se opone al error y viceversa. En el método dialéctico el error aparece como un momento evolutivo de la verdad.: la verdad conserva y supera el error. De esta manera el conocimiento

¹ Roger Garaudy, Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965. Pag175.

² Ibid, pág. 176.

es una marcha hacia lo Absoluto. En dicha marcha las diversas fases o momentos tienen su propia justificación, pero es insuficiente, de inmediato es negado y superado por otro momento.

De este modo, una intuición sensible o un concepto, que no son fases, por sí mismas, legitimadoras de la verdad: “no pueden adquirir su sentido y tener una verdad más que por sus relaciones con el todo, no podría existir ninguna realidad absoluta si el todo no estuviera acabado. La detención definitiva de la historia es la condición primera de la posibilidad de una verdad absoluta”³.

Ahora, lo verdadero no es, en Hegel, un paso de un modo de ser no verdadero a otro modo de ser verdadero, o de un modo de ser aparente a otro modo de ser real. La realidad se “auto-realiza”, es decir, se va haciendo a sí misma convirtiéndose en su propia “verdad”. El criterio supremo de la verdad es la circularidad. “Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y que tiene en el comienzo su propio fin como su objetivo, y que es efectivamente real solamente mediante su actualización desarrollada y mediante su fin”⁴. “El método de la verdad conoce el comienzo como incompleto en general como algo necesario, porque la verdad no es sino el venir hacia sí mismo a través de la negatividad...”⁵.

Desde aquí que la concepción dialéctica hegeliana tiene un carácter *finalista*. El saber, para Hegel, tiene un fin fijo tan necesariamente como la serie de la progresión. “El motor primero es la finalidad, y la contradicción misma no adquiere todo su sentido sino en función de esta finalidad. Sólo conociendo el fin se puede comprender la historia del desarrollo. Todo el desarrollo está contenido en el germen. Porque el comienzo es ya totalidad concreta y lo que en él aparece como contradictorio, como contradicción motora, no es en realidad sino la imposibilidad para ese comienzo o ese germen, o esa realidad inmediata, de bastarse a sí

³ Roger Garaudy, Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965. Pág. 176.

⁴ Ibid, pág. 176.

⁵ Ibid, pág. 177.

mismos. Pero esa insuficiencia existe y sólo se experimenta con relación a la totalidad. Respecto del todo, cada momento es, en efecto, abstracción y, como tal, insuficiente”⁶.

Los dos momentos de la triplicidad, momento de la intuición sensible y del entendimiento, son momentos abstractos, no verdaderos. La abstracción se entiende en Hegel como una actividad mental mediante la cual se lleva a cabo una separación de un aspecto particular de una totalidad concreta. Lo abstracto es “inmediato”, “indeterminado” y “unilateral” a diferencia de lo concreto que, literalmente, significa “con-todo”, es decir, “todo junto”, o “entero”, “completo”. Por ello, para Hegel, lo abstracto es finito, incompleto, lo concreto es verdad. El desarrollo hacia el pensar concreto depende de una “consideración racional” que, a diferencia del entendimiento, es concreta. Lo concreto –lo universal concreto– llega a ser “la verdad de lo abstracto”. Ahora, aunque lo abstracto sigue siendo “indeterminado”, la determinación y totalidad están implícitas en él. Esto considerando la previa diferencia entre entendimiento y razón. Hegel concibe el entendimiento (*verstand*) como razón abstracta, a diferencia de la razón concreta, única que puede ser llamada propiamente razón (*vernunft*). Es esta razón la que procura el fin como primera premisa, porque la razón es la operación conforme a un fin. Al término del desenvolvimiento de la razón se realiza lo universal concreto, es decir, la totalidad orgánica y racional del mundo que se produce a sí misma en sus determinaciones y contradicciones. El fin de la historia es que el mundo sea razonable. El fin en su doble sentido: su objetivo y su conclusión.

Más aún, se encuentra todo el desarrollo incluido en el germen porque: “en realidad la totalidad concreta, si bien esta construida a partir de términos abstractos, insuficientes y contradictorios y ha sido puesta en movimiento por el hecho mismo de la contradicción de los mismos, de su insuficiencia y su abstracción, es, mas bien, el fin que atrae a sí todo el devenir y que, por su presencia, ya actuante desde el principio, vuelve sensible la abstracción, la insuficiencia, la contradicción de cada término”⁷.

⁶ Roger Garaudy, Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965. Pag178.

⁷ Ibid, pág. 178.

Garaudy resume, entonces, el alcance de la concepción de totalidad dentro del pensamiento hegeliano en dos puntos centrales. La totalidad dentro del método dialéctico:

- - implica un mundo *finito*, una historia concluida, o, por lo menos cuyo término puede percibirse.
- - implica que conozcamos ese *fin*, sin lo cual la circularidad necesaria a la existencia de una verdad absoluta no se realiza.

El segundo rasgo fundamental de este método dialéctico es que el método no es exterior al objeto. “El método es la razón que se reencuentra y se reconoce a sí misma en toda cosa. El método es el concepto que toma conciencia de la identidad de su significación subjetiva y de su realidad objetiva”⁸.

El conocimiento, para Hegel, no es representación por un sujeto de algo “externo”: la representación por un sujeto de un objeto es a la vez parte integrante del objeto. El objeto no es, pues, ni algo exterior ni simple contenido de conciencia. El conocimiento como marcha hacia lo absoluto requiere de una dialéctica del sujeto y del objeto y no la reducción del uno al otro. La dialéctica es tanto la vida del pensamiento como de la naturaleza en todos sus grados de complejidad.

El método alcanza plenamente su objetivo cuando no queda nada extraño a la razón misma. De este modo, no hay ni trascendencia de Dios, ni exterioridad de las cosas. De la metafísica tradicional Hegel critica que las cosas tomen su sentido por medio de un Dios separado esencialmente del mundo. Hegel supera la concepción que afirma un abismo entre Dios y el mundo identificando la esencia divina y humana. Por otra parte, el método no es una reflexión que opera exterior a la cosa como en el conocimiento matemático. Lo subjetivo y objetivo, para Hegel, están íntimamente unidos en nuestra conciencia y solo pueden ser aislados por abstracción. Toda la realidad es de carácter dialéctico en virtud de la previa identidad entre la realidad y la razón. La dialéctica no es la acción externa de un entendimiento subjetivo, sino es el alma propia de un contenido de pensamiento que propaga orgánicamente sus ramas y sus frutos. Es el espíritu en su libertad, la más alta cima de la razón

⁸ Roger Garaudy, Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965. Pag178.

consciente de sí que se da la realidad y se produce como mundo existente. La dialéctica no es solamente la reproducción en el pensamiento del desenvolvimiento de la totalidad orgánica; es ese desarrollo mismo.

En resumen, el método dialéctico hace que el mundo sea obra del espíritu, o más bien, sea espíritu. En Hegel es una ascensión a la vida de Dios. En el idealismo objetivo en general este método hace creer que las ideas tienen una existencia objetiva.

El tercer rasgo fundamental de el método dialéctico es la *contradicción*. Para Garaudy, éste es el concepto central del método de la lógica hegeliana. Esta lógica basada en la contradicción es:

- - una lógica de la relación.
- - una lógica del conflicto.
- - una lógica del movimiento.
- - una lógica de la finalidad.

La dialéctica considerada como una lógica de la relación significa que toda relación real es contradicción. En su forma más simple lo negativo es lo otro; la contradicción, es la relación. El mundo constituye un todo y la verdad es la reconstrucción de ese todo. Cada parte se define por su relación con el todo, cada cosa es todo lo que no es.

Para Hegel, en toda realidad hay opuestos, o también que, dada una realidad, hay la opuesta a ella. No obstante, ni tal realidad ni la opuesta son realidades “completas”, pues una realidad sólo puede “completarse” mediante los opuestos que la constituyen. Por ello en toda realidad hay una negación sin la cual no sería real. Hegel afirma que una cosa existe en sí y al mismo tiempo en su propia carencia o negativo de sí mismo. “Lo finito y lo infinito son partes, momentos de un mismo universo, y por ello existe entre cada una de las partes, entre cada cosa finita y todas las demás un vínculo de determinación recíproca en el interior del todo...toda cosa es a la vez “en sí” y también “para los otros”, en una relación con algo y en principio con todas las cosas: es la relación con todas las condiciones de la que depende. Hay

reciprocidad entre lo positivo y lo negativo: ‘Al ser cada uno por sí, y no ser lo otro, cada uno aparece en lo otro y sólo es en tanto que lo otro es’⁹.

Las cosas se condicionan recíprocamente. En rigor no hay verdades parciales, pues todo adquiere su verdadera significación por relación al conjunto, de la misma manera que este último sólo puede ser conocido mediante el progreso del conocimiento de las partes. Parte y todo deben iluminarse recíprocamente. Para Hegel, lo finito *no existe*, es decir, no es la verdad, sino solamente un traspaso al más allá, una *superación de sí*. ‘No sólo es imposible *concebir* una cosa absolutamente aislada, desprendida de toda relación con lo que sea, ya se trate de nuestro espíritu o de otras cosas, sino que nada semejante puede existir. Lo finito, lo contingente como tales, son contradictorios: su finitud y su contingencia sólo tienen sentido y realidad con relación a lo infinito y a lo necesario, a los cuales retornan. Toda cosa, en la naturaleza como en el pensamiento, exige la existencia de su contrario, de lo que ella no es, de lo otro que ella, que es su correlativo necesario. Se presenta la determinación recíproca de lo finito y de lo infinito; lo finito es finito sólo en relación con el deber ser, o sea con el infinito, y el infinito es infinito sólo en relación con lo finito. Son inseparables y al mismo tiempo son absolutamente “otros” uno frente al “otro”; cada uno tiene su otro en él mismo; y así cada uno es la unidad de sí y su “otro” y es una existencia en su determinación de *no ser* lo que es ella misma ni lo que es su “otro” Esta determinación recíproca que se niega a sí misma y a su negación constituye lo que se presenta como el progreso al infinito... Este progreso, por lo tanto, es la *contradicción* que no ha sido resuelta, sino que siempre expresa sólo como presente’¹⁰.

La negatividad constituye toda realidad. Hay que recordar que la dialéctica, en primera instancia, es el momento negativo de toda realidad, y la realidad total es de carácter dialéctico. ‘Ello es verdad con respecto a todo en la naturaleza y en la historia, y más aún en el pensamiento que es enteramente relación con otra cosa. La realidad, bajo todas sus formas y

⁹ Roger Garaudy, Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965. Pag 173.

¹⁰ Ibid, pág. 183.

en todos sus niveles, desde el guijarro al espíritu, es un Todo único en el cual todos los fenómenos se encuentran vinculados los unos a los otros”¹¹.

El segundo rasgo es que la dialéctica es una lógica del conflicto. Todo lo opuesto a una “realidad parcial” es algo contra lo cual esta realidad “choca”. La realidad en cuestión se halla formada por este “choque” contra algo que no es, y consiste, a la vez, en ser eso mismo contra lo cual “choca”. Lo opuesto es, asimismo, en tal realidad “interno” a ella, es decir, la constituye. Dentro de esta situación las cosas se limitan mutuamente, ponen límites a su respectiva expansión. Es esta una relación de enfrentamiento o antagonismo. Toda realidad finita se halla rechazada dentro de sus límites por otra realidad, por el conjunto de las otras realidades que le impiden ser el todo. El conjunto de toda la realidad se desenvuelve en un campo de realidades finitas enfrentadas.

Esto le da un carácter dinámico a las contradicciones que se encuentran en el interior del todo, entre lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario, lo finito y lo infinito. Los contrarios se ponen en acción al verse enfrentados. Lo particular que contiene el él, de alguna manera, lo universal en germen es “atraído” o tiene “hambre” de lo universal y busca extenderse hacia él. Lo universal, que no es lo que es sin lo particular, tiende al mismo encuentro. Toda la realidad no es estática sino que está en movimiento.

El tercer rasgo de la dialéctica, comprendida desde la contradicción, es que aquella es una lógica del movimiento. Hegel afirma que la negatividad es la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual. En la naturaleza misma de lo finito esta el superarse, el negar su negación, y volverse infinito. Toda realidad finita, de cualquier tipo que sea, no tiene existencia y significación sino con relación al todo. La fuente interna de toda actividad, de todo automovimiento viviente es pues, en cada etapa, la totalidad concreta final que reprocha a lo abstracto, finito, incompleto su insuficiencia y lo fuerza a completarse en su perfeccionamiento sistemático.

Un cuarto rasgo de la contradicción dialéctica es que la dialéctica es una lógica de la finalidad. Ya se ha señalado que la negatividad, como elemento constitutivo de toda realidad,

¹¹ Roger Garaudy, Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965. Pag 184.

implica que cada realidad deba “completarse” mediante los opuestos que la constituyen. Gracias a esta relación de naturaleza negativa, las realidades tienden a superarse en función de una “realidad total”. Las cosas finitas *existen* (son), pero la verdad de su existir (ser) es que son finitas, que tienen un fin. La finalidad de las cosas las conduce más allá de ellas mismas, hacia lo infinito. “La construcción hegeliana procede de negación en negación, y nos eleva de lo abstracto a lo concreto, de lo contingente a lo necesario, de lo finito a lo infinito, por medio de un movimiento en el curso del cual cada término contiene todo los momentos anteriores hasta que se logra un sistema total de conceptos que se identifican con lo real en su totalidad, o, si se quiere, con Dios; en cierta manera jerarquiza los seres por grados de perfección, o de racionalidad o de realidad”¹².

Hegel no oculta el *finalismo* de su dialéctica. Para éste el saber tiene un *fin* fijo que es motor del conocimiento. El desenvolvimiento de la razón es una tendencia a realizarse hasta el momento que se identifica con lo real mismo, totalmente racional. Es la Razón la que procura el fin como primera premisa, porque la razón es la operación conforme a un fin. Al término del desenvolvimiento de la razón se realiza la totalidad orgánica y racional del mundo.

A partir de este método dialéctico, Hegel, concibe la esencia del hombre como espíritu absoluto. El principio de Hegel es el espíritu (Geist). Éste, como absoluto, constituye la esencia verdadera y universal del hombre. El espíritu como espíritu absoluto es *todo*, o más propiamente, *la verdad de todo*. Lo que Hegel llama espíritu, no es una especie de supra-entidad, sino que es la realidad *como* espíritu, la realidad haciéndose a sí misma convirtiéndose en su propia verdad por medio de su interno proceso dialéctico.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel realiza el programa de todo gran humanismo vinculado indisolublemente al problema de la unidad del ser y del pensamiento al de la realización del hombre total. Antes de ser el espíritu la verdad de todo, el espíritu comienza por ser una verdad parcial que necesita completarse. La *Fenomenología del espíritu* es la historia de su autodespliegue. Este autodespliegue tiene tres etapas las cuales corresponden a las tres nociones hegelianas de espíritu: espíritu subjetivo, espíritu objetivo, espíritu absoluto.

¹² Roger Garaudy, Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965. Pag. 188.

En la primera etapa el espíritu subjetivo era el de la conciencia individual. Su objeto era la toma de conciencia de las relaciones del espíritu con la naturaleza. Al término de esta etapa, esta conciencia percibe que tiene un carácter social. El Yo es un Nosotros, el Nosotros es un Yo. Se pasa así de la conciencia individual a la conciencia universal.

En la segunda etapa, la del espíritu objetivo, la conciencia es universal. La conciencia es la del hombre como especie. Su objeto es la toma de conciencia del espíritu con la sociedad, la sociedad en su desarrollo, en tanto que historia humana. Al término de esta etapa, esta conciencia del hombre como especie, percibe que no existe nada fuera de ella. De este modo, la razón es toda realidad, identidad entre la realidad y el sujeto que conoce.

Al llegar al final de la segunda etapa la conciencia percibe que todo es espíritu. Es entonces que, por ser la historia entera la historia del espíritu mismo, queda un tercer ciclo por recorrer: el del espíritu absoluto, síntesis del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo. Su objeto es la toma de conciencia de las relaciones del espíritu consigo mismo.

En las dos primeras etapas el espíritu se ha reconocido a sí mismo como en la naturaleza y en la historia. Sin embargo, la naturaleza y la historia no son más que alienación del espíritu, la una en el espacio, la otra en el tiempo. La conquista de esta síntesis, unión de lo subjetivo y de lo objetivo, se realiza en tres etapas: la del arte, de la religión y de la filosofía. Son momentos de la fusión cada vez más íntima del sujeto y del objeto, de la profundización del conocimiento absoluto concebido como sustancia y como sujeto.

Ahora bien, el arte, la religión, la filosofía no difieren más que en la forma; su objeto es el mismo. Su objetivo común es la elevación del espíritu finito a la libertad y a la verdad absoluta, a la conciencia de la unidad de lo finito y lo infinito. En el hombre es la conciencia de su verdadera naturaleza que consiste en no contentarse con lo que existe y con lo que él es, en experimentar la insuficiencia de todos los objetivos finitos y en ir más allá, en buscar y crear más allá de la naturaleza y de la sociedad existente y del mismo, en fin es la presencia viviente de lo infinito en lo finito.

Sin embargo, no corresponde al arte expresar plenamente lo absoluto que no es susceptible de una traducción netamente sensible, que exige la interioridad de la representación (instancia de la religión) y, más allá, del pensamiento puro (instancia de la filosofía). Por su parte, la

religión es la representación de la unidad de la naturaleza divina y humana. En ella, el hombre se eleva de lo finito a lo infinito. La religión es lo que lo hace sentir en su conciencia la nada de lo finito y su dependencia. Es que lo infinito contiene en sí todo lo finito, es el acto mismo que enuncia lo finito y le da su sentido, la totalidad viviente que se crea a sí misma interminablemente, reconociendo lo finito como tal, negando su suficiencia, integrándolo como un momento necesario pero subalterno en un movimiento dialéctico.

La relación de lo finito con lo infinito, del sujeto finito con su objeto infinito, del hombre con Dios, aparece en la “religión absoluta” en su verdadera riqueza. Hegel critica la determinación meramente humana del hombre y presupone que sólo la religión cristiana, en cuanto religión absoluta, produce la también la determinación absoluta, es decir, espiritual del hombre, mediante la doctrina de la Encarnación divina. Cristo es el “Hijo de Dios” y el “Hijo del Hombre” al mismo tiempo y con ello es el signo de la reconciliación más perfecta ante la escisión más brutal de lo finito y lo infinito; signo de la identidad de lo divino y lo humano; la naturaleza divina es idéntica a la naturaleza humana. El mundo y Dios no son más que dos aspectos de una misma realidad. En la vida y muerte y resurrección de Cristo se hace el movimiento divino: el espíritu es para sí, es decir se hace su propio objeto, mundo. De igual modo, el objeto regresa a su fuente haciéndose un doble movimiento que es el de la vida divina.

En el pensamiento hegeliano, lo finito no tiene en sí su razón de ser, sólo lo infinito existe, pero en esta totalidad viviente del universo, lo infinito no es otra cosa que la totalidad concreta de lo finito en la totalidad de su desarrollo. El verdadero infinito, síntesis de todas las síntesis, es la totalidad concreta final, la más acabada, la Idea absoluta. El Dios de Hegel no tiene existencia trascendente a la naturaleza y a la razón. Dios tiene una historia. No existe una razón sobrehumana, hay una sola razón y constituye lo divino en el hombre. Por ello, el mundo intelectual, divino, la vida divina se desarrolla, y ese desarrollo es el de la vida del mundo. Dios es la realidad que toma conciencia de sí, y ese absoluto adquiere conciencia de sí solamente en el hombre.

La vida misma en su acto creador, en cualquiera de sus formas, expresa la presencia de lo divino en el hombre y el esfuerzo del hombre para crear en él lo divino, es decir, lo humano auténtico. La historia de Dios y de la humanidad se identifican: “Desde el punto de vista del

espíritu absoluto: Dios ha muerto significa que lo finito y lo infinito se reconcilian en la historia, y que Dios no es otra cosa que el hombre tomado en la totalidad de su historia. Lo espiritual no es otra cosa que la perpetua negación del ser natural y del ser histórico, es decir, del movimiento mismo que los lleva más allá de ellos mismos en una estricta inmanencia como lo simbolizan la muerte y resurrección de Cristo”¹³.

El hombre total, es Dios en devenir que se realiza en un sólo desarrollo histórico. Así, la religión no es, para Hegel un dialogo del hombre con una inteligencia trascendente. Es una participación personal activa en un acto que se ejerce y sólo puede ejercerse en el hombre y por el hombre, un acto por lo cual el Todo de la vida se construye a sí mismo. Hegel afirmará, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, que la historia universal es el curso del desarrollo de la Idea, y del devenir real del Espíritu, bajo el espectáculo cambiante de sus historias. Esto constituirá la verdadera Teodicea.

Este mismo contenido de la religión es el que se expresa en la filosofía. Para Hegel, la religión traduce una verdad absoluta en el lenguaje figurativo de la representación y el mito. De este modo, en la religión la verdad absoluta no puede hallar su adecuada expresión. Sólo en la filosofía se da la forma apropiada para la verdad absoluta: el pensamiento puro.

Tanto la filosofía como la religión nacen del desgarramiento del mundo y su finalidad es superar este desgarramiento. Un mundo así concebido trae como consecuencia el desdoblamiento del hombre, la ruptura entre la existencia interior y la existencia exterior. Es a partir del hombre moderno que Hegel piensa la profundidad de este desdoblamiento. Hegel escribe en su *Estética* “el hombre tiene que vivir en dos mundos que se contradicen, en tal medida que también la conciencia se debate en esta contradicción; arrojada de un lado hacia el otro, es incapaz de lograr satisfacción aquí o allá. En efecto, por un lado vemos al hombre apresado en la actualidad ordinaria y en lo temporal terrestre, aplastado por la necesidad y la miseria, amenazado por la naturaleza, enredado en la materia, en los objetivos sensibles y en los goces, dominado por sus instintos naturales y por sus pasiones. Por otro lado, se eleva hacia las Ideas eternas, a un reino de pensamiento y de libertad; se da como voluntad, leyes y

¹³ Roger Garaudy, *Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel*, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965. Pag. 272.

determinaciones universales; despoja al mundo de su actualidad viva y floreciente y la resuelve en abstracciones. El espíritu sostiene su derecho y su dignidad frente a la anarquía y brutalidad de la naturaleza a la que adjudica la miseria y la violencia que le hace padecer. Pero esta división de la vida y de la conciencia crea a la cultura moderna y a su comprensión, la exigencia de resolver dicha contradicción”¹⁴.

Para Hegel, todo individuo viviente se encuentra en esta situación contradictoria que consiste en considerarse como un todo acabado y cerrado, como una unidad, y, al mismo tiempo, en encontrarse bajo la dependencia de lo que no es él. El individuo viviente constituye un “todo” relativamente independiente de su ambiente. Si esta independencia fuera absoluta, sería la negación misma de la vida. Por ello el individuo viviente se encuentra en relación y conflicto permanente con su ambiente, y esta contradicción es el motor de su desarrollo.

La “conciliación” hegeliana (en el arte, la religión, la filosofía) es la solución de esta contradicción. Esta se da en la liberación de este desgarramiento. En la libertad el espíritu vuelve a encontrarse a gusto en el mundo, donde ya no se enfrenta con nada que le sea exterior ni trascendente. Dicho de otro modo, el sujeto no ve en lo que lo rodea nada que le sea extraño, ningún límite ni barrera, reencontrándose a sí mismo. La libertad es la conciliación del sujeto con el mundo, la desaparición de toda oposición, de toda contradicción. La verdad más elevada, es decir, la verdad como tal, está hecha para conciliar la oposición. Vivir en la esfera donde reina esta unidad es vivir según la verdad. Esta verdad implica que el hombre tome conocimiento de la totalidad concreta, de la totalidad de lo real.

La filosofía no hace más que traspasar en términos de pensamiento puro, el contenido de la teología de la Trinidad. Este dogma explica el conflicto y reconciliación de la situación de desgarramiento del mundo, mostrando que lo negativo, lo finito, la naturaleza, el hombre individual, el mal son un momento necesario de lo infinito, de lo absoluto, de Dios.

Es, según Deleuze, de esta concepción hegeliana de la realidad, que Nietzsche piensa el nihilismo negativo. Más aún, la diferencia de las distintas formas de nihilismo, expuestas por Deleuze, está en el lugar donde se pone precisamente la *nada*. Desde esta perspectiva, en la palabra nihilismo, *nihil* no significa el no-ser, sino en primer lugar un valor de nada. Siempre

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Estética*. Edit., Siglo 20, Buenos Aires, 1985. Pág. 10.

que se niega la vida ésta toma un valor de nada. Esta negación supone una ficción; se opone algo a la vida por ficción. En latín el verbo *finigo* (*fingerere*) significa “modelar”, “formar”, “representar”, y de ahí “preparar”, “imaginar”, “disfrazar”, “suponer”, etc. Las cosas pueden ser arregladas, modeladas, disfrazadas, y con ello se convierten en *ficta*. Para Nietzsche, el disfraz, la máscara, son leyes de la naturaleza. Por ello, la tarea del filósofo es la de descubrir, quitar las máscaras, llegar a la fuente del secreto. Ahora bien, hay que distinguir, en Nietzsche, la ficción del sueño. El sueño es un poder activo por el que se glorifica la vida. El mundo de los sueños refleja la realidad, en cambio, el mundo de las ficciones no hace más que falsearla, depreciarla y negarla.

La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas, Dios, la esencia, el bien, lo verdadero, etc. es el elemento constitutivo de cualquier ficción. Esta idea arrastra el hecho de depreciar la vida, la negación de este mundo, la nada puesta en la vida misma. Esta depreciación de la vida implica una distanciamiento con respecto de la vida misma, un no querer experimentarla por sí misma. Para Nietzsche, cuando no se coloca el centro de gravedad de la vida en la vida, sino en el más allá, en la *nada*, se ha quitado a la vida su centro de gravedad.

Deleuze sostiene que, para Nietzsche, toda la dialéctica opera y se mueve en el elemento de la ficción. Critica, de este modo, los puntos fundamentales que cimientan el método dialéctico. En primer lugar, objeta la categoría de *totalidad*. En la idea de totalidad, como se ha dicho, la parte no posee su verdad en sí misma, en su ser inmediato, sino únicamente al fin que se relaciona. Al referirse al todo, la parte no se destruye; por el contrario, adquiere una realidad más concreta, una nueva forma de ser: la vida que la anima no es ya su propia vida, sino la del Todo del que participa.

Para Hegel, en efecto, la finalidad de la vida, la de la filosofía, es precisamente realizar ese retorno al Todo. De aquí que también la categoría de *totalidad* implique la de *finalidad*: implica un mundo *finito*, una historia concluida, y, además, implica conocer ese *fin*. Gracias a estas categorías de *totalidad* y *finalidad* el devenir, la gran afirmación de la vida, es inmovilizado. Nietzsche critica a Hegel el haber totalizado el devenir. Para el hegelianismo no hay realmente devenir, puesto que el devenir es absorbido por la Idea Absoluta. Esto es porque el mundo es representado como un todo al interior del cual el filósofo se contenta con descubrir groseras oposiciones. Hegel se aferra a la creencia de que todo se libera dentro de

una totalidad, donde todo aparece bueno y justificado. “El sistema de Hegel se presenta como una totalidad acabada, es decir, muerta. La pretensión de haber alcanzado la verdad absoluta y definitiva (dentro de su propia filosofía) conduce a Hegel a colocarse en el fin de los tiempos y a reconstruir indefinidamente un desarrollo que se ha fijado en la eternidad muerta de un sistema cerrado, de una verdad dogmática que dice lo que es y lo que no puede ser de otro modo en la naturaleza, en la historia, y en el pensamiento”¹⁵. El sistema de Hegel tiene como ambición superar en pensamiento todas las contradicciones, de frenar el devenir, el proclamar que la historia está concluida a fin de gozar de sí mismo en el saber absoluto.

Nietzsche, por el contrario, afirma que hay que desmenuzar el universo, perder el respeto a todo. Denuncia la deplorable manía del hombre de acusar a la existencia buscando responsables fuera de él y en él. Pero, realmente el problema, para Nietzsche, no es: “la existencia es culpable, ¿es o no es responsable? Sino, *la existencia, ¿es culpable o inocente?*”¹⁶. Su respuesta es “la verdad múltiple” de Dyonisos: la inocencia de la existencia, de la vida, que es la inocencia de la pluralidad, la inocencia del devenir y de lo que es.

Heráclito es el pensador para quien la vida es radicalmente inocente y justa. “Heráclito ha negado la dualidad de los mundos, “ha negado el propio ser”. Más aún, *ha hecho del devenir una afirmación.*”¹⁷. La afirmación del devenir quiere decir: *sólo existe el devenir* (γενεσθαι) Heráclito hizo del propio devenir el principio de la realidad. Para Platón, el devenir es en sí mismo un devenir ilimitado que no se detiene jamás, un devenir loco, sin medida, un devenir híbrido y culpable. El platonismo interroga a la existencia para que responda: ¿Qué es lo que es siempre y jamás deviene, y qué es lo que siempre deviene y jamás es? El ser y la inmovilidad del ser (o de las ideas) es “verdaderamente real”. Al contrario, Heráclito sabía que el devenir no puede ser “juzgado”, que no puede serlo y no tiene ganas de serlo, que no recibe su ley de otra parte, que es “justo” y posee en sí mismo su propia ley. “Heráclito ha

¹⁵ Roger Garaudy, Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965. Pag. 404.

¹⁶ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pag. 36.

¹⁷ Ibid, pag. 38.

mirado profundamente: no ha visto ningún castigo de lo múltiple, ninguna expiación del devenir, ninguna culpabilidad de la existencia”¹⁸.

Ahora bien, no es que Hegel haya negado directamente el devenir. El ser puro de Parménides y de los eleáticos, como la nada pura de los sistemas orientales, constituyen, para Hegel, sólo abstracciones. La primera verdad es, para éste, el devenir (*Werden*). Sin embargo, lo que Hegel pretende es aprehender el devenir. Lo que hay en Hegel es un intento de “racionalizar” el devenir. El método dialéctico implica la necesidad de la contradicción, del devenir, de la superación. Sin embargo, el sistema hegeliano tiene la ambición de superar en pensamiento todas las contradicciones, de frenar el devenir, de frenar la historia y la vida. Se trata de realizar la totalidad orgánica y racional del mundo.

Para Nietzsche, el universo no tiene finalidad, no hay finalidades que esperar ni causas por conocer. “Si el movimiento del mundo marcara una meta, la misma debería ser alcanzada. Pero el hecho esencial es el siguiente: que aquel movimiento no tiene una meta, y toda filosofía o hipótesis científica, en la cual una meta se hace necesaria, es refutada por este hecho fundamental...El devenir debe explicarse sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable; lo que nos lleva a la misma conclusión)... Debe negarse una conciencia complexiva del devenir, un “Dios”, para no situar todo lo que ocurre en el punto de vista de un ser que tiene con nosotros comunes sentimientos y sabiduría, y, sin embargo, no desea nada...”¹⁹.

Por otro lado, Nietzsche critica el segundo rasgo que conforma el método dialéctico. Que el método no sea exterior al objeto implica que razón y realidad se identifican. Lo real mismo es totalmente racional. Nada hay que no sea transparente a la razón. Por lo tanto, el mundo del hombre es obra del hombre; nada hay en este mundo del hombre que sea inaccesible a la razón del hombre. El fin de la historia, para Hegel, es que el mundo sea razonable. Todo el devenir está así establecido dentro de un orden racional. Debe haber un mundo ordenado conforme a la razón, la vida no debe estar sometida a los caprichos y vicisitudes del azar.

¹⁸ Ibid, pag. 39.

¹⁹ F. W. Nietzsche, *Voluntad de poderío*. Edit. EDAF, Madrid, 1981. § 701.

Strauss hace una perfecta teología hegeliana, cuando escribe que el azar sería sin duda amo de un mundo irracional, pero la necesidad, es decir, el encadenamiento de las causas dentro del universo, es la razón misma (*die Vernunft selber*). Es pues por la adoración de la Historia en Todo acontecimiento que se consuma la teología hegeliana: Cuando se aprende a doblar el espinazo y se baja la cabeza ante el poder histórico, se termina por decir sí mecánicamente como un chino a no importa que poder, gobierno, opinión pública, mayoría de número... Si todo suceso es debido a una necesidad racional, si todo acontecimiento es una teoría de la Lógica o de la Idea, entonces nos tiramos de rodillas delante de toda la gama de sucesos.

Precisamente, “*Nietzsche hace del azar una afirmación... El reino de Zarathustra es llamado ‘gran azar’. ‘Por azar, aquí se halla la más antigua nobleza del mundo, yo la he incorporado a todas las cosas, las he liberado del servilismo de la finalidad... He encontrado en todas las cosas esta certeza bienaventurada, a saber, que prefieren danzar sobre los pies del azar’*”²⁰. No hay, para Nietzsche, ningún ordenamiento necesario de los acontecimientos conforme a un fin.

Al tercer elemento especulativo de la negación, de la oposición o contradicción, alma del método dialéctico, Nietzsche opone el elemento práctico de la *diferencia*. Inspirado en Nietzsche, Deleuze desarrolla profundamente el concepto de *diferencia* (*différence*). Ha indicado que la diferencia y la repetición se manifiestan dondequiera en la época; como signos de un antihegelianismo generalizado, han ocupado el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. La diferencia no implica lo negativo, y no se deja llevar hasta la contradicción sino en la medida que se sigue subordinándola a lo idéntico.

La dialéctica procede por oposición, por el desarrollo de la contradicción. Como ya se ha señalado, toda la realidad, según Hegel, se mueve dialécticamente. En suma, la contradicción, como lógica de la relación, hace que toda realidad parcial entre en relación con otra que no es ella, es decir su negativo. Como lógica del conflicto, toda cosa, entonces, entra en relación con otra que la limita. Toda cosa tiene su antagonista con lo cual entra en conflicto. Como lógica del movimiento, cada realidad debe “completarse” mediante los opuestos que la

²⁰ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit. Anagrama, Barcelona, 1986. Pag. 41.

constituyen, pues una cosa tiene significación con respecto a su opuesto que la comprende de alguna manera. La totalidad concreta reprocha a lo abstracto, a lo incompleto, su insuficiencia debiendo entrar cada realidad en un movimiento de perfeccionamiento sistemático. Como lógica de la finalidad, cada realidad debe “completarse” en pos de obtener una significación completa dentro de la totalidad concreta.

Fundamentalmente la dialéctica es el movimiento que procede por desdoblamiento de lo uno y superación de la contradicción nacida de esta escisión. Esta superación finalmente será la identificación total de los opuestos. Para Nietzsche, el “hombre del resentimiento” tiene necesidad de concebir un no-yo, después de oponerse a este no-yo, para afirmarse finalmente como él. Deleuze pregunta en términos nietzscheanos: “¿Qué es lo que quiere el propio dialéctico? ¿Qué quiere esta voluntad que desea la dialéctica? Una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que la dominan: sólo una fuerza así sitúa el elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia...El pensamiento abstracto de la contradicción prevalece entonces sobre el sentimiento concreto de la diferencia positiva”²¹.

La diferencia de que habla Deleuze es la “diferencia en sí misma” que no debe confundirse con la diferencia entre dos cosas. Hay que imaginar, no una cosa que se distinga de otra, sino algo que se distingue y, sin embargo, aquello de que se distingue no se distingue de él. Por ejemplo, el rayo se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo con él, como si se distinguiera de lo que no se distingue. Se diría que el fondo asciende a la superficie sin dejar de ser fondo. La diferencia es este estado de la determinación como distinción unilateral. Se puede decir que la expresión “hacer la diferencia” en este caso es válida.

La diferencia, para Deleuze, está en la *haecceitas*, que puede traducirse por ‘estidad’ de ‘esto’ (*haec*). Lo que hace que una entidad sea individual, esto es, que sea “este individuo y no otro” es la *haecceitas*. La singularidad de un ente es su ‘estidad’. La ‘estidad’ determina la diferencia individual. Puesto que cada ser existe en el ‘aquí’ y en el ‘ahora’, y en el ‘ahora’ y

²¹ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit. Anagrama, Barcelona, 1986. Pag. 18, 19.

en el 'aquí' está ya la diferencia, el 'esto' es lo que está 'aquí' y 'ahora'. Para Hegel, el aquí y el ahora no tienen sentido a menos que sean universalizados, pues son parte de una conciencia que como un niño se contentaría con decir: "esto, aquello, aquí, ahora".

Deleuze afirma la pluralidad, la multiplicidad. Hay *varias* cosas, *varios* sentidos para una misma cosa, hay que "hacer la diferencia". Por ejemplo, el hijo no es igual al los padres. El hijo repite los genes de los padres, pero de esa repetición surge siempre algo nuevo, nuevas diferencias, posibilidades inéditas. Deleuze piensa la diferencia como en una proliferación múltiple e indefinida que se da sólo en el devenir.

Para Nietzsche es una falsa afirmación la que comienza por la negación. El nihilista se crea no al afirmar, sino al empezar negando. Para no ser nihilista hay que afirmar la propia diferencia y gozar de ella.

Toda la dialéctica opera y se mueve en el elemento de la *ficción*. Sus problemas y soluciones son ficticios. Todos los momentos del espíritu son ficticios. La realidad no opera por oposiciones y desarrollo de las contradicciones. En la realidad sólo se da la proliferación de la diferencia.

La enfermedad de la tierra es el nihilismo. Ahora bien, la esencia de esta enfermedad es el hombre. Nietzsche sostiene que es por el hombre que el hombre padece de sí mismo. *Entre el superhombre y el animal anda, sobre el abismo, el hombre*. El hombre debe ser superado. Pero ¿Quién es el hombre? La concepción del superhombre de Nietzsche va dirigida, para Deleuze, contra la concepción dialéctica del hombre. El hombre es el hombre determinado dialécticamente.

Como ya se ha señalado, en Hegel, el hombre esta determinado de manera superior y divina. Es una concepción teológica que implica la determinación esencial y universal del hombre como espíritu cristianamente entendido, como espíritu absoluto, y no como un mero ser terrenal y necesitado. Hegel, constituye para Nietzsche, un retardador por excelencia del ateísmo. La filosofía hegeliana es un intento de convencernos de la divinidad de la existencia. Dios está en el hombre y el hombre está en Dios, pero lo que diviniza al hombre no es la Revelación ni la Fe, sino el Saber absoluto. No hay en Hegel ninguna trascendencia, ningún dualismo, es decir, ninguna salvación, ninguna justificación, que provenga del exterior. A

partir de una concepción trascendente o dualista de la existencia, es más factible una ruptura definitiva con el deísmo. Nietzsche acusa a Hegel de inventar un panteísmo dentro del cual el mal, el error y el sufrimiento no pueden servir de argumentos contra la divinidad. Más aún, la naturaleza divina del hombre hace a Dios transparente a la razón quedando plenamente justificado.

Para Nietzsche, la noción hegeliana de hombre atribuye a todo hombre un valor metafísico. El hombre, como ser finito, no tiene significación válida si no es con respecto a lo infinito. El objetivo del saber, el saber absoluto, es la elevación del espíritu finito a la libertad y verdad absoluta, a la conciencia de la unidad de lo finito y lo infinito, que no es otra cosa que la conciencia de la unidad de Dios y el hombre.

El hombre, como individuo particular, para Hegel, es un individuo incompleto. Sólo en el proceso del desenvolvimiento dialéctico llega el individuo a superar la negatividad de su ser abstracto.

Siempre la determinación del hombre hegeliano debe ser llevada a una determinación universal o concreta de éste, lo que hace que cualquier consideración del hombre este en función, como ya se ha explicado, del fundamento de la parte y el todo.

Es en la historia total de la humanidad, donde aparece el “hombre total” que la vida de Dios se realiza. Por ello Nietzsche afirma que es por irrisión que la historia comprendida a la manera hegeliana ha sido llamada la acción de Dios sobre la tierra, siendo el mismo Dios una creación de la historia. La gran ficción que ha dado a la vida, a lo viviente, un valor de nada, en tanto que es sólo un momento en el desenvolvimiento de la “vida” de la divinidad. La vida, en Hegel, no tiene valor por sí misma. La idea de Dios expresa la voluntad de la nada, la depreciación de la vida. De aquí que en este primer sentido y en su fundamento, nihilismo significa: valor de la nada tomado por la vida, ficción de los valores superiores que le dan este valor de la nada.

A la base del nihilismo negativo esta la ficción fundamental hecha por el hombre. La gran ficción de Dios ha devaluado la vida, primero en un orden trascendente donde tal ficción no adquiriría aún toda su profundidad. Luego Hegel se encargaría de perfeccionar dicho nihilismo.

La filosofía hegeliana ha hecho a Dios transparente a la razón. Dios y el hombre una misma esencia.

Si el hombre ha escindido la vida, la única vida que conoce, es para justificarla. Es este desdoblamiento de la vida que el propio Hegel describe: “El hombre tiene que vivir en dos mundos que se contradicen...El hombre apresado en la actualidad ordinaria y en lo temporal terrestre... Por otro lado...se da leyes y determinaciones universales”²². Hegel, profundizando el nihilismo, exige la conciliación de esta contradicción. La vida escindida, puesta en contradicción, para luego conciliarla en un orden superior y divino.

Para Nietzsche, el nihilismo cristiano, es definido por lo que denomina “mala conciencia”. La “mala conciencia” no es otra cosa que la figura hegeliana de la *conciencia infeliz*. La conciencia infeliz es la conciencia desgarrada, que es la conciencia de sí como dividida, el “alma alienada”. De aquí que se piense en un ser doblado, meramente contradictorio. La conciencia aparece entonces como el mirar de una autoconciencia a otra, siendo ella misma las dos y siendo la *unidad* de ambas su propia esencia, pero objetiva y conscientemente no es todavía esta misma esencia, es decir, no es todavía la unidad de ambas. Hegel entiende, entonces, la conciencia de sí como naturaleza dividida. La conciencia puede experimentarse como separada de la realidad a la cual pertenece. Surge entonces un sentimiento de desgarramiento y desunión (*Entzweiung*). Hegel indica que la conciencia no puede persistir indefinidamente en el estado de desgarramiento y desunión, tiene que proceder a una reconciliación (*Versöhnung*), que es una reunión (*Vereinigung*) y una apropiación (*Aneignung*) que es en rigor una re-apropiación.

Por ello, para Nietzsche, el dialéctico que pone este elemento negativo en primer plano, que niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia, es un nihilista por excelencia. La Trinidad es el prodigioso sueño de la “mala conciencia”; es Dios desgarrado de sí mismo como hombre, pero vuelto uno dentro del Espíritu Santo. El problema es ficticio y su solución es ficticia. Nietzsche opone la afirmación de, el placer de saberse *diferente*, a la negación dialéctica. No debe haber desgarramiento de

²² G. W. F. Hegel, *Estética*. Edit. Siglo 20, Buenos Aires, 1985. Pág. 10.

sí mismo, ni re-apropiación para afirmarse a sí mismo. Sólo debe haber el placer de afirmarse *diferente*.

NIHILISMO REACTIVO

Con la muerte de Dios abstracto y trascendente, y el nacimiento de Dios uno con el hombre, Hegel revela al hombre que él es su propio creador al descubrir la ley dialéctica del desarrollo de toda cosa. La filosofía de Hegel excluye tan radicalmente la existencia de todo lo que sea Dios o naturaleza, exterior al pensamiento y a la historia, que su posteridad filosófica debía necesariamente terminar en ateísmo.

La filosofía de Feuerbach, especialmente su crítica a la religión dogmática y la derivación del culto a la humanidad, fue punto de partida para la conciencia de la autonomía humana.

Feuerbach quiso transformar la filosofía absoluta del espíritu en una filosofía humana del hombre. Derivó de la filosofía de lo absoluto, es decir, de la teología filosófica, la necesidad de la filosofía del hombre o de la “antropología”, y a través de la crítica a la filosofía divina, fundamentar la humana. La teología y aún la propia filosofía, debe convertirse en “antropología” en ciencia filosófica del hombre, única capaz de aclarar los “misterios” teológicos y probar que se trata de “creencias en fantasmas”.

La teología yerra porque no alcanza a descubrir lo real. La teoría hegeliana de que la realidad es puesta por la Idea, sólo constituye una expresión racional de la doctrina teológica, según la cual la naturaleza es creada por Dios. El principio de la filosofía no es Dios, ni lo Absoluto, ni el ser como predicado de lo Absoluto o la Idea; el principio de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real. El comienzo de la filosofía genuina no es ya lo infinito sino el hombre finito y mortal. La verdadera filosofía se ocupa del hombre como realidad absoluta. Toda especulación que prescindiera del hombre, ubicándose fuera o por encima de él, será una especulación carente de unidad, de necesidad, de fundamento, de realidad.

De esta manera, Feuerbach exigía para la filosofía del futuro la “verdadera posición de la finitud”. Sólo el hombre es la base y fundamento de lo absoluto. El hombre, tal como éste vive, en carne y hueso, sigue siendo el sujeto de todos los predicados posibles. La verdadera esencia de la religión cristiana no es la de Dios-Hombre, sino la del hombre como tal. Lo

infinito es pensado por medio de lo finito. Por ello la verdadera filosofía no se ocupa ya de lo infinito como finito, sino de lo finito como infinito, es decir, del hombre como realidad absoluta.

Feuerbach descartó el “sujeto” de los predicados religiosos, es decir, a Dios, pero no a los predicados mismos en su propia significación humana. Para este “ateísmo” la negación del “sujeto” (Dios) de ningún modo es necesariamente la negación de los predicados en sí mismos. Éstos tienen un significado autónomo y es por su contenido que obtienen el reconocimiento del hombre. La verdad de estos predicados se muestra en forma inmediata y por sí mismos. La bondad, el amor, la justicia, la sabiduría, son predicados salvados, por Feuerbach, para el hombre.

Ahora bien, si lo absoluto tiene “el fundamento y la base” en el hombre, será por fuerza relativo al hombre. El hombre es para el hombre el ser supremo. En lugar del dogma cristiano de la trinidad de Hegel, Feuerbach ingresó el principio de la igualdad esencial entre el *yo* y el *tú*, del hombre y del prójimo. A partir de la consideración del sexo natural del ser humano, Feuerbach determina la profunda dependencia entre el *yo* y el *tú*. El “yo real” no es “esto asexuado”, sino que *a priori* es existencia femenina o masculina, y, con ello, *eo ipso* está determinado como un ser humano que existe en dependencia de *otro*. El sexo penetra la *integridad* del ser humano. Al saberse una existencia determinada como masculina, debe ya reconocer la existencia de un ser que se diferencia de él, entendido como un ser que le pertenece y que codetermina su propio existir. Por ello, por naturaleza, antes de comprenderse un “yo” a sí mismo, esta fundamentado en la existencia de *otro*. Sólo se llega a tener conciencia de lo que “yo soy” siendo, no un ser infundado, sino fundado en otra existencia. Para Feuerbach, el principio de la vida y del pensar no es el *yo*, sino el “yo y el *tú*”.

La verdad, dice Feuerbach, nos habla a partir del *otro* y no a partir de nuestra propia mismidad, encerrada en sí misma. La unidad del hombre con el hombre constituye el primero y el último principio de la filosofía, de la verdad y de la universalidad. La esencia del hombre sólo está contenida en la unidad del hombre con el hombre, y tal unidad se apoya en la realidad de la diferencia entre el *yo* y el *tú*. El pensamiento, las ideas, se dan en tanto que *un hombre es con otros* hombres.

Por este motivo, la expresión *ser especie* (Gattungswesen) desempeña un papel central en el pensamiento de Feuerbach. Para éste, la conciencia es la característica más simple y general que distingue al hombre de los animales. El animal se hace objeto para sí mismo en cuanto individuo, pero no en cuanto especie. El animal tiene una vida simple; el hombre una doble vida, la interior y exterior. La vida interior de hombre es la vida en relación con su especie (Gattung). Mientras el animal no lleva a cabo ninguna función de especie sin otro individuo, el hombre es capaz de llevar a cabo tal función por sí mismo, asumiendo su propia especie entera. Por eso el hombre es a la vez “yo y tú”, y puede ponerse en lugar del otro.

El hombre de Feuerbach tiene como objeto su especie, su naturaleza y no sólo su individualidad. Esto trae como consecuencia la politización de mundo a partir de la fe en el hombre como tal. En efecto, la política ha de sustituir la religión, más aún, ha de ser como la religión del hombre, pues lo supremo para el hombre es el hombre. Para Feuerbach, si Dios es el Señor, el hombre confiará en él y no en los hombres. En cambio, si los hombres constituyen un Estado, con ellos niegan *in praxis* la fe en Dios. La fe en el hombre entendido como el Dios del hombre explica el origen del Estado.

Prescindiendo de la religión cristiana, el Estado profano se convierte necesariamente en “el conjunto de todas las realidades”, en el “ser universal”, y en la “providencia del hombre”. El Estado es el “hombre total”, el “hombre absoluto”

Con la frase “*El amor al otro te dirá quién eres*”, Feuerbach se acerca al joven Hegel. El amor que vincula a los hombres entre sí está a la base del concepto hegeliano de espíritu. El espíritu de Hegel tomó como punto de partida la superación de la diferencia dentro de la “relación viviente” del amor. Para Feuerbach, la especie no es un mero pensamiento; existe en los sentimientos y en la “energía del amor”. Un corazón amante es el corazón de la especie. El propio Cristo en tanto que conciencia del amor es la conciencia de la especie. En vez del autodesenvolvimiento hegeliano de la Idea, hay el autodesenvolvimiento del hombre como especie.

Frente a la tesis de la producción del mundo por el espíritu, Feuerbach sostiene que este último no es sino el nombre que designa el conjunto de fenómenos históricos, y, en último término, el nombre que designa el universo, esto es la Naturaleza, la cual es la realidad primaria. Esta inversión de la tesis hegeliana no impide, sin embargo reconocer el valor de lo

espiritual; como última y más elevada manifestación de la Naturaleza el espíritu es el *valor superior*. Ahora, el espíritu nace del hombre como ser natural. De este modo, la tesis de la naturalidad del hombre, de Feuerbach, no anula la tesis de su “historicidad” y de su “espiritualidad”. Aunque la Naturaleza es la realidad primaria, el espíritu es la forma valiosa de la Naturaleza.

La crítica de la religión, con la consecuencia del desplazamiento del centro de la realidad de Dios al hombre, conduce al resultado del ateísmo, pero no como una actitud natural, sino como el producto de una realidad histórica. El ateísmo de Feuerbach hace consciente al hombre de su limitación por la conciencia de su inmersión en la Naturaleza. Pero, por otra parte, hace al hombre consciente de su poder, pues por el conocimiento del mismo estado (de estar inmerso en la Naturaleza) lo hace liberarse, finalmente, de lo trascendente. Además, este ateísmo está lleno de un idealismo ético, pues se han conservado los predicados divinos para divinizar al hombre en tanto hombre universal. El culto de la filosofía de Feuerbach a la humanidad hace que el hombre se convierta en Dios.

El segundo sentido del nihilismo acusado por Nietzsche, tiene por base el pensamiento de Feuerbach, y se denomina nihilismo reactivo. Ya no se trata propiamente de una voluntad — voluntad de negar la vida en nombre de valores superiores— sino más bien de una reacción. Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez.

Desvalorización, según Deleuze, no significa la vida valorada como nada, sino que ahora son los propios valores superiores, que antes le dieron el valor de nada a la vida, los que son negados. De esta manera, el nihilista reactivo niega a Dios, como representante de lo suprasensible.

Ahora bien, Dios ha muerto; pero Nietzsche sospecha de esta muerte. Para éste, esta muerte tiene más de un sentido, pues cuando muere los dioses, mueren de varias clases de muerte. Dios ha muerto, significa, en primer lugar, que el Dios judío, el Dios trascendente, se ha vuelto inmanente gracias al cristianismo. Dios ha muerto en la cruz para convertirse en el Dios-Hombre. Este es el Dios cosmopolita de Hegel. Esta es la muerte que une a Dios con el hombre. Consecuencia de esta muerte, en segundo lugar, se presenta al hombre ocupando el lugar de Dios. En la medida en que el hombre se convierte en lo esencial, la muerte de Dios

por el hombre se abre paso. El hombre ha matado a Dios, pero para alzarse el mismo como Dios. No ya el Dios-Hombre, sino el Hombre-Dios.

Durante mucho tiempo, dirá Nietzsche, el hombre reactivo se ocupará de segregarse sus propios valores. Estos valores serán los del Hombre-Dios, el hombre moral, el hombre verídico, el hombre social. En definitiva, el hombre en su valor universal. Deleuze, en este punto, cita a Heidegger comentando a Nietzsche: "Si Dios ha abandonado su lugar en el mundo suprasensible, este lugar, aunque vacío, continúa estando. La región vacante del mundo suprasensible y del mundo ideal puede ser mantenida. El lugar vacío, en cierto modo, pide incluso ser ocupado de nuevo, y sustituir el Dios desaparecido por otra cosa"²³.

Consecutivamente, es siempre la vida que hace que la vida pierda su propio valor. La vida que se beneficia, primero, con la vida depreciada en su conjunto, que toma un valor de nada por la autoridad de Dios. Luego, en segundo lugar, la misma vida que se pone en lugar de Dios y no reconoce más que sus propios valores, los valores del hombre universal. Esta es la vida que se escinde y opone la esencia a la apariencia: que a causa de Dios hace de la vida una apariencia; y, ahora, que hace del hombre un Dios conserva, de este modo, la apariencia.

Es que el hombre cuando ocupa el lugar de Dios se apropia de todo. Recupera el Estado, la religión, la sociedad, etc. como sus propios poderes. Los hombres de este tiempo, los hombres de la realidad, son el Hombre-Dios, el hombre moral el hombre verídico, el hombre social, etc. Este hombre se esfuerza por producir sus propios valores: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad, etc. Son sus propias fuerzas las que conducen este mundo, siendo real y positivo todo lo que él mismo pesa, todo lo que sobre sí acarrea. El mundo es su responsabilidad.

Es el asesino de Dios que cree volverse "autosuficiente" en su relación con la realidad. El mundo de teocéntrico pasa a ser antropocéntrico. Zathustra le reprocha a los hombres de estos tiempos el creer haberse apropiado de lo que llama "vuestra realidad": "Porque vosotros habláis de esta manera: Estamos totalmente ligados a lo real, sin creencia ni superstición. ¡De esta manera se os cae la baba, a vosotros que ni siquiera tenéis boca! Sí, ¿cómo ibais a creer,

²³ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pág. 212, 213.

abigarrados como sois, vosotros que sois pinturas de lo que nunca ha sido creído...Seres efímeros, ¡así os llamo, hombres de la realidad! ... Sois hombres estériles... Sois puertas entreabiertas ante las que esperan los enterradores. Ahí está vuestra realidad...»²⁴

NIHILISMO EXTREMO

Hegel haciendo de la Razón universal (lo divino en el hombre) el principio y el fin de todo ser, destituyó al individuo de toda existencia propia. Feuerbach no hizo mas que insistir en la disolución del particular dentro de lo general. El humanismo feuerbachiano hizo de Dios un alienación del hombre siendo en realidad el hombre mismo quien era para el hombre el ser supremo. El hombre reunía en sí todas las cualidades que habían sido confiadas a Dios, a un ser aislado y abstracto. El hombre era un ser concreto cuya esencia reside en la vida común.

De esta forma, el problema del individuo desaparece detrás de la pantalla de la idea impersonal. Stirner está contra cualquier tentativa general de “despersonalización”. Se propuso mostrar fundamentalmente que el hecho por el cual el hombre se encumbra a la jerarquía de ser supremo, sólo constituye el último disfraz de la fe cristiana. El Dios cristiano, que es espíritu, se ha ido volatilizando gradualmente en el “espíritu de la humanidad”. Con ese cristianismo humanizado, se retorna al comienzo originario, es decir, al hombre en tanto Cristo que constituye el comienzo y el fin sobrehumano de la historia. Para Stirner, no se advirtió que el hombre mató a Dios para ser él mismo el único Dios. Dios tuvo que abandonar su puesto, dice Stirner, no para nosotros, sino para el hombre.

Para el cristianismo lo verdadero era el espíritu, y los hegelianos de izquierda dieron término a este mundo espiritualizado, apelando a su fe en el espíritu de la humanidad. Primero Dios había determinado lo que el hombre debía ser. Luego, el hombre mató a Dios, y como humanidad dijo lo que el hombre debía ser. Una es la determinación esencial y universal teológica del hombre; la otra es una determinación esencial y universal antropológica del hombre. Para Stirner, no hay una diferencia fundamental entre una y otra determinación, pues en cada caso el hombre no se apoya en *nada más que en sí mismo*.

²⁴ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pág. 254.

Stirner hace resurgir el *Yo* original, singular, irreversible. Comenzó afirmando que el centro de toda reflexión, y aun de toda realidad, es el hombre. Sin embargo, no se trata del hombre en general, ni del representante de una humanidad abstracta, sino del individuo, de “*mí mismo*” en cuanto “*yo*” único. Concibe, así, el “*mí mismo*” como el “*único*” (*der Einzige*) en un sentido absoluto. Según Stirner, “*yo*” soy siempre y radicalmente *único*, pues todo lo que me une a otros, o todo lo que tengo en común con otros, es sólo relativo respecto al carácter absoluto de “*mí*” unicidad.

El *Único* es único no porque no esté relacionado con nada, sino más bien porque él, y sólo él, es el fundamento de toda relación posible.

El *Único* no es ninguna idea abstracta; es una entidad real, no sometida a ninguna categoría, ni siquiera biológica. Someter el *Único* a una categoría es convertirlo en función de un especie, y el *Único*, es decir, “*mi Único*”, es absolutamente independiente de toda categoría, de toda sumisión a lo que sea externo a él en su concreta realidad.

Para Stirner Dios, el Estado, la Sociedad, son formas de coacción sobre el *Yo* como único. Cualquier idea, cualquier noción, que este destinada a subsumir el *Yo* único en una especie superior debe ser descartada. Estado, Sociedad, Humanidad, son meras formas evolutivas de las religiones, transformaciones de las antiguas idolatrías. Por lo tanto, la irreductible exigencia del *Yo* se sitúa *fuera y encima* de todos los valores considerados como universales. El *Yo* de Stirner se libera, así, de todas las servidumbres impuestas al individuo.

El *Yo*, en cada caso único, se hace propietario de su mundo, también en cada caso propio. El *Yo* así concebido, no se preocupa por el resto del mundo, que es su propiedad utilizable. Stirner acusó el falso principio en que se apoyaba la cultura emancipándose de toda autoridad exterior desde la libertad absolutamente “personal” del yo individual. La verdad no es nada más que la “revelación de sí mismo”, para lo cual hay que encontrarse a sí mismo. Luego, comprende ese llegar a ser uno mismo como la extrema abstracción o liberación de toda autoridad. Sólo la unidad y omnipotencia del *Yo* se forma para sí mismo y desde sí mismo. El saber debe dejar de ser una posesión externa, para convertirse en saber personal, existente, que marcha a la par de sí mismo.

El individualismo extremo de Stirner hace que el *Yo* suelto y vacío no haga otra cosa que regresar a su propia nada, con el fin de consumir el mundo tal como es, en la medida que éste le es utilizable. El *Yo* irreductible “vive desde sí mismo” sin preocuparse por las “ideas fijas” de Dios y de la humanidad. En este sentido sólo es real el “individuo” de carne y hueso tal como es aquí y ahora y en tanto este o aquel. El *Yo* mortal de sí mismo y que se devora a sí mismo, es el único “sujeto” que pone sobre sí lo que en cada caso le es propio, lo que le concierne. En esta extrema finiquitación y temporalización pone sus asuntos sobre la nada.

Stirner pregunta: ¿Cómo podríais creer que el Dios-Hombre muriera, si antes, además de Dios, no hubiera muerto en él también el hombre? Dios ha muerto, lo ha matado el hombre. El hombre ha muerto, lo ha matado el *Yo*. Pero ¿qué hace el *Yo* desde que el hombre ha muerto?. Su hacer no es nada más que un renovado desperdicio y aprovechamiento de sí mismo y de el mundo que le es propio. La tarea del *Yo* no es la de realizar lo universal-humano, sino la de *bastarme a mí mismo*. El *Yo* no tiene ninguna “misión” ni “destino”, ni finalidad ni meta, sino que *es* lo que en cada caso puede ser. Para el representante del hombre universal el *Yo* aparece como un “no-hombre” egoísta. Sin embargo, ese egoísta singularísimo está *en cada hombre*, porque *cada uno* se pone a sí mismo por encima de *todo*.

El problema de este radicalismo, tiene como consecuencia el nihilismo surgido del individualismo extremo. El *Yo* constituye el final nihilista de la humanidad cristiana. Para Deleuze, siguiendo a Nietzsche, Stirner ha alcanzado la verdad de la dialéctica. La Idea absoluta de Hegel, el hombre en tanto especie, esencia y ser sensible de Feuerbach, siguen siendo alienaciones, son instancias en las cuales el hombre no se encuentra aún a *sí mismo*. *Yo* no soy *nada* de todo esto. En Hegel, la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia, la trascendencia permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente. Con Feuerbach, hay menos reconciliación que recuperación, recuperación humana de las propiedades trascendentes. Pero esta última alienación desaparece con Stirner: la religión, el Estado, la esencia humana, se niegan en el *Yo*, que no se reconcilia con nada porque lo aniquila todo. El *Yo* no es *todo*, pero lo destruye *todo*. El *Yo* que todo lo aniquila es también el *Yo* que *es nada*.

Deleuze cita al propio Stirner para establecer el descubrimiento del nihilismo extremo o pasivo: “Si baso mi causa en mí, el único, ésta reposa sobre su creador efímero y perecedero

que se devora a sí mismo, y yo puedo decir: he basado mi causa sobre Nada”²⁵. El *Yo* único restituye a la nada todo lo que *no es él*, y esta nada es precisamente su propia nada, la propia nada del *Yo*.

El idealista al partir del “Yo soy”, entendido como “Yo pienso”, consideró el mundo contemporáneo y circundante, o en general, el mundo como un mero “otro” de sí mismo, como un *alter ego*, cuyo centro de gravedad esta en el *ego*. Cuando Hegel interpretó lo “otro”, lo que no soy yo mismo, como siendo mi “propio” ser-otro, hace que la relación dialéctica de oposición se resuelva en una “re-apropiación”. Feuerbach, haciendo una recuperación de los predicados divinos, hace del amor al prójimo la relación fundamental de la existencia. El yo y el tú son el verdadero principio de la vida. Por ello antes de comprenderse a sí mismo, el yo está fundamentado en la existencia de “otro”. El *Yo* de Stirner, no permite ninguna coacción de “otro” sobre sí. El *Yo* niega todo lo que no es él, pero al hacerlo vuelve a su propia nada. De este modo, el hombre cuando es puesto sobre *sí mismo*, es puesto al instante *sobre la nada*.

Stirner criticó a Feuerbach, el haber recuperado los predicados cristianos desprendidos y separado de su sujeto. Pero Feuerbach, no podía sino convenir en los siguientes términos: “dejo subsistir los predicados de Dios, pero (yo) debo dejarlos subsistir, sin lo que (yo) no podía siquiera dejar subsistir la naturaleza del hombre; ya que Dios es un ser compuesto de realidades, es decir, de predicados de la naturaleza y de la humanidad”²⁶. Para Feuerbach, hay una diferencia esencial entre “mío” y “mío” : una cosa es lo mío que puede perderse sin que yo me pierda, y otra, lo mío que no puede perderse sin que al mismo tiempo me pierda yo mismo.

Nietzsche hace del nihilismo pasivo la instancia desde donde surgirá el gran cansancio de la civilización occidental. Deleuze, al respecto hace la siguiente referencia desde las palabras de Zarathustra: “También en el dominio de la piedad hay un buen gusto; este buen gusto ha acabado diciendo: Quitadnos a este Dios. Mejor quedarnos sin ningún Dios, mejor decidir

²⁵ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pág. 227.

²⁶ Ibid, pág. 223.

cada uno con su cabeza, mejor estar loco, mejor ser uno mismo Dios. ¿Hasta donde llegará por este camino? Hasta un enorme hastío. Mejor no tener ningún valor que valores superiores, mejor no tener voluntad, mejor la nada como voluntad que una voluntad de la nada. Mejor apagarse pasivamente...la vida reactiva sola con sí misma, careciendo incluso de la voluntad de desaparecer, soñando en una pasiva extinción. ¡Todo está vacío, todo es igual, todo está cumplido!...El suelo se hunde pero el abismo no quiere tragarnos”²⁷.

Para Nietzsche, el individuo egoísta de Stirner, no constituye un “no-hombre”, sino el *último de los hombres*, el descendiente del asesino de Dios. El *último de los hombres* es un hombre nihilista que arrastra la actitud del “en vano”: “La misma clase de hombres, de un grado menor todavía, no estando en posesión de la fuerza de interpretar, de crear ficciones, conforma al nihilista. Un nihilista es el hombre que piensa que el mundo, tal como es, no tiene razón de ser, y que el mundo tal como debería ser, no existe. Por tanto, el hecho de existir (obrar, sufrir, querer, sentir) carece de sentido: la actitud del “en vano” es la actitud del nihilista: en cuanto actitud es, además, una inconsciencia del mismo”²⁸. El nihilismo radical, entonces, es para Nietzsche, el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia. Si los valores del hombre pierden validez, entonces, falta la meta. El “en vano” determina la índole del nihilismo extremo: “Este “¡en vano!” determina al carácter de nuestro actual nihilismo. La desconfianza que suscita en nosotros nuestras valoraciones tradicionales se acrecienta hasta el extremo de llevarnos a sospechar que todos los “valores” sean cebos en que la farsa se prolonga pero no se aproxima en absoluto a una solución. La *duración*, con un “en vano”, sin meta ni fin, es lo que más abrumba y anonada, máxime cuando uno comprende que está siendo engañado pero no puede impedir que se lo engañe”²⁹.

²⁷ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pág. 211, 212.

²⁸ F. W. Nietzsche, Voluntad de poderío. Edit., EDAF, Madrid, 1981. § 557.

²⁹ F. W. Nietzsche, Voluntad de Poder. Edit., Poseidón, Buenos Aires, 1947. § 75.

Nietzsche asegura que el budismo es la religión del nihilismo pasivo. “He aquí la forma extrema del nihilismo: la nada”³⁰. Es ésta una religión para el fin y el cansancio de la civilización. El significado más aproximado de *Nirvana* es “extinción”. Para el nihilismo budista la afirmación de cualquier supuesta realidad es una contradicción. El verdadero absoluto es el vacío inefable. “La teoría budista, al negar la realidad de una manera integra...es el producto de una consecuencia absoluta: indemostrabilidad, inaccesibilidad, ausencia de categorías...”Realidad absoluta”, “ser en sí”, contradicción. En un mundo en devenir, la “realidad” no es sino una simplificación, a la vista de un fin práctico, de una ilusión fundada en órganos groseros, o una desviación en el desarrollo del devenir”³¹.

El budismo se encuentra en la retirada de “Dios es la verdad” para pasar a la creencia fanática de que todo es falso. “La decadencia de la interpretación moralista del mundo...desemboca en el nihilismo. ‘Todo carece de sentido’ (la impracticabilidad de *una* interpretación del mundo a la que se han dedicado energías tremendas suscita la sospecha de que todas las interpretaciones del mundo son falsas) Rasgo búdico: anhelo de la nada...La existencia como castigo, la existencia concebida como error, el error por ende como castigo—una valoración moralista”³².

El nihilismo pasivo es la última conclusión del nihilismo reactivo: apagarse pasivamente antes de ser conducido desde fuera. El *Yo* suelto de Stirner no se apoya en nada y con ello queda el vacío. El *Yo* suelto y vacío no sabe hacer otra cosa que regresar a su propia nada. Y es esta la verdad de la dialéctica. La dialéctica siempre sitúa el elemento negativo en primer plano. Parte de la oposición que hace a una realidad dada “chocar” o “entrar en lucha” con otra. De este modo, parte negando todo lo que ella no es y hace de esta negación el principio de su existencia. El *Yo* no se concilia con “otro”, no debe su fundamento a “otro”. El *Yo* ha negado todo lo que no es él, y esta negación es su propia nada.

³⁰ Ibid, § 75.

³¹ F. W. Nietzsche, *Voluntad de Poder*. Edit., Poseidón, Buenos Aires, 1947. § 383.

³² Ibid, § 34.

La historia de la humanidad es siempre la historia de un “*tedium vitae*” cada vez más pronunciado. Primero depreciábamos la vida como imperfecta desde la altura de los valores superiores; luego desvalorizamos esos valores superiores, pero nuestro mundo no ha ganado en valor. Decepcionados por la inexistencia de un mundo “ideal”, sobre cuya naturaleza nos gustaría engañarnos, nuestra vida desprovista ya de todo sentido y finalidad rueda cada vez más lejos hacia su propia nada... Por esta falta de fundamento sobreviene el gran cansancio del nihilismo pasivo. Ya no encuentra ningún ideal, ninguna meta que le parezca digna de movilizar sus energías. Querría la muerte, pero está demasiado cansado para morir, prefiere extinguirse pasivamente, apagarse serenamente... *Nada* que querer, *nada* que valorar. “Estamos cansados, pues hemos perdido el impulso primordial. ¡Hasta ahora todo en vano!”³³.

LA PREGUNTA PRIMORDIAL DE NIETZSCHE

La metafísica tradicional formula la pregunta de la esencia bajo la forma: *¿Qué es lo que?* (*¿Qu'est-ce que?*) Para Platón, esta pregunta esta en la base de la distinción entre esencia y apariencia. *¿Qué es lo bello?*, por ejemplo, debe dar respuesta a lo Bello, que sólo es bello, necesariamente según el ser y la esencia, y no a las cosa bellas que sólo son bellas accidentalmente y según el devenir. Por eso en Platón la oposición entre esencia y apariencia, entre ser y devenir, dependen ante todo de una forma de preguntar.

Según Nietzsche, no hay tal oposición, por ello el prefiere la pregunta de los sofistas: *¿Quién?* (*¿Qui?*). La pregunta *¿Quién?* remite a la continuidad de objetos concretos tomados en devenir, al devenir de todos los objetos citables. El arte de los sofistas es un arte empirista y pluralista.

¿Quién? significa: “considerada una cosa, ¿cuál es la fuerza que se apodera de ella, cuál es la voluntad que la posee? *¿Quién* se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella? La pregunta *¿Quién?* es la única que nos conduce a la esencia. *Porque la “esencia” es sólo el*

³³ Ibid, § 44.

sentido y el valor de la cosa”³⁴. A la dualidad metafísica de la apariencia y de la esencia, Nietzsche opone la correlación de fenómeno y sentido. La “esencia”, el ser es una realidad perspectiva y supone una pluralidad. Por ello el sentido es una noción compleja, siempre hay una pluralidad de sentidos.

Es que la pregunta *¿Quién?* implica esta otra pregunta: *¿Qué es lo que es para mí?* Nietzsche propone, de este modo, un perspectivismo. Para él el conocimiento funciona de acuerdo con las necesidades vitales del ente cognoscente sin que pueda pretenderse nunca una objetividad. “Cuando preguntamos qué es lo bello, preguntamos desde que punto de vista las cosas aparecen como bellas: y lo que no nos aparece bello, ¿desde qué otro punto de vista lo será?”³⁵.

Ahora bien, la pregunta *¿Quién?* halla su suprema instancia en la *voluntad de poder*. Dado un concepto, un sentimiento, una creencia, se les tratará como síntomas de una voluntad que quiere algo. *¿Qué quiere, el que dice esto, piensa o experimenta aquello?* Lo que dice, lo que piensa, lo que siente, es dicho, pensado y sentido porque tiene cierta voluntad, cierta manera de ser. “Lo que quiere una voluntad”, es esto el contenido latente de la cosa correspondiente. Por tanto, *querer* no es, en Nietzsche, un acto como los demás. *Querer* es la instancia originaria de todas nuestras acciones, pensamientos y sentimientos.

Ahora, no hay que confundir que lo que quiere una voluntad sea un objeto, un objetivo, un motivo, etc. Todo esto no son más que síntomas de lo que quiere una voluntad. Lo que quiere una voluntad es un *tipo*. El tipo del que habla, del que piensa, del que actúa, del que no actúa, etc. Los dos tipos fundamentales se determinan como activo y reactivo, propios del querer de una voluntad afirmativa y negativa respectivamente.

Hay que dar un paso más en el interrogar nietzscheano. *¿Quién quiere?* La voluntad, la voluntad de poder. No es fácil distinguir lo que Nietzsche entiende por ‘voluntad de poder’ (*wille zur macht*), sin embargo, las determinaciones que se intenten hacer sobre esta noción

³⁴ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pág. 110.

³⁵ Ibid, pág. 110.

deben tener un rasgo común: el de un ímpetu o impulso que va siempre “más allá” que no se detiene nunca. De esta manera, la voluntad es supremamente activa, es justamente “voluntad de poder”, que consiste en manifestarse y “expansionarse” sin cesar. Toda fuerza impulsora es voluntad de poder. Ahora bien, ser activo es tender al poder. Tender al poder es apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar. Esto no significa que la voluntad quiera el poder, que desee o busque el poder como un fin, ni que el poder sea su móvil. El querer es querer siempre más, querer el aumento incesante del propio poder. La voluntad de poder es siempre sobrepasar y sobrepasarse.

No obstante, la voluntad de poder siendo un impulso vital es, a un mismo tiempo, negación de la vida. Esto porque afirmar y negar, apreciar y depreciar expresan la voluntad de poder. Afirmativo y negativo designan las cualidades primordiales de la voluntad de poder. La voluntad de negar, el nihilismo pertenecen a la voluntad de poder. Una voluntad nihilista, una hostilidad frente a la vida, una aversión en admitir las condiciones fundamentales de la vida, esto es lo de menos, dice Nietzsche, sigue siendo siempre una voluntad.

Para Nietzsche, la voluntad de poder no constituye una propiedad de los seres sino la esencia misma de todo cuanto es, es decir, de todo cuanto vive. “Este mundo es la voluntad de poder —y nada más ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder —y nada más!”³⁶. El ser no es otra cosa que voluntad de poder, una cambiante constelación de fuerzas que pugnan entre sí para asegurarse la dominación. Cada centro de fuerza posee su propia perspectiva desde la cual interpreta y valora el mundo, de acuerdo a sus peculiares intereses vitales. En este sentido todo ser, no sólo el hombre, es esencialmente una voluntad, dominadora y creadora, un poder de fabulación que adereza y falsifica la realidad al interpretarla desde el ángulo exclusivo de sus conveniencias vitales. Por ello, cuando se pregunta: *¿Quién interpreta?*. La voluntad de poder es la que interpreta. *¿Quién valora?* La voluntad de poder es la que valora. La voluntad de poder es donadora de sentido y de valor.

Toda la filosofía de Nietzsche, se opone a los postulados del ser, del hombre y de la asunción. No tenemos del ser otra representación que el hecho de vivir. El mundo no es verdadero ni real sino viviente. Y el mundo vivo es voluntad de poder, voluntad de lo falso que se efectúa

³⁶ F. W. Nietzsche, *Voluntad de Poder*. Edit., Poseidón, Buenos Aires, 1947. § 696.

bajo diversos poderes. Efectuar la voluntad de lo falso bajo un poder cualquiera, la voluntad de poder bajo una cualidad cualquiera, es siempre interpretar y valorar. Vivir es interpretar y valorar. No hay verdad del mundo pensado, ni realidad del mundo sensible, todo es interpretación y valoración.

LA VERDAD DE LA DIALÉCTICA

De acuerdo con Deleuze, en la historia de la dialéctica Stirner ocupa un lugar aparte, el último, el lugar extremo. Convirtió en fundamental la pregunta: ¿Quién?, contra Hegel y Feuerbach. La pregunta: ¿*Qué es el hombre?* se convierte en: ¿*Quién es el hombre?*

La respuesta para Hegel se vuelca sobre sus oposiciones: Universal y singular, inmutable y particular, infinito y finito. ¿Quién es este particular, este singular, este finito? El hombre. Ahora, ¿Qué es este universal, este inmutable, este infinito? Dios; lo que el hombre quería.

Feuerbach, por otro lado, propone que el hombre se ha hecho Dios; la esencia de Dios se ha convertido en la esencia del hombre. Pero, entonces, ¿quién es hombre? Siempre el mismo hombre reactivo, el representante de una vida depreciada, maquina de fabricar lo divino, “sujeto” del nihilismo. ¿Qué es Dios? Siempre el Ser supremo como medio de depreciar la vida. objeto de la voluntad de la nada, maquina de fabricar esclavos, “predicado” del nihilismo. “Antes y después de la muerte de Dios, el hombre sigue siendo “quién es” como Dios sigue siendo “lo que es”: fuerza reactiva y voluntad de la nada”³⁷.

Para Stirner basta formular la pregunta: ¿Quién? para conducir a la dialéctica a su verdadera salida. Empezando por *quién es*, la pregunta desaparece, ya que la respuesta está personalmente presente en el que interroga. ¿Quién es el hombre? *Yo* no soy ni Dios ni Hombre. *Yo* no soy *nada* de todo esto. ¿Quién es hombre? *Yo*, sólo yo. *Yo*, es la última respuesta del nihilismo. El *Yo*, que restituye a la *nada* todo lo que no es él, y esta *nada* es precisamente su propia *nada*, la propia *nada* del *Yo*. Stirner utiliza la pregunta ¿quién? pero sólo para conducir a la dialéctica a su verdad: al *Yo* que es *nada*, al nihilismo.

³⁷ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pág. 223.

NIHILISMO ACTIVO

Para Deleuze, Stirner, es demasiado dialéctico para pensar en otros términos que no sean los de la propia dialéctica. No puede formular la pregunta en otras perspectivas que no sean las de las “contradicciones” del nihilismo. En cambio, Nietzsche, que no cree en la conservación del hombre, formula la pregunta desde otro ángulo. En lugar de ¿quién es el hombre? enuncia, ¿quién supera al hombre?

El superhombre. El superhombre no es, pues, Dios, ni el Hombre, ni el Yo. Para Nietzsche, el hombre de la dialéctica es el más miserable, porque no es nada más que un hombre, que ha aniquilado todo lo que no era él.

La historia del nihilismo y de sus estados sucesivos —negativo, reactivo, pasivo— ha desembocado en el último hombre. Éste es el que prefiere una nada de voluntad, apagarse pasivamente, antes que una voluntad de la nada. El hombre se conserva en la figura del último hombre al estar cansado de querer (querer la nada).

Ahora bien, entre el último hombre y el superhombre, se alza otra figura de una radicalidad más profunda que la del último hombre. Éste es “el hombre que quiere perecer”. Inspira a este hombre un nuevo placer: destruirse, pero destruirse activamente. “El hombre de la destrucción activa: quiere ser superado, va más allá de lo humano, ya por el camino del superhombre, “franqueando el puente”, padre y antepasado de lo sobrehumano”³⁸.

Todas las formas de nihilismo, incluso la forma extrema o pasiva, constituyen un nihilismo inacabado, incompleto. Hay en Nietzsche una forma acabada de nihilismo, siendo ésta el nihilismo que vence al nihilismo. En efecto, el nihilismo es vencido por *sí mismo*.

El hombre que quiere perecer es el llamado a vencer el nihilismo. Es el nihilista activo, quién conoce el valor de los valores. Este exige la *transmutación* o *transvaloración* (Umwertung) de todos los valores. Esta transvaloración tiene que afectar a todos los valores y no sólo a algunos de ellos. Es que se trata de cambiar el *elemento* de donde surgen todos los valores

³⁸ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pág. 244.

conocidos hasta este momento. Únicamente al cambiar este *elemento* se destruyen todos los valores que derivan de él.

Ya se ha señalado, que la esencia de todo cuanto es, de todo cuanto vive, es la voluntad de poder. *Afirmativo* y *negativo* designan las cualidades primordiales de esta voluntad. Por lo tanto, afirma y negar la vida, apreciar y depreciar la vida, expresan la voluntad de poder. Transmutación o transvaloración significan: *cambio de cualidad en la voluntad de poder*.

Nihil, en nihilismo significa negación como cualidad de la voluntad de poder. Todos los valores conocidos hasta este momento (“hasta este momento” designa el momento de la transvaloración) dependen de la negación como cualidad de la voluntad de poder. El nihilismo se ha expresado en los valores superiores a la vida (Hegel), en los valores reactivos que ocupan su lugar (Feuerbach), e incluso en el mundo sin valores del último hombre (Stirner). Quién se ha expresado es siempre el elemento de depreciación, lo negativo como voluntad de poder, la voluntad como voluntad de la nada. Incluso, absolutamente nada de voluntad sigue siendo la última consecuencia de la voluntad de la nada.

Luego, la destrucción activa significa: el momento de transmutación de la voluntad de la nada. Los valores, y su valor, no se derivan ya de lo negativo, sino de la *afirmación como tal*. “Es al pasar por el último hombre, pero yendo más allá, que el nihilismo encuentra su fin: en el hombre que quiere perecer. En el hombre que quiere perecer, que quiere ser superado, la negación ha roto lo que aún la retenía, se ha vencido a sí misma, se ha convertido en poder de afirmar”³⁹.

Esta afirmación consiste en afirmar la vida en lugar de depreciarla. Cambiar el principio de toda valoración. Este es el punto decisivo, el instante supremo en que la negación se niega a sí misma como poder autónomo se transmuta en afirmación de la vida. Lo negativo no desaparece sin que se convierte en un poder al servicio de la afirmación, esa cara oculta, hasta ahora, de la voluntad de poder, que constituye, no obstante, su esencia más propia. “La

³⁹ Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pág. 245.

afirmación soberana no se separa de la destrucción de todos los valores conocidos, hace de esta destrucción una destrucción total”⁴⁰.

La voluntad de poder aparece en el hombre y se hace *conocer*, en él, como voluntad de la nada. Sin embargo, es el propio hombre, el que quiere *conocer*, el que quiere su propio ocaso, el que quiere destruirse activamente. “Con el hombre, el mundo entero se abisma y se enferma, la vida entera se deprecia, todo lo conocido se desliza hacia su propia nada. Inversamente la afirmación sólo se manifiesta por encima del hombre, fuera del hombre, en lo que produce de sobre humano, en lo desconocido que lleva consigo, Pero lo sobrehumano, lo desconocido, es también el todo que expulsa a lo negativo”⁴¹.

Pero ¿quién es el hombre que quiere perecer? Este es el crítico, el verdadero crítico, el más radical. “El creador de valores no es separable del destructor, del criminal y del crítico: crítico de los valores establecidos, crítico de los valores reactivos, crítico de la bajeza. La crítica es una expresión activa, y entre la acción y la afirmación hay una profunda afinidad. La crítica es la negación bajo su nueva forma: hacer de la negación un poder de afirmar. La crítica es destrucción convertida en activa, agresividad profundamente ligada a la afirmación. Es una destrucción creadora.

LA AFIRMACIÓN

La dialéctica es el pensamiento del hombre teórico, en reacción contra la vida, que pretende juzgar la vida, limitarla, medirla. También la dialéctica es el pensamiento que somete a la vida al trabajo de lo negativo. Inclusivamente, ella produce una falsa afirmación: oposición superada o contradicción resuelta. La verdadera crítica implica una filosofía que se sobrepase ella misma y no retenga lo negativo como manera de ser.

⁴⁰ Ibid, pág. 247.

⁴¹ Ibid, pág. 247.

“Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la *diferencia*: objeto de afirmación y de placer”⁴². A partir de Nietzsche, Deleuze muestra que lo que aparece tras la subjetividad no es la antigua noción de *ser*, sino la *diferencia*, el ser como diferencia, el ser como tiempo. Deleuze piensa la diferencia tal como se da en la proliferación múltiple del devenir, por lo tanto, hay que pensar el ser como devenir.

El “sí” de Nietzsche se opone al “no” dialéctico. El “sí” de la verdadera afirmación, es un “sí” inocente: inocencia de la pluralidad y de las verdades múltiples, inocencia del devenir y de lo que es. “La destrucción se hace activa en la medida que lo negativo es transmutado, convertido en poder afirmativo: “eterna alegría del devenir”, que se declara en un instante “alegría de la aniquilación”, *afirmación* del aniquilamiento y de la destrucción”⁴³. La afirmación nietzscheana implica: afirmar el devenir, y el ser del devenir. El ser que se dice del devenir es, por tanto, el de un sistema de lo múltiple y nómada que no acaba nunca de detenerse en el juego de su proliferación.

Ahora bien, se ha dicho que la afirmación es la otra cualidad primordial de la voluntad de poder. Dentro de ella, el ser ha sufrido una mutación decisiva: ya no la perfección inmutable, esa realidad acabada, simple y transparente que la razón humana puede penetrar. El ser como voluntad de poder es un perpetuo devenir, una pluralidad siempre cambiante que ofrece infinitas posibilidades de ser. En este juego de metamorfosis constante en que se haya inmerso nuestro ser como voluntad de poder, no hay entonces un fin, una meta, para descansar. Lo que propone este juego es una pluralidad de fines que jerarquizan conforme a nuestro dinamismo, eternamente creador, eternamente destructor, eternamente transfigurador. La inocencia del devenir es la libertad de toda meta (Dios, la humanidad, incluso Yo), de todo fin que la hipoteque a un estado terminal. Eternidad, en Nietzsche, no es atemporalidad o lo que trasciende al tiempo, sino el ser mismo del tiempo como lo único permanente o subsistente, es decir, devenir.

⁴² Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit., Anagrama, Barcelona, 1986. Pág. 18.

⁴³ Ibid, pág. 245.

La voluntad de poder es quien quiere. El querer no es otra cosa que el querer ser más. La voluntad de poder quiere el aumento incesante de su propio poder. “*la única realidad es la voluntad de ser más fuerte desde cada centro de fuerza; —no conservación, sino voluntad de apropiación, dominación, crecimiento, acrecentamiento de poder*”⁴⁴. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias. Por esto el problema nietzscheano de ¿qué quiere una voluntad?, no debe entenderse como búsqueda de una finalidad, de un motivo ni de un objeto de esta voluntad. Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia.

La voluntad de poder es siempre ruptura de equilibrio. Su energía sobrepasa constantemente la meta que se asigna. Todo ser vivo hace todo lo posible para llegar a ser más. Sus “fines” aparentes no son sino variaciones de su fin propio, que es permanecer como energía. La voluntad de poder, en tanto que voluntad de sobrepasarse, implica la incesante transfiguración de nuestro propio ser. Mi esencia consiste en la constante disolución de mi ser.

Esta concepción de la voluntad de poder es rescatada por Klossowsky en su concepción del eterno retorno: “En el instante en que me es revelado el Eterno Retorno dejo de ser yo mismo y soy susceptible de volverme innumerables otros sabiendo que voy a olvidar esta revelación una vez fuera de la memoria de mí mismo...para que esta revelación tenga un sentido será preciso que pierda conciencia de mí mismo y el movimiento me revele el instante en que me fue revelada la necesidad de recorrer toda la serie de mis posibilidades”⁴⁵. La incesante metamorfosis de toda identidad hace la realización de todas las identidades posibles. Es necesario entregarse al movimiento que me libera de mí mismo. El ser que se dice del devenir es, para Deleuze, el de un sistema de lo múltiple y nómada que no acaba nunca de detenerse en el juego de su propia proliferación

La voluntad de poder, como voluntad de sobrepasarse, implica la incesante transfiguración de nuestro propio ser. En tal transfiguración dejo de ser el que *yo soy* para pasar a ser otro, que luego abandonare en el transcurso de mi propia abundancia. Dejando de ser yo mismo soy

⁴⁴ F. W. Nietzsche, *Voluntad de Poder*. Edit., Poseidón, Buenos Aires, 1947. § 366.

⁴⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche y el Circulo Vicioso*. Edit. Seix Barral S. A., Barcelona, 1972. Pág. 92.

susceptible de volverme innumerables otros. La identidad se disuelve en un constante progreso diferencial. “ El acento debe recaer sobre la pérdida de la identidad dada. La “muerte de Dios” (del Dios que garantiza la identidad del yo responsable) abre en el alma todas sus posibles identidades”⁴⁶. El eterno retorno no es la repetición de lo mismo, sino la repetición de lo otro. En la circularidad mítica y griega no hay novedad, no se produce el *novum*. En cambio la repetición selectiva del eterno retorno nitzscheano produce la novedad y la diferencia. El eterno retorno en su extrema coherencia excluye al sujeto pensante y al mundo cuya garantía es Dios. Klossowski ha dicho que la muerte de Dios significa también el fin de la garantía absoluta de la identidad del yo.

⁴⁶ Ibid.

2. LA NOVELA Y EL HOMBRE MODERNO

Se puede pensar la novela como un género literario que expresa el mundo moderno. Más aún, la novela “es” el mundo moderno. La novela constituye una mimesis de la modernidad. De hecho, no se puede imaginar la novela sin el mundo moderno: “su existencia al margen de ese mundo resulta tan imposible como las olas sin el mar... en muchos aspectos se identifica con él como la mirada constituye la expresión de un rostro”⁴⁷. La novela, además, es el instrumento cognoscitivo privilegiado de la modernidad. Ésta pide a la narrativa el conocimiento del mundo y del hombre en tanto instancias problemáticas. Escritores como Musil, Joyce, Proust, Svevo, Mann, Broch, Faulkner, entre otros, representan la gran época de la cultura del siglo XX, desde finales de siglo a los años treinta. Ellos buscaron en el relato de la vida, y en el de la vida de los hombres, captar el sentido de la realidad y de su disolución. En sus obras aparece no sólo la realidad representada, sino que también captada a fondo. Además, ésta es dominada en sus propias formas experimentales de narrar, en la disgregación y recreación de las estructuras narrativas.

La gran novela moderna irrumpe con violencia en la escena literaria. “La novela nace y crece cuando se desmorona la cultura agraria y el orden feudal, espejos de estructuras del ser perennes —o por lo menos de larguísima duración— que son las categorías fundamentales de la fantasía”⁴⁸. La auténtica novela nace a partir de la descomposición de la épica: el *epos* halla su fin. *Don Quijote de la Mancha* es la primera novela propiamente tal. La fe en el *epos* encuentran en *Don Quijote* su fin y su ilusión. “La novela nace con esa desilusión y esa resistencia desencantada y paradójica; es la epopeya del desencanto, que conserva y

⁴⁷ Claudio Magris, Art. Novela, Modernidad y Totalidad. Diario El Mercurio de Santiago, Artes y Letras.

⁴⁸ Ibid.

profundiza, por lo menos al principio, en el lúcido descubrimiento y en la narración del triunfo de la prosa, el eco y la reverberación de la poesía épica”⁴⁹.

El mundo del héroe del *epos* es poético. El mundo poético es sensible y concreto, rico de significados. Aquí el individuo no percibe los valores, las normas éticas y la unidad de la vida como algo impuesto desde fuera, sino como algo fundido con su disposición anímica, ajena a toda escisión. La gran poesía épica da forma a la totalidad extensiva de la vida. “El sujeto se siente en unidad armoniosa e inocente consigo mismo y con una vida que se le presenta plena de sentido”⁵⁰. Las determinaciones universales guían la conducta humana y la multiplicidad de las cosas se unifican en un orden superior. El alma no conoce ningún abismo que pueda llevarlo a la caída, pues, la divinidad que administra el universo y dispensa los dones se mantiene frente al hombre, y aunque sea incomprendida es siempre conocida y próxima. De este modo, el universo entra en una significación totalizadora que le confiere un valor insustituible.

Para Georg Lukacs, en el universo de la épica el sentido está dado, es inmanente a las cosas. Esto quiere decir que la vida reposa sobre un sentido positivo: el de la totalidad. El héroe épico acoge pasivamente en su visión del mundo un sentido ya acabado. Todo tiene plena significación, el mundo y la existencia pueden ser comprendidos y abrazados de una sola mirada.

El alma del hombre se sitúa en el mundo como un elemento armónico, ya que el mundo del *epos* es homogéneo donde cada individuo tiene solamente la obligación de encontrar en él el lugar que le conviene. En la edad de la epopeya los hombres y los hechos están en perfecta conformidad, los actos y las exigencias interiores del alma se corresponden, exigencias de grandeza, de cumplimiento y de plenitud. El alma no conoce aún ningún abismo: “En tanto que el alma parte en busca de aventuras y las vive, ignora el tormento efectivo de la búsqueda y el peligro real del descubrimiento; no se juega; no sabe aún que puede perderse y no sueña

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

jamás que es necesario buscarse”⁵¹. Toda acción es para el alma una vestimenta conveniente. Aunque el mundo sea vasto esta al alcance; aunque todo signifique aventura, no obstante, todo le pertenece al héroe de la gran epopeya. Todo acto del alma tiene plena significación.

Un largo camino se extiende frente a tal héroe, sin embargo, está trazado sobre líneas netas y seguras. Aun cuando se separe de su sólida ruta, lo hace de manera relativa pues es siempre en función de un sistema homogéneo y equilibrado. Su camino no lo lleva a ningún vacío. No hay elementos que puedan destruir esta homogeneidad. Todo elemento amenazador e incomprensible es finalmente impotente para privar al mundo y a la existencia de su sentido. “El error no puede ser aquí sino por exceso e insuficiencia, falta de medida o discernimiento, pues saber no consiste sino en levantar un velo, la creación se reduce a establecer el descubrimiento de las esencias invisibles y eternas. La virtud no es sino exacto conocimiento de los caminos y de los medios, y lo que permanece extraño a los sentidos no es tal sino por excesiva distancia”⁵². Para Lukacs, la ascensión hacia el más alto grado de sentido, y el descenso hacia los estadios más desprovistos de significación se cumplen en los caminos de adecuación.

Tal es el mundo de Homero, cuyos poemas constituyen para Lukacs, propiamente hablando, la única epopeya. Aquí expresa una realidad irremediablemente extraña para la novela moderna: en este mundo homérico el hombre conoce sólo respuestas, no preguntas, soluciones, tal vez enigmáticas, pero no enigmas, formas, pero no caos. El círculo metafísico en el interior del cual se desarrolla el mundo del *epos* es tan estrecho que todo encuentra su lugar. Todo respira dentro de un mundo cerrado: “la totalidad en tanto que realidad primera formadora de todo fenómeno singular, implica que una obra cerrada sobre sí misma pueda ser cumplida porque todo *adviene* en ella sin que nada sea excluido o remite a una realidad superior, cumplida porque todo madura en ella hacia su propia perfección y, alcanzándose a sí misma se inserta en el edificio entero. No hay totalidad posible del ser que ahí donde todo, ya, es homogéneo antes de estar investido por las formas, donde las formas no son violencias,

⁵¹ Georges Lukacs, Teoría de la Novela. Trad. Juan José Sebreli. Edit., Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966. Pág. 30.

⁵² Ibid, pág. 33.

sino la simple toma de conciencia, la puesta al día de todo lo que, en el seno de todo lo que debe recibir forma, duerme como pura aspiración”⁵³. En este contexto, el mundo y el yo aunque se distinguen netamente, jamás, sin embargo, se vuelven definitivamente extraños el uno al otro.

Disgregado el mundo de la épica, el mundo de la novela ha devenido inmensamente grande. El individuo se enfrenta a un abismo abierto entrando en los peligros de su efectiva profundidad. Entre el yo y el mundo se cruzan infranqueables abismos. Si la epopeya expresaba la adecuación del alma y del mundo, del interior y del exterior, la novela viene a proclamar una oposición radical entre el hombre y el mundo, entre el individuo y la sociedad. La epopeya es un universo en el cual las respuestas están presentes antes de que sean formuladas las preguntas, donde hay peligros pero no amenazas, sombras pero no tinieblas. En la épica la significación es implícita en cada aspecto de la vida, y pide ser solamente formulada y no descubierta. De otro modo, en la novela el héroe se transforma en un individuo problemático.

Cuando se produce la escisión entre hombre y mundo, las determinaciones universales que daban significado a la conducta humana ya no forman parte del ánimo del individuo. La entidad donadora de sentido y que da orden a la multiplicidad de las cosas se levanta como una imposición ajena. Hay en la novela un cambio vertiginoso en todo lo que parecía eterno e inmutable. “La novela nace del triunfo de la “prosa del mundo”, que se plantea, y se percibe y se afirma filosóficamente, como un giro histórico, un cambio que ha sacudido a la sociedad y las relaciones de los hombres, su vida y el relato de su vida; como un giro metafísico de la historia, del que forma parte esencial la negación de la metafísica auténtica, su eclipse”⁵⁴. La forma novelesca traduce más que ninguna otra que no hay trascendentalmente ni lugar ni lugar.

El relato de la vida moderna surge, entonces, a partir de este trastorno fundamental que envuelve a un individuo moderno expatriado de la trascendencia, extrañado y desarraigado de

⁵³ Georges Lukacs, Teoría de la Novela. Trad. Juan José Sebreli. Edit., Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966. Pág. 35.

⁵⁴ Claudio Magris, Art. Novela, Modernidad y Totalidad. Diario El Mercurio de Santiago, Artes y Letras.

la vida. La época moderna es, dentro de la literatura que la refleja, un tiempo que castra la realización del individuo y lo somete a una vida que es mera disipación de la vida misma. Si el sujeto se siente ajeno a la vida es porque está dividido entre su nostálgica interioridad y una realidad exterior indiferente e inconexa. Es que no sólo él es un individuo problemático, sino que el mundo que lo circunda se yergue como tal.

Según Magris, para Fichte, la época moderna es la época de la “culpabilidad”, de lo “absolutamente pecaminoso”. Esto quiere decir, que es un tiempo “de la libertad vacía, del conflicto feroz que disgrega toda forma de orden, de la lucha egocéntrica y despiadada de todos contra todos, de la anarquía de unos individuos desarraigados de cualquier totalidad”⁵⁵. La “culpabilidad” y lo “pecaminoso” no son acepciones moralistas que determinen la conducta privada del individuo, sino que es la condición histórica general que marca la ausencia de fe en un fundamento universal, totalizador, que conecte lo múltiple. Es por esta ausencia que la modernidad sume al individuo en un período que se distingue por la imposibilidad objetiva de establecer valores y de dar sentido a la vida, al caos y a la angustia del mundo. Ese desencuentro entre el individuo y el mundo es la base de lo “pecaminoso”. Que el mundo sea un mundo caído y que el individuo inmerso en él sea su víctima es la situación que encierra la experiencia de la “culpabilidad”. La gran novela moderna aparece a partir de esa capacidad de oposición. “La modernidad se caracteriza por la falta de un código ético y estético, de un fundamento y un valor central que dé fundamento sentido y unidad a la multiplicidad de la vida, la cual se transforma en una amalgama inconexa y desarticulada de objetos indiferentes. La novela surge de esa desconexión y la reproduce”⁵⁶.

El conflicto, definitivamente, entre el individuo y el curso del mundo se consuma en la novela en una crisis de sentido. “La novela suele contar la historia de un individuo en busca de un sentido que no existe; es la odisea de una desilusión”. Para Lukacs, si el sentido ya no es inmanente a las cosas, es decir, ya no está dado, hay que construirlo, siempre que no se demuestre la imposibilidad de esta construcción. La epopeya y la novela deben su diferencia a

⁵⁵ Claudio Magris, Art. Novela, Modernidad y Totalidad. Diario El Mercurio de Santiago, Artes y Letras.

⁵⁶ Ibid.

los datos histórico-filosóficos que se imponen a su creación: “La novela es la epopeya de un tiempo donde la totalidad extensiva de la vida no está ya dada de una manera inmediata, de un tiempo para el cual la inmanencia del sentido de la vida se ha vuelto problema, pero que, no obstante, no ha dejado de apuntar a la totalidad”⁵⁷. Si la epopeya forma una totalidad de vida acabada en sí misma, la novela busca descubrir y edificar la totalidad secreta de la vida. El héroe novelesco está siempre buscando.

La vida moderna se ha vuelto “cuestión”. El individuo moderno “enfrenta”, no poderosas figuras míticas, sino la vida, pero la vida en tanto que problema. La vida es el verdadero antagonista. El tipo humano más válido en el mundo moderno es el individuo complejo y problemático. Para Lukacs, el espíritu fundamental de la novela se objetiva como psicología del héroe de ésta. La psicología del héroe de novela es el campo de actividad de lo “demoniaco”. Lukacs llama “demoniaco” a lo que se opone a lo positivo, a lo divino. Es que la novela es un mundo sin dioses. En relación a los valores auténticos, este mundo, es convencional y radicalmente degradado, extraño a todo lo que puede ser una patria, un hogar para el alma. El héroe, por otra parte, permanece ligado a esos valores aunque de un modo degradado e indirecto. Es esta forma de estar ligado lo que es “demoniaco”: ya no hay lazo inmediato a lo positivo, a lo divino, a la totalidad.

El héroe problemático busca siempre valores absolutos sin conocerlos y vivirlos integralmente. Por ello, permanece distante a éstos, no puede acercárseles. Lukacs define esta situación dentro de la frase siguiente: “*El camino ha terminado, el viaje comienza*”. Es esta una búsqueda que progresa siempre sin jamás avanzar. De este modo, en la novela el hombre no está en su casa ni es del todo extranjero.

Ahora bien, esta búsqueda de valores auténticos es la búsqueda de quien pretende vivir de verdad. Ir tras esta vida auténtica, es buscar establecer la identidad, es establecer cierta y positivamente que se es lo que se supone ser. Un determinado ser humano es auténtico cuando es, o llega a ser, lo que verdadera y radicalmente es. En definitiva, es buscar se a sí mismo.

⁵⁷ Georges Lukacs, Teoría de la Novela. Trad. Juan José Sebreli. Edit., Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966. Pág. 59.

La novela es la peripecia de esa búsqueda, la odisea de su desilusión. Según Magrís, en el frontispicio de la novela moderna se debe colocar a modo de epígrafe sumario la siguiente consideración de Ibsen: “*Vivir de verdad es propio de megalómanos*”. Para Ibsen, tal megalomanía, la búsqueda de una vida auténtica, es necesaria, pero sólo sabiendo hasta qué punto resulta temeraria y difícil podemos aproximarnos a la vida verdadera”⁵⁸. En este ámbito, el hombre se aventura con la esperanza de que la llegada estará plena de sentido. Esta es la situación problemática de la psicología novelesca: la comprobación de que jamás el sentido puede penetrar de lado a lado la realidad y que, no obstante, sin él ésta sucumbiría en la nada y en la “inesencialidad”.

Por otra parte, la novela pone de relieve, propiamente tal, el destino personal y solitario de un sujeto encarado a la vida. Rigurosamente, el héroe de epopeya, no es jamás un individuo. El objeto de la epopeya no es un destino personal, sino el de una comunidad. Es el destino del héroe el que da un contenido a los acontecimientos. Éste por ser portador de ese destino queda atado por un núcleo de lazos indisolubles a la comunidad cuya suerte se cristaliza en su propia vida. El héroe se juega en cada acción la fortuna colectiva: “La serie de aventuras a través de las cuales se manifiesta un acontecimiento no adquiere su importancia sino de la importancia que ella tiene para la felicidad o la desdicha de un gran complejo orgánico, pueblo o raza”⁵⁹. El héroe, así, no puede quedar aislado, pues, el sistema de valores acabado y cerrado que define el universo épico crea un todo orgánico donde ningún elemento está en condiciones de aislarse. En este contexto, nada corre independiente del todo que configura este universo literario. Es imposible desarraigarse completamente para descubrirse como interioridad y hacerse personalidad. Si ha de considerarse, dentro de la epopeya, la persona y la fisonomía individual ha de hacerse dentro de un equilibrio en el condicionamiento recíproco de la parte y del todo.

⁵⁸ Claudio Magrís, Art. Novela, Modernidad y Totalidad. Diario El Mercurio de Santiago, Artes y Letras.

⁵⁹ Georges Lukacs, Teoría de la Novela. Trad. Juan José Sebreli. Edit., Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966. Pág. 72.

La novela implica una reflexión polémica del individuo. Es ésta el relato de una vida controvertida; cavilaciones problemáticas de un sujeto sobre sí. Esta forma literaria es el espejo de la personalidad solitaria y extraviada. Aquí, la ética, supone cada alma como una realidad singular e incomparable. Por ello, para Lukacs, la novela es la forma de la aventura que conviene al valor propio de la interioridad: “El contenido es la historia de esa alma que va hacia el mundo para aprender a conocerse, busca aventuras para probarse en ellas; por esa prueba, da su medida”⁶⁰. El hombre se ha perdido, por ello ha de buscarse. La armonía se ha roto y con ello se ha extraviado el hombre en el mundo. Para Magris, la novela, nacida de las laceraciones de la modernidad, exaspera la negatividad, la disociación entre el individuo y la vida, la imposibilidad de su conciliación. La literatura se vuelve una herida profunda que la historia ha causado al individuo. Los dioses se han exiliado y la vida se ha fragmentado. La falta e imposibilidad de una vida auténtica hacen de la existencia un sostén insuficiente. El hombre entra en una profunda sensación de vacío en la vida.

LA NOVELA DE JOYCE: ULISES

Durante mucho tiempo el *Ulises* de James Joyce fue considerado como la última palabra tanto del naturalismo como del simbolismo. Si ha de comprenderse la evolución en la obra de Joyce, esto ha de hacerse tomando *El artista adolescente* —una de las primeras obras del autor— como una obra que encaja perfectamente en la tradición naturalista y *Finnegans Wake* —última obra de Joyce— como un experimento simbolista. *Ulises* ha sido estimado al mismo tiempo realista y simbolista ocupando un punto central en la evolución de Joyce: mira hacia el pasado y hacia el porvenir. Ahora bien, para Harry Levin, ningún naturalista ha ido más lejos en la descripción minuciosa e implacable de las realidades diarias de la vida y ningún simbolista ha tejido telas más sutiles y complicadas arrancada de sus propias entrañas. Joyce como discípulo de la escuela naturalista, no inventa su material, sino que utiliza su propia experiencia, pero su imaginación lo lleva mucho más lejos que a los naturalistas en la interpretación y presentación de la experiencia. Este autor, poseía en su percepción una agudeza fuera de lo normal.

⁶⁰ Ibid, pág. 72.

Sin embargo, no es fácil identificar a James Joyce con ningún movimiento literario, pues, no cabe íntegramente en ninguna escuela. Es que Joyce, por sí solo, constituye una escuela y, aún mas, habría de crear su propio idioma. Lo que interesa destacar aquí, es el hecho de que, hablando con rigor, *Ulises* es una novela que acaba con todas las demás novelas. Ello ocurre, tal vez, porque todo el panorama crítico, hasta sus últimas consecuencias, que implica el mundo de la novela se pone de manifiesto en ella.

Esta es una obra paradójica, pues, por una parte, ordena, da forma y significación a un mundo que deviene inmenso, y por otra, es una invitación al caos. Es un paseo, al tiempo, por la individualidad y el universo, como lo expuso Joyce en una de las primeras hojas de su geografía que, aunque borriones triviales, señalan el rumbo de su obra:

Esteban Dédalo

Clase elementa

Colegio de Clongowes Wood

Sallins

Condado de Kildare

Irlanda

Europa

El mundo

*El universo*⁶¹

Más agudamente, *Ulises*, es una liquidación definitiva del humanismo y, sin embargo, es una obra profundamente humana.

⁶¹ Harry Levin, James Joyce: Introducción Crítica. Edit. fondo de Cultura Económica, México, 1959. Pág. 19.

Cabe, entonces, preguntar ¿qué es el *Ulises*?. Según Jaques Mercanton, en términos generales *Ulises* es un planeta que se ajusta al nuestro y se le parece terriblemente porque está habitado por hombres. Si Joyce ha alcanzado un plano cósmico lo ha hecho sin alejarse del hombre. El protagonista de *Ulises* es el hombre. Ni un gran hombre, ni un hombre pequeño, simplemente el hombre ordinario. Todos y nadie, solamente el hombre moderno.

Esta novela es el relato de la vida y de la vida del hombre. Tanto un fragmento de vida, un corte en la realidad, como la vida toda, la realidad misma: “Es la historia de un hombre o, si se quiere, la jornada de un hombre que hace toda su historia, en tanto este hombre es no importa quién, en tanto su destino y su personalidad son cualquiera, en tanto su pasado y su porvenir forman parte fácilmente de cualquiera de las jornadas de su vida. Cualquiera, sí, pero particular, y tan particular que nosotros no ignoremos nada de él, que no haya una circunstancia de su vida, un rasgo de su carácter que se oculte a nosotros en el curso de la jornada, que lo veamos en todos sus papeles, marido, padre, hijo, ciudadano, habitante de una población, descendiente de una raza extranjera, miembro de una logia masónica, amigo, amante, que lo seguimos en la calle; a un entierro, un bar, una iglesia, una biblioteca pública, la oficina de un diario adonde va para sus negocios, sólo por la tarde a la orilla del mar, finalmente en el burdel y en el lecho conyugal. Lo conocemos a la vez en lo íntimo, compartiendo sus pensamientos más secretos y más triviales, sus preocupaciones más concretas y sus ensoñaciones más vagas, sus inspiraciones más felices y sus más bajas necesidades, lo conocemos por verlo en tantas circunstancias diversas, frente a todos los que encuentra durante la jornada; en fin, lo conocemos por lo que dicen los otros cuando él pasa o cuando los deja, y su mujer cuando él llega tarde por la noche a acostarse a su lado”⁶².

Es en esta doble condición de hombre, individuo y universo, que Joyce afirma su obra. El espíritu humano puede ser reflejo de una realidad insular como de una realidad completamente cosmopolita. Es la vida que está encerrada al amparo de un nombre propio, y es la realidad desplegada en la misma calidad humana universal. La vida y el hombre se relatan a sí mismo pero no se inclinan por ningún acontecimiento en particular. Por ello, esta obra, dice Mercanton, no toma partido por o contra lo que hay de fundamental en la realidad

⁶² James Joyce, *Ulises*, Prologo de J. Mercanton. Edit. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1972. Pág. 13, 14.

humana: “Pues bien, este hombre no nos es entregado como grande o pequeño, como bueno o perverso, como heroico o cobarde, como débil o fuerte: es lo que es con toda la fuerza de su concreta existencia y con toda la debilidad de su condición humana. Es el hombre, nada de más, nada de menos, el hombre que somos todos nosotros, que no es ni ángel ni demonio, este prodigio, este monstruo, esta quimera, que es la sola expresión inteligible de la vida”⁶³.

El mundo es la patria del hombre, sin embargo, está, a un mismo tiempo, exiliado de él. Hombre y mundo significan, en la novela moderna, individuo y sociedad. De este modo, héroe y comunidad ya no forman un todo armónico. La relación entre el individuo y su entorno están en permanente conflicto. Joyce agudiza esta situación haciendo de un hombre cualquiera la imagen problemática del sujeto humano: “yo no conozco en toda la literatura un hombre tan común a la vez y tan particular, tan desprovisto de virtud o de vicio original, tan rico de ese compuesto medio de inteligencia, práctica sobre todo pero voluntariamente razonadora y jubilosa, algunas veces bastante penetrante, de sensibilidad superficial, desigual, a veces, bajo el efecto de un recuerdo, de sensualidad exigente, astuta y demasiado corta sin embargo para extenderse en amplia voluptuosidad, de esa mezcla de interés y de indiferencia, de deseo y de saciedad, de simpatía por otro y de desprendimiento de sí mismo, de gusto por la vida y de involuntaria preparación para la muerte, de necesidad de vivir con los otros y de soledad no siempre triste, que se designa con el nombre de humanidad”⁶⁴.

Ahora bien, es cierto que en esta obra de Joyce aparece el hombre desnudo, solamente el hombre y por entero, como dice Mercanton: “ni el héroe ni el santo, ni la criatura de Dios, ni el avaro, ni el misántropo o el celoso, ni el enajenado o el idiota”⁶⁵. No obstante, es este un hombre que se distingue nítidamente dentro de su espacio histórico. Es este el hombre característico de la civilización burguesa. De hecho, la novela ha llegado a ser la forma artística más característica de la cultura burguesa. Para Magris, es el género literario burgués por excelencia, toda vez que la burguesía es creadora y protagonista del mundo moderno.

⁶³ James Joyce, *Ulises*, Prologo de J. Mercanton. Edit. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1972. Pág. 14.

⁶⁴ *Ibid*, pág. 14.

⁶⁵ *Ibid*, pág. 14.

El individuo novelesco es parte de la red anónima de las relaciones sociales, en la que él es sólo un medio de la maquinaria social. Escenario de estas relaciones sociales es la ciudad, emblema de la modernidad. La novela, precisamente, es urbana y convierte a la ciudad “en alegoría de la caducidad, de un progreso tumultuoso que transforma el mundo y edifica realidades ciclópeas, pero que, por encima de todo acumula ruinas”⁶⁶.

La ciudad es un protagonista importante en *Ulises*. Es la que anida la gran maraña de vidas privadas y rutinas públicas que despliega una sociedad. Para Joyce, las acciones heroicas o los grandes acontecimientos aislados son una cosa y las tareas cotidianas o la invariable trivialidad son otra. Lo urbano, campo de lo corriente y vulgar, es el espacio dispuesto para sus personajes: “Prudente, curioso, los sentidos despiertos, el espíritu en asecho, a veces soñador, el nuevo Ulises navega de isla en isla, de bar en bar, de fachada en fachada, de paseante en paseante, seguido común navegante por las gaviotas, por la nube de sus recuerdos y de sus pequeñas preocupaciones privadas. Nada hay en la ciudad, ni el menor afiche ni el menor incidente, que no le interese: está unido a ella por todas las fibras de su alma de ciudadano y de civilizado, aunque se le ocurra pensar en los jardines de Oriente: como el océano, ella lo lleva, lo aleja, lo vuelve a traer. Es en su espíritu cambiante donde ella toma todos los matices de su significación. Él sigue todas sus sinuosidades, la persigue en sus retiros y pide que responda a todas sus necesidades. Y sin recurrir a lo fantástico, familiarmente, le da sus dimensiones. Dublín se convierte en la ciudad, la sola ciudad lo bastante pequeña para los que en ella viven se conozcan todos de cerca o de lejos y bastante grande para ofrecer todos los accidentes de la vida moderna”⁶⁷.

Es este ámbito minimizador de las acciones del hombre, pues, amplificada la metrópoli como uno de los principales protagonistas, se empequeñece a sus habitantes. Por ello la ciudad es el ambiente ideal para el anonimato de las relaciones intersubjetivas. Sin embargo, Joyce, no sólo logra hacer de sus personajes un absurdo heroico, en tanto que la naturaleza del

⁶⁶ Claudio Magris, Art. Novela, Modernidad y Totalidad. Diario El Mercurio de Santiago, Artes y Letras.

⁶⁷ James Joyce, *Ulises*, Prologo de J. Mercanton. Edit., Santiago Rueda, Buenos Aires, 1972. Pág. 16.

ciudadano es antiheroica, sino que, también, da a las pequeñas acciones de éste, a toda su envolvente trivialidad, una significación universal. En este sentido, como lo afirmó Broch, la banal vida cotidiana de el protagonista de *Ulises* se convierte en la vida cotidiana del mundo en la época comprendida en torno al año 1904.

En esta cotidianidad del mundo se despliega, además, la condición universal de un hombre errante dentro de un mar humano, y, sin embargo, siempre sólo: “Hemos aquí ahora ante el Ulises de hoy, errante en su ciudad, rodeado de todos y siempre solo, haciendo escala en todas partes y prolongando su carrera casi hasta el final de la noche. Y vemos nacer el mito, el solo mito de nuestro tiempo que es espontáneo, la imagen luminosa de su oscura experiencia, el símbolo de sus aspiraciones, de sus conquistas y de sus imposibilidades, menos de su dolor que de su lucha para vencer el dolor, menos de su tragedia que de su esfuerzo por triunfar de éste conflicto trágico y de sacar provecho de su derrota: por otra parte, no es otra cosa que un hombre errante en una ciudad conocida, en donde todo le es familiar, siempre al encuentro de un vecino, de un compañero, de un rival o de un amigo, tan amenazado como el primer hombre en la naturaleza, perdido como él en el mar donde las rutas mejor trazadas se borran, tan desnudo desde el nacimiento, ante el sufrimiento y muerte; y siempre solo”⁶⁸. Es esta la situación, propia de la novela moderna, que Joyce expone drásticamente. Los personajes de Joyce se constituyen dentro de esa vida moderna que los pone en uno de los conflictos más profundos de su época: un destino netamente personal y solitario abismado y extrañado de un mundo que se abre interminablemente.

De esta forma, Joyce redescubrió en el antiguo Ulises el arquetipo del hombre moderno. Para este autor, la *Odisea* de Homero lo encierra todo: “El hombre de numerosos artificios que ha conocido tantos hombres y tantas ciudades es una figura integral y comprensiva, una mezcla de las más vulgares estratagemas y de las simpatías más amplias de la naturaleza humana. ¡Qué obra maestra el hombre —nos obliga a pensar la aparición de Ulises en Dublín— en su mísera ambigüedad, sin esqueleto, elevado a un rango homérico y de héroe legendario en

⁶⁸ Ibid, pág. 16.

tiempos de crisis!”⁶⁹. Construir la vida moderna sobre las bases del mito homérico, es haber hecho una de las sátiras más extraordinarias de la literatura universal. *Ulises* es por ello realidad e ironía de la realidad. La más grande de todas las epopeyas se transfigura en el relato más trivial de la vida. Las grandiosas acciones heroicas reducidas a las conductas más habituales del ciudadano más corriente que se pueda imaginar. Diez años de hechos prodigiosos son estrechados a las dimensiones de un día ordinario, el día más cotidiano posible. Así, lo épico se convierte en grotesco; lo aristocrático en burgués, lo universal en cotidiano. Es que Joyce, es una fuente inagotable de ironías.

El antihéroe urbano se ha alterado violentamente: “como obús ya sin pólvora, la civilización como un vestido que arrastra un remolino, en las ollas de Londres y de París —la virtud, que no es ya principio de vida sino una masa de problema nebulosos que se disipan sobre su cabeza— así está ante nosotros, *homosapiens*, pobre, desnudo, neurótico, irresponsable, miserable sin esqueleto — sacad de él lo que podáis...”⁷⁰. Es a este gran vuelco de la condición humana que los personajes de Joyce deben su especial patetismo. Por ello, Mercanton afirma que el hombre joyciano tiene su ironía, con frecuencia demasiado irreverente, pero es en sí mismo el juguete de esta vasta irrisión del mundo y la víctima de esta gran risa que no respeta nada y hace del *Ulises* uno de los libros más insolentes que jamás se halla escrito.

Que *Ulises* sea esta gran “farsa”, esta enorme sátira moderna, no significa que sea una construcción meramente caricaturesca de la vida del hombre. Es una broma insolente que se agota y decae en los límites donde se esfuma la dignidad humana. Es una gran carcajada lanzada sobre el rostro de la vida moderna, sí, pero hiere como la locura desgarrada de un Quijote en abierta lucha contra molinos de viento. El hombre es herido en su integridad, pues, la burla, es irrisión del hombre, de sus pensamientos, de sus empresas, de su destino, de sus creencias, revés de todas las cosas que se quieren dar como sagradas, perennes, totalizantes. Por esta razón, no hay libro más serio que este gran libro cómico. *Ulises* es una obra grave en

⁶⁹ Harry Levin, James Joyce: Introducción Crítica. Edit. fondo de Cultura Económica, Mexico, 1959. Pág. 68.

⁷⁰ Ibid, pág. 68.

su ironía, registro fiel de la vida y de todo lo que ella contiene desde lo más bajo a lo más superficial; es la expresión consciente del hombre, y nada más que el hombre, digno de la realidad ineluctable del mundo.

Por otra parte, la *Odisea* descansa en la caída de una ciudad. Es la historia de un destierro y, luego de una larga serie de desventuras, de la vuelta al hogar. Esta extensa peregrinación del Ulises homérico es considerada una alegoría del alma. Ahora bien, son los tiempos del *epos*, y, como ya se ha dicho, el alma aquí es parte de un todo armónico. Si busca aventuras y las vive no se pierde ni se busca nunca en ellas. El alma, en la epopeya, se funde en un cosmos homogéneo y seguro; la existencia se cierra en un todo pleno de significación y sentido.

La forma en que el mito de la *Odisea* se ha transfigurado sobre el paisaje de Dublín y cómo la impronta de la vida moderna trastorna la antigua epopeya al abrir la cultura de las ciudades, ha dejado al descubierto la ruptura de una existencia plenamente significativa. El alma urbana se extravía en su propio entorno. Los personajes míticos ahogan su ser en la colectividad, mientras que el ciudadano es un burgués extraviado. El hombre, al querer dominar la naturaleza, se distancia de la fiesta que es el mito antiguo y se embarca en una peligrosa empresa: quita la base comunal donde la vida se integra, y, sin ella, la vida queda aislada por el desorden incoloro de la civilización urbana. Si el mito es una expresión y una celebración de la comunidad, la novela es una producción y una condenación de la ciudad.

Ahora bien, no es que el mito haya desaparecido, sino que es la índole festiva del antiguo mito lo que se ha retirado. Es el héroe del *epos* quien vive en un mundo poético, rico en su sentido, como los bosques del mito antiguo poblado de dioses. De algún modo el mito persiste, pero no en su condición original. Joyce se encarga de establecer el rol del mito en el desenvolvimiento de la vida en la enmarañada metrópoli moderna. No sólo lo usa de fondo para hacer sobresalir la problemática moderna, sino que, además, es el contraste preciso para dar a sus personajes su singular ironía y patetismo. Mas aun, es el origen de su burla a la humanidad: “Porque, en efecto, cuando la tierra era desconocida, se situaba el mito en los confines del mundo conocido, en los bordes del río, océano, el reino de los muertos; y la morada de los dioses en la cima de la montaña. Hoy, se ha medido la tierra, el océano ha dejado de correr como un río y las montañas son escaladas. Es cerca de nosotros, en lo que el hombre ha creado de más artificial, de más utilitario, de más subjetivo, en lo que parece debe

poseer mejor, puesto que lo ha construido con sus propias manos, en la ciudad, donde se ha refugiado el mito con sus muertos y con sus dioses. El misterio arrancado a la naturaleza por la industria humana, es la obra del hombre que se apodera de ello para burlarse del hombre”⁷¹.

LA DIMENSIÓN NIHILISTA EN ULISES

La novela, como se ha dicho, es el género literario por excelencia de la transformación universal que compromete y destruye la armonía del hombre con la vida misma. La condición fundamental del individuo novelesco es sentirse ajeno y contrapuesto a la vida. *Ulises* es uno de los relatos más fieles de la exacerbación de esta negatividad: la disociación entre el individuo y la vida y la imposibilidad de su conciliación. El individuo complejo y problemático, que es el sujeto de la novela moderna, expatriado de cualquier totalidad, está sometido a un tiempo que no le permite realizarse, que lo absorbe en un anonimato indistinto, que lo abandona a su extrañeza ante la vida y a la imposibilidad de arraigarse a ella. En fin, que lo deja solitario en la vida que es mera disipación de la vida misma. La existencia del hombre está herida por la falta de una vida auténtica, y de un sentido pleno. Esta insuficiencia de la existencia y su consecutiva sensación de vacío en la vida, es el trastorno más profundo en el que Joyce arroja a sus personajes.

El individuo, de este modo presentado, se destaca a partir de un fondo que es la raíz de su situación en el mundo. Es que el *Ulises* parece estar construido a partir de planos que se superponen. Cada uno de ellos constituyen una expresión determinada del nihilismo.

Ahora bien, comprender con rigor la dimensión nihilista que alcanza la obra de Joyce, hay que situarse dentro de la descripción psicológica del nihilismo nietzscheano. Esta descripción está en el arranque desde donde surgen todas las formas de nihilismo analizadas (nihilismo negativo, reactivo, pasivo o extremo) y que afectan tanto el campo moral como el metafísico. Tanto Leopold Bloom como Stephen Dedalus, son el arquetipo del individuo inmerso en un nihilismo psicológico, en tanto interpretación de la existencia humana y del mundo. El

⁷¹ James Joyce, *Ulises*, Prologo de J. Mercanton. Edit. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1972. Pág. 16.

nihilismo, como estado psicológico surgirá, según Nietzsche, a partir de estas tres consideraciones:

- En primer lugar, “cuando hayamos buscado un “sentido” a cualquier suceso que no lo tenga, de manera que el que busca acaba perdiendo el ánimo. El nihilismo es entonces la conciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del “en vano”, la inseguridad, la falta de oportunidad para rehacerse de alguna manera, de tranquilizarse todavía con cualquier cosa; la vergüenza de sí mismo, como si uno se hubiera mentido a sí mismo demasiado tiempo... Ese sentido podría haber sido: el cumplimiento de un código moral, lo más alto posible, en todos los acontecimientos, el orden moral del mundo; o el incremento del amor y la armonía en la relación entre los seres o la aproximación a un estado general de felicidad; o incluso, la disolución en un estado de nada universal: una meta sigue siendo *un* sentido. Lo común en todas estas concepciones es que debe alcanzarse algo a través del proceso mismo: y, entonces, se comprende que por este devenir nada se cumple, nada se alcanzará... Por tanto, la desilusión sobre una supuesta finalidad del devenir es la causa del nihilismo: sea en relación a un fin completamente determinado, sea generalizando la consideración de la insuficiencia de todas las hipótesis del fin sustentadas hasta ahora, que se refieren al “desarrollo como un todo”.

- En segundo lugar, “cuando se ha aplicado una totalidad, una sistematización, incluso una organización en todo suceder y bajo todo suceder, de manera que en una representación total de una forma suprema de dominio y gobierno, se deleite el alma sedienta de admiración y gloria. Una forma de unidad, cualquier forma de “monismo”; y, como consecuencia de esta fe del hombre en un sentimiento profundo de conexión y dependencia de un “todo” infinitamente superior a él, un *modus* de la divinidad... “El bien de la totalidad requiere la entrega del individuo”... ¡Pero hay que darse cuenta de que no existe tal totalidad! En el fondo el hombre ha perdido la creencia en su valor, cuando a través de él no actúa un modo infinitamente precioso; es decir, ha concebido un todo semejante para poder creer en su propio valor”.

- En tercer lugar, “Dadas estas dos consideraciones: que no se llega a nada con el devenir, y que bajo todos los devenires no gobierna ninguna gran unidad en la que el individuo pueda sumergirse por completo, como un elemento del más alto valor, queda entonces como

subterfugio condenar todo el mundo del devenir como engaño, e inventar un mundo situado más allá de éste, y considerarlo como un mundo verdadero. Pero tan pronto, como el hombre llega a darse cuenta de que la construcción de tal mundo se debe tan sólo a necesidades psicológicas y no tiene, por tanto, derecho a la existencia, surge la última forma del nihilismo, una forma que comporta en sí misma no creer en un mundo metafísico, y que se prohíbe, igualmente, la creencia en un verdadero mundo. Desde este punto de vista, se admite la realidad del devenir como única realidad y se rechaza cualquier clase de camino torcido que conduzca al más allá y a las falsas divinidades; pero no se soporta ese mundo, aunque no se le quiera negar...”⁷².

A partir de estas consideraciones, Nietzsche quita el soporte a la interpretación general de la existencia. Ni el concepto “fin”, ni “unidad”, ni “verdad”, dan sentido a la existencia. Ninguna representación de estos conceptos (Dios, humanidad, individuo), ninguna encarnación de ellos, puede sostener la existencia humana. Cualquiera de estas categorías es una construcción artificiosa de los fundamentos de la existencia. Nada que alcanzar, ninguna unidad que ensamble la multiplicidad del acontecer, ningún mundo verdadero por descubrir, estas son las bases que marcan el sentimiento de la falta de valor de un mundo puramente ficticio. “Todos los valores que han hecho apreciable el mundo, reconsiderados psicológicamente, son los resultados de determinadas perspectivas de utilidad, establecidas para conservar e incrementar la imagen de dominio humano, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas”⁷³.

Esto es básicamente el motor que mueve a la historia de hombre, en tanto historia del nihilismo. Y es en este contexto que Joyce exhibe su obra. El nihilismo expuesto en el *Ulises*, no está explícitamente tratado. Es desde la exposición de hombre, en tanto hombre moderno, tal y como vive, que se manifiesta la enfermedad de la tierra. Su posición crítica se sitúa fuera de juicio e intervención del autor: “...la novela tradicional está planeada desde el punto de vista de un autor omnisciente que penetra en el alma de los personajes, los explica, los define y los juzga (y lo mismo hace, además de con los personajes, con las cosas, con los objetos y

⁷² F. W. Nietzsche, *Voluntad de poderío*. Edit. EDAF, Madrid, 1981. § 1, 12A.

⁷³ *Ibid.*

los acontecimientos naturales)⁷⁴. En cambio, Joyce se sitúa por fuera, dejando que se desarrollen por sí solos los acontecimientos mismos: “El autor no habla ya el mismo ni se limita a hacer hablar a los personajes; hace hablar, hace expresivo el modo en que los personajes hablan y las cosas se presentan”⁷⁵.

El nihilismo se presenta expresado en el desarrollo de la vida como ha sido manifestada por el hombre mismo. Es la propia situación del hombre ante la vida. Ahora bien, en el *Ulises*, esta situación se revela de acuerdo al nivel de lectura a partir del cual uno se sitúa dentro de la obra. De este modo, el *Ulises* se construye, en primer lugar, sobre la dimensión del nihilismo negativo. Los personajes y acontecimientos que se desarrollan dentro del universo del *Ulises* tienen que inscribirse en un fondo desde donde se explica su real posición. En el mundo que Joyce construye no hay ninguna afinidad con el mundo propiamente religioso, sin embargo, entra en él deformado y reducido, precisamente a mito, repertorio mitológico, bagaje figurativo. Para poder exponer su profundo asco hacia la humanidad, Joyce ha tenido que develar la posición de Dios respecto del hombre. Así, el lugar de Dios está situado como fundamento ficticio desde donde se levanta toda una tradición.

De hecho, el *Ulises* se inicia con un acto de rebelión, con una parodia litúrgica. Todo el antiguo orden divino religioso continua grotescamente burlado a lo largo de toda esta obra. Dios, Cristo, o cualquier figura de lo suprasensible, quedan identificados y deformados en el fluir mismo de los acontecimientos. Sus personajes son abiertamente escépticos, como, por ejemplo, Stephen Dedalus quien ha rechazado su universo religioso, la familia, la patria, la Iglesia y busca algo que no sabe aún. Leopold Bloom, por su parte, discurre tras las palabras de su interlocutor: “—Soy la resurrección y la vida. Esto llega a lo más íntimo del corazón humano.—Así es. —Afirmó Mr. Bloom. La resurrección y la vida. Una vez que uno está muerto, está muerto. La idea de Juicio Final. Obligarles a salir a todos de las tumbas. ¡Adelante Lázaro! Y llega el quinto y pierde el puesto. ¡Levántate! ¡El día de Juicio! Luego

⁷⁴ Humberto Eco, *Obra Abierta: Forma e Indeterminación en el Arte Contemporáneo*. Edit., Seix Barral S. A. Barcelona, 1965. Pág. 260.

⁷⁵ *Ibid*, pág. 261.

cada cual huroneando por ahí, en busca de su hígado o sus pulmones o el resto de sus efectos personales”⁷⁶.

Por este descenso de Dios a ficción es que se ha inscrito como respaldo un nihilismo metafísico en el *Ulises*. Dios ha muerto como fundamento y sentido de el hombre como ser religioso. No obstante, es el hombre escéptico y desconfiado, el hombre moderno, el que se alza con mayor fuerza dentro de la obra de Joyce. Este autor produce una obra donde el punto de referencia es la comunidad humana y al mismo tiempo la realidad de la historia y de la cultura: “Nosotros no nos encontramos ante un ataque dirigido a un punto determinado, sino a una transformación casi universal de los estratos espirituales del hombre moderno. El cual, evidentemente, se libera de todo el mundo antiguo”⁷⁷. El hombre es expuesto en su tanto en su condición de individuo como de humanidad. Si se tiene la odisea de un hombre común exiliado aun mundo cotidiano y desconocido, se tiene también la alegoría de la ciudad moderna y del mundo a través de la historia de una ciudad.

Joyce da cuenta de “la maldición de cinco mil años de cultura incrustados en cada gesto, en cada palabra, en cada aliento”⁷⁸. En el *Ulises* hay un profundo sentimiento de asco hacia la cultura, a pesar de que en él éste prácticamente toda ella reflejada. La empresa de Joyce es fundamentar la cultura en su totalidad bajo especie de digestión total y destrucción crítica. El objeto de destrucción es el universo de la cultura. En su libro quiere dar una suma de referencias culturales que han sembrado la historia de la humanidad. Es de esta forma que Joyce dibuja todo el contexto de el hombre inserto en los límites de la humanidad. Aquí está el hombre impreso en las determinaciones universales que la cultura tiene dispuestas para él. Por ello, en segundo lugar, aparece, junto al nihilismo negativo, el nihilismo reactivo, propio del hombre moderno. Es cierto que la existencia no está ordenada hacia una autoridad sobrehumana, no obstante, se alza la autoridad de la cultura con su gran proliferación de determinaciones universales que ordenan la vida del hombre.

⁷⁶ James Joyce, *Ulises*. Edit. Seix Barral S. A. Buenos Aires, 1985. Pág. 106.

⁷⁷ Humberto Eco, *Obra Abierta: Forma e Indeterminación en el Arte Contemporáneo*. Edit. Seix Barral S. A., Barcelona 1965. Pág. 255.

⁷⁸ *Ibid*, pág. 272.

Joyce pone de fondo en su novela la tradición basada en la Europa cristiana y en la Europa moderna; en un orden metafísico y en un orden moral. La destrucción joyciana esta hecha sobre las relaciones objetivas establecidas por una esta tradición milenaria. Las teorías del hombre universal impuestas al hombre se reducen sólo a referencias simbólicas que se entrecruzan en todas las dimensiones del universo cultural. “*Ulises* es el libro en que se procede a la destrucción del mundo, dice Jung; E.R. Curtius confirma de nuevo que en sus raíces hay un nihilismo metafísico y que en él macrocosmos y microcosmos se fundan en el vacío mientras que toda la cultura de la humanidad se derrumba en cenizas como en una catástrofe cósmica”⁷⁹. Es la expresión que toma esta propia destrucción la que se descubre como nihilismo.

En la obra de Joyce se presenta la doble condición del hombre: individuo y hombre universal. Con el derrumbamiento de la humanidad ha surgido el individuo o, de otro modo, con la ascensión del individuo se ha derrumbado la humanidad. Este es el fondo sobre el cual sobresale el individuo propiamente tal. Joyce hace de un hombre cualquiera la imagen problemática del sujeto humano. Así en el *Ulises* se ve surgir el mito de nuestro tiempo: un destino netamente personal y solitario, extrañado y abismado de un mundo que se abre interminablemente.

Los personajes del *Ulises* son lanzados a la unilateralidad del Yo. Dios y la humanidad han sido destruidos para establecer la supremacía del individuo. El individuo novelesco, como se ha dicho, busca siempre valores absolutos sin conocerlos y vivirlos íntegramente. Busca una vida autentica, su identidad, dentro de una oposición con la vida misma. Es ésta su situación en el mundo, situación propia de una “conciencia infeliz” o de la alienación dialéctica. El hombre moderno se vuelve una naturaleza dividida, un hombre desgarrado: está, por un lado, apresado en la actualidad ordinaria y temporal terrestre, por otro se da leyes y determinaciones universales. Joyce polariza esta situación dejando al individuo precisamente hundido en su actualidad ordinaria y temporal. El mundo se alza en la medida de la propia situación del individuo. Ya no hay conciliación con ninguna autoridad externa a la que el hombre le deba la determinación de su existencia.

⁷⁹ Ibid, pág. 271.

Los dos arquetipos del hombre moderno (Stephen y Bloom) —sus pasiones, sus percepciones, su conciencia, su lógica y su ser— no se encuentran dentro de un material de experiencias dominado por una visión unívoca del mundo, apoyada en valores estables, si no que se mueven en una multiplicidad de planos interpretativos. De este modo, las diversas interpretaciones se establecen a partir de un juego de oposiciones e implicaciones continuadas. Cada uno puede pensar y decidir con su propia cabeza.

Sin embargo, el individuo novelesco es problemático. La novela es el relato de una vida controvertida; cavilaciones problemáticas de un sujeto sobre sí; personalidad solitaria y extraviada. Es que mientras la condición humana se sitúa en ese punto de negatividad donde la vida se opone a la vida, donde la naturaleza de la conciencia se encuentra desgarrada, tal condición no saldrá de su extravío. Como ya se ha afirmado, expatriado de cualquier totalidad, el sujeto de la novela, está sometido a un tiempo que no le permite realizarse, que lo absorbe en un anonimato indistinto, que lo abandona a su extrañeza de la vida y a la imposibilidad de arraigarse a ella. La existencia del hombre está herida por la falta de una vida auténtica y de un sentido pleno. La insostenibilidad de la existencia trae como consecuencia la sensación de vacío. El individuo se encuentra entonces suelto y vacío. El hombre se ha puesto sobre sí mismo, es decir, sobre la nada. En este nivel de lectura, en tercer lugar, se distingue un nihilismo extremo.

“La fuerza del espíritu puede estar cansada, agotada, de modo que las metas y valores existentes son inadecuados y no se cree más en ellos; —de modo que se disuelve la síntesis de los valores y metas (en la que se basa toda cultura) y los distintos valores luchan entre sí: *desintegración*;—de modo que todo lo que reconforta, cura, aquieta, aturde, pasa a primer plano bajo variado disfraz: religioso, moral, político, estético, etcétera”⁸⁰. Tras esta desintegración el universo se le presenta al individuo como desvalorado, despojado de su sentido.

En el *Ulises*, sus personajes expresan una exigencia de interpretación. Stephen ha rechazado toda autoridad constituida, pero busca algo que no sabe aún; está en las circunstancias de Hamlet, ha perdido un padre y no reconoce otra autoridad. Se empeña durante dos o tres oras

⁸⁰ F. W. Nietzsche, *Voluntad de Poder*. Edit., Poseidón, Buenos Aires, 1947. § 25.

en esbozar un análisis de la relación padre-hijo en Hamlet y en la vida personal de Shakespeare, pero cuando se le pregunta si cree en todas las teorías que ha expuesto, Stephen contesta “rápidamente”: *no*. Bloom es constantemente acosado por crisis éticas por lo que se vuelve débil y silente. Tanto Stephen como Bloom, están en una crisis de sentido.

Si hay un rechazo y destrucción del mundo tradicional, que tiene sus bases en las viejas interpretaciones de la Europa cristiana, esto no constituye una devastación que se consuma de una vez y para siempre. Por este motivo, Leopold Bloom y Stephen Dedalus, legitimadores del mundo moderno, hieren constantemente las antiguas representaciones de la tradición alzados sobre modernas interpretaciones del mundo, pero, a su vez, constituyen la propia herida que han infligido. Es la tensión, producida por no haber sido abandonado completamente por los viejos preceptos y no estar en completa y radical posesión de los nuevos, la que proporciona el abierto carácter de una crisis de sentido: no se es ya algo y no se es aún otra cosa.

En la novela, en general, y en el *Ulises* en particular, el sentido se ha vuelto problema. Como se ha señalado anteriormente, el sentido no es ya algo dado de una vez para siempre. La totalidad extensiva de la vida no está ya dada de manera inmediata, sin embargo, no se ha dejado de apuntar a la totalidad. La vida parece desprovista de sentido porque aún se sigue pensando que debería tener *un* sentido. El individuo novelesco busca *un* sentido que no existe: todo es en vano, inútil, vacío.

El mundo de *Ulises* ya no está constituido según una necesidad ontológica inalterable, sino que este mundo está en relación con un “sujeto” moderno. Ahora bien, el desarrollo de este “sujeto” se entiende a partir de una actitud más bien compleja. Es la actitud de quien, rechazando una sustancia dogmática y desarraigándose de una dada experiencia moral, ha conservado sin embargo como hábito mental las formas del viejo edificio y mantiene una reacción instintiva, no pocas veces inconsciente, a la fascinación de las reglas, ritos, manifestaciones del antiguo dogma.

Consecuentemente, esta obra de Joyce deja establecido el conflicto del orden tradicional y de la nueva visión del mundo, el conflicto del hombre que trata de responder a las exigencias de su situación contemporánea y se encuentra de nuevo en las manos los instrumentos del viejo orden, porque no ha logrado aún remplazarlos. Detrás de las nuevas interpretaciones del

mundo moderno se encuentra una misma actitud mental, una implícita visión del mundo como Cosmos Ordenado: “Esta visión del Universo, y por consiguiente de las formas particulares, en la vida como en el arte, como un todo que puede recibir una única definición irrefutable en la que todo encuentra su sitio y una razón ha encontrado su expresión más alta y más completa en las grandes *summae* medievales. La cultura moderna ha surgido como reacción a esta visión jerarquizada del universo, pero incluso oponiéndose ella no ha podido sustraerse nunca enteramente a su fascinación, a la majestuosa comodidad de un módulo del Orden en el que todo se justifica. Diremos que la historia de la cultura moderna no ha sido sino la continua oposición entre la exigencia de un orden y la necesidad de individuar en el mundo una forma mutable, abierta al devenir, transida de posibilidades; pero cada vez que se ha tratado de definir esta nueva condición del universo en que nos movemos, nos hemos encontrado entre las manos las fórmulas, aunque disfrazadas, del orden clásico”⁸¹.

Joyce rechaza el cosmos ordenado y acepta el caos del mundo. De hecho, Deleuze, recogiendo la doctrina del eterno retorno de Nietzsche, sostiene que no hay orden sino caosmos, pues el eterno retorno es el caos mismo: caos-errante. Si Joyce parte de un cosmos ordenado (Retrato del artista adolescente) es para llegar a formar en el lenguaje la imagen de un universo en expansión (Finnegans Wake). En su última obra el protagonista ya no es ni la humanidad, ni el individuo, sino el propio lenguaje. Es el propio método de expresión usado por Joyce el que pone de relieve la condición del “individuo” que el quiere finalmente explorar. En *el fluir de la conciencia* “la existencia significativa del hombre se encuentra en sus procesos mentales-emocionales y no en el mundo exterior”⁸². Es desde esta condición extrema que Joyce construye su obra.

Es este fluir el que toma las dimensiones del devenir, de tal forma, que si hay que buscarle un patrón a el *Ulises*, no hay que elegir a Homero, sino a aquel en el que la sabiduría griega a encontrado su expresión más audaz y su plena grandeza: Heráclito: “Es en el mundo de

⁸¹ Humberto Eco, *Obra Abierta: Forma e Indeterminación en el Arte Contemporáneo*. Edit. Seix Barral S. A., Barcelona, 1965. Pág. 221.

⁸² Erwinr Steinberg, *La Técnica del Fluir de la Conciencia en la Novela Moderna*. Edit. Noema Editores S. A., México, 1979. Pág. 10.

Heráclito, que el mundo de Joyce hace soñar: un mundo que es eterno devenir y gran juego de una divinidad invisible, un mundo de error, de injusticia, de sufrimiento, de contradicción y que no ofrece nada más que irrisión a la mirada del pensamiento, dramática pesadilla sin pasado y sin porvenir y que pasa en un presente inaprehensible, pero donde una intuición más poderosa descubre un ritmo en el devenir, leyes ineluctables en el juego, una unidad de esta diversión caótica, la augusta justicia de Zeus ejerciéndose en el centro mismo del drama de las contradicciones y de los sufrimientos, un eterno y magnífico incendio regido por una justicia más rigurosa que todas las voluntades morales del hombre. No existe visión más pesimista del mundo, nada que responda mejor a su designio poético, nada que de mejor cuenta de ese gran juego dramático donde todas las existencias se oponen y se hunden, del que *Ulises* nos ofrece la imagen. Y es bastante instructivo que a este gran autor cómico que es Joyce, haya que darle como patrón al filósofo orgulloso y solitario, al que la tradición impone la máscara más triste que haya llevado jamás un rostro humano”⁸³.

En *Ulises*, el último capítulo parece ser un nexo entre esta obra y *Finnegans Wake*. Molly Bloom es el personaje que prácticamente se constituye narrándose. Ella constituye la gran heroína de la literatura universal. Ella personifica la naturaleza de gran energía y seguridad por sí misma. A través de Molly se abre el lenguaje siempre en expansión, en devenir. “La sátira es una especie de espejo en el que los que se miran encuentran por lo general el rostro de cualquiera menos el suyo. Y el comentario que la mujer hace sobre éste, el último episodio del *Ulises*, tiende ser así: ‘¡Qué cierto es ... en la mujer de esta clase, con la cual gracias a Dios no tengo nada en común!’ Pero la fuerza de esta larga, impuntuada meditación, donde los pensamientos errabundos de una mujer adormilada han sido transferidos con toda su desnuda flaqueza de autorrevelación al registro escrito, reside precisamente en su universalidad”⁸⁴. En efecto, no importa aquí su condición de mujer, sino su significación universal.

⁸³ James Joyce, *Ulises*, Prologo de J. Mercanton. Edit. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1972. Pág. 22.

⁸⁴ Stuart Gilbert, *El “Ulises” de James Joyce*. Edit. Siglo XXI S. A., España 1971. Pág. 399.

Es en el “gran Sí de Molly” que esta significación adquiere toda su potencia: “Sí mar el mar carmesí a veces como el fuego y las gloriosas puestas de sol y las higueras en los jardines de la Alameda sí y todas las extrañas callejuelas y las casas rosadas y azules y amarillas y los jardines de rosas y de jazmines y de geranios y de cactus y Gibraltar cuando yo era chica y donde yo era una Flor de la Montaña sí cuando me puse la rosa en el cabello como hacían las chicas andaluzas o me pondré una colorada sí y cómo me beso bajo la pared morisca y bueno yo pensé tanto da él como otro y después le pedí con los ojos que me lo preguntara otra vez y después el me preguntó si yo quería sí para que dijera sí mi flor de la montaña y yo primero lo rodeé con mis brazos sí y lo atraje hacia mí para que pudiera sentir mis senos todo perfume sí y su corazón golpeaba loco y sí yo dije quiero sí”⁸⁵.

Octavio Paz, se refiere al gran Sí de Molly de la siguiente forma: “Molly es un manantial y habla sin cesar en un largo soliloquio que es como el inagotable murmullo que mana de la fuente. ¿Y qué dice? Todo ese torrente de palabras es un gran Sí a la vida, un Sí indiferente al Bien o al Mal, un sí Egoísta, pródigo, ávido, generoso, opulento, estúpido, cósmico, un Sí de aceptación que funde y confunde en su monótono fluir al pasado, al presente y al futuro, a lo que fuimos y somos y seremos, todo junto y todos juntos en una gran exclamación como un oleaje que alza, hunde y revuelve a todos en un todo sin comienzo ni fin”⁸⁶. Toda Molly sostenida en un flujo inaprensible. Está en la realidad del deseo, que Deleuze afirma multiforme, creador e imposible de canalizar. Desear es transgredir las normas y hacer aflorar los flujos profundos. Klossowski, por su parte, sostiene que “no hay nada más verbal que los excesos de la carne... La descripción reiterada del acto carnal no sólo da cuenta de la transgresión: es ella misma, una transgresión del lenguaje por el lenguaje”⁸⁷.

Es la realidad plena del lenguaje lo que Joyce hace resaltar finalmente y esta es su manera de afirmar el devenir. “Lo que se constata es un universo fragmentado en el que la existencia del hombre queda vaciada de sentido. Por debajo de este nihilismo existe una última realidad, que

⁸⁵ Octavio Paz, *La llama doble*. Edit. Seix Barral S. A., Barcelona 1993. Pág. 32.

⁸⁶ Octavio Paz, *La llama doble*. Edit. Seix Barral S. A., Barcelona 1993. Pág. 32.

⁸⁷ Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*. Edit. Paidós Ibérica S. A., Barcelona, 1994. Pág. 282.

es la del lenguaje” En Joyce existe una íntima relación entre devenir y lenguaje⁸⁸. Más aún, Deleuze sostiene: “el acontecimiento es coextensivo al devenir, y el devenir mismo, coextensivo al lenguaje”⁸⁹.

Si Molly se constituye narrándose es porque ella sostiene su ser en el devenir de un lenguaje que se libera de su estructura gramática. “En su reflexión de la novela de JJ el psicoanalista suizo (Jung) comprueba que la vida diaria de un hombre común, tal y como es dada en la propia conciencia y en sus alrededores, pero no en el sentido de secuencia racional con planteamiento, nudo y desenlace, sino en un caos en el que ni siquiera se mantiene la elemental estructura enunciativa de sujeto, verbo y predicado”⁹⁰. El sujeto pierde su valor y se disuelve en una fluctuante proliferación de palabras. El sujeto no es una autoridad pues no se trata aquí de lo que hacemos sino de lo que nos hace. Molly es un mar de lo le sucede y no lo que ella hace suceder. Se trata del ser que se afirma en el devenir. Se trata de Molly que se afirma en el lenguaje. Molly se libera dentro de un lenguaje liberado, y aun cuando es ella la que habla se encuentra en el más severo ejercicio de despersonalización: “Decir algo en nombre propio, es muy curioso; ya que no es en absoluto en el momento en que uno se toma por un yo, una persona o un sujeto, cuando habla en su nombre. Al contrario, un individuo adquiere un verdadero nombre propio como consecuencia del más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan de parte a parte, a las intensidades que le recorren”⁹¹.

Es esta la afirmación que conoce Joyce, la afirmación del protagonismo del lenguaje tal como se da en el flujo de la proliferación incesante del mismo. Esta es su forma de afirmar el

⁸⁸ Inmaculada Murcia Serrano, Art. Dimensiones Postmodernas de Ulises de James Joyce: Crisis de Identidad y Estética del Caos. <http://www.cica.es/aliens/gittcus/murcia11.htm>

⁸⁹ Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*. Edit. Paidós Ibérica S. A., Barcelona, 1994. Pág. 32.

⁹⁰ Inmaculada Murcia Serrano, Art. Dimensiones Postmodernas de Ulises de James Joyce: Crisis de Identidad y Estética del Caos. <http://www.cica.es/aliens/gittcus/murcia11.htm>

⁹¹ Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*, Prologo Miguel Morey. Edit. Jucar, Barcelona, 1988. Pág. 24.

devenir y su manera de disolver el sujeto. Es también su forma de destrucción crítica, de devastación total del cosmos ordenado que había sido el mundo hasta ahora. Es su forma de dar paso al caos-errante, a su propio caosmos. “La páginas finales, un pasaje de viviente belleza lírica... son al mismo tiempo intensamente personales y simbólicas del amor divino de la Naturaleza por sus hijos, un canto primaveral de la Tierra; es significativo para aquellos que ven en la filosofía de Joyce nada más que un negro pesimismo, un evangelio de negación, que *Ulises* termine con un himno de triple afirmación”⁹².

⁹² Stuart Gilbert, El “*Ulises*” de James Joyce. Edit. Siglo XXI S. A., España, 1971. Pág. 415.

CONCLUSIÓN

Lo que se ha mostrado en este trabajo es que la condición del hombre, como esencia del nihilismo nietzscheano, es la misma que se expresa en la novela *Ulises* de Joyce. El análisis de el nihilismo inacabado, ha mostrado que el hombre, en su concepción dialéctica, es el que se encuentra a través de toda la historia del nihilismo. Fundamentalmente ha hecho de la *negación* el principio de su existencia.

Para este hombre la vida y la existencia han de ser *justificada*, de otro modo todo se vería desgarrado por la incompletud. Todo fluye, pero el devenir para el hombre es sinónimo de imperfección e insatisfacción. Hay que someter el devenir a una ley, una verdad, una finalidad, un ideal, etc. para hacer del ser algo inmóvil, para poder vivir seguros abrazados a la totalidad o a la absoluta completud. Que ningún instante se justifique a sí mismo, que cada cosa sea empujada por la insaciable apetencia del tiempo y devenga otra, nos hace confluir en el absurdo y el caos. La realidad desgarrada en pequeños fragmentos sin sentido debe expiar sus culpas ante la unidad absoluta del todo. La multiplicidad de las cosas hay que unificarla de acuerdo a un orden superior, hito significativo que le confiere un valor insustituible. Todo lo que sufre desgarrado por la herida de su determinación finita debe hallar su salvación en determinaciones universales siempre donadoras de sentido.

El mundo que comprende la novela joyciana, no es una creación propiamente literaria, en tanto que invención artificiosa de un mundo y unos personajes, más bien, es una penetración en el mundo moderno, una exhibición de la herida abierta del mundo lacerado, la expresión doliente de la vida negada: nihilismo. En este sentido, *Ulises* no es el relato de la vida de un hombre y su mundo peculiar, si no el relato de la vida del hombre. *Ulises* es la narración de la *vanal* vida cotidiana de mister Bloom que se convierte, a un tiempo, en la vida cotidiana del mundo moderno. La obra de Joyce es una vehemente prueba de que la novela moderna *es* el mundo moderno, en tanto odisea de una desilusión, pues, la novela suele contar la historia de un individuo en busca de un sentido que no existe. Nietzsche distingue este enlace crítico: “El filósofo nihilista está convencido de que todo acontecer no tiene sentido, de que todo sucede en vano, y también de que no debería existir nada sin sentido, ni en vano.” Es en este punto

donde el camino no tiene salida, pues a partir de esta aporía la herida se vuelve un nihilismo radical. La decepción de la inexistencia de un mundo “ideal”, sobre cuya naturaleza nos gustaría engañarnos, nuestra vida privada de sentido, nos arroja a un “estado de nada universal”

La concepción de la odisea homérica, en *Ulises* de Joyce, se transforma en la odisea propia del hombre moderno. Entonces, el antiguo viaje mítico se trastorna y se vuelve negativo. En el Odiseo de Homero, la condición humana, su capacidad de afrontar su propio destino, su armonía con el trazado divino, es lo que lo determina en su carácter heroico y lo que lo pone sobre un nostos arquetípico que tiene su consumación en el abrazo de cualquier finalidad, es un regreso cerrado que completa la armonía del héroe con la totalidad universal.

En cambio, la odisea joyciana no lleva a ninguna parte. *Ulises* es, por tanto, la proyección en negativo del mito homérico. Es decir, “no hay nada que ver tras el telón”. El abrazo se torna vacío en el punto exacto donde la finalidad se disipa. Toda finalidad es una ficción. El regreso se abisma, todo trazado desemboca en la garganta abierta del mundo que deviene. Joyce, entonces, pone en escena el viaje arquetípico de una vida, cualquier vida, que hiere y se hiere en la fragmentación de su propia integridad. Más aún, este autor, no parece querer restituir la integridad al hombre de ninguna forma. En esto Nietzsche asiente, una vida, nuestra vida, desprovista de todo sentido y de toda finalidad, rueda cada vez más lejos hacia su propia nada...

De este modo, la herida que atraviesa los siglos, lastima en cualquiera de sus formas. Pues, poco importa que Dios haya muerto, ya que el hombre ha levantado otros altares —la Razón, la Historia, el Progreso etc.—que le permiten depreciar el devenir. Mientras el Ideal conserve su lugar, bajo forma religiosa o laica, el nihilismo continuara ensombreciendo la existencia. Es más, si Joyce a desnudado al hombre como individuo problemático lo ha hecho tras la destrucción del orden de una tradición metafísica y moral. Y es esta propia destrucción la que ha desnudado la realidad también nihilista de la cultura universal. Por ello Nietzsche asegura que “un animal que pudiese hablar diría: la humanidad es un *prejuicio* que nosotros los animales no poseemos”.

Sólo el verdadero crítico, el crítico radical, el *hombre que quiere perecer*, se hace cargo de la destrucción activamente. Él es quien quiere conocer el “principio” plástico que es la voluntad

de poder: principio de la *afirmación* múltiple. La afirmación de la inocencia del devenir. Hay que afirmar el devenir, y el ser del devenir. Así, el ser, que se dice del devenir, es el de un sistema de lo múltiple y nómada que no acaba nunca de detenerse en el propio juego de su proliferación.

La destrucción como destrucción activa del hombre y de todos sus valores conocidos es el rastro del creador. Nietzsche y Joyce lo saben: el crítico es el llamado a hacer una destrucción total. Hay que aniquilar a Dios, al Hombre y al Yo, para descubrir la fuerza afirmativa de la voluntad de poder; hay que rechazar el Cosmos para descubrir el juego incesante del Caosmos.

BIBLIOGRAFÍA

Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Edit. Anagrama, Barcelona 1986.

Gilles Deleuze, Lógica del Sentido. Edit. Paidós Ibérica S. A., Barcelona 1994.

Gilles Deleuze, Diferencia y Repetición, Prologo Miguel Morey. Edit. Jucar, Barcelona 1988.

Roger Garaudy, Dios ha muerto: un estudio sobre Hegel, Trad.: Matilde Alemán. Edit. Platina, Buenos Aires, 1965.

G. W. F. Hegel, Estética. Edit. Siglo 20, Buenos Aires, 1985.

Karl Löwith, De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX. Trad. Emilio Estiú. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

F. W. Nietzsche, Voluntad de poderío. Edit. EDAF, Madrid, 1981.

F.W. Nietzsche, Voluntad de Poder. Edit. Poseidón, Buenos Aires, 1947.

Pierre Klossowski, Nietzsche y el Circulo Vicioso. Edit. Seix Barral S. A., Barcelona, 1972.

James Joyce, Ulises. Edit. Seix Barral S. A., Buenos Aires 1985. Pag. 106.

James Joyce, Ulises, Prologo de J. Mercanton. Edit. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1972.

Harry Levin, James Joyce: Introducción Crítica. Edit. fondo de Cultura Económica, Mexico, 1959.

Stuart Gilbert, El "Ulises" de James Joyce. Edit. Siglo XXI S. A., España, 1971.

Humberto Eco, Obra Abierta: Forma e Indeterminación en el Arte Contemporáneo. Edit. Seix Barral S. A., Barcelona, 1965.

Georges Lukacs, Teoría de la Novela. Trad. Juan José Sebreli. Edit. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966.

Claudio Magris, Art. *Novela, Modernidad y Totalidad*. Diario El Mercurio de Santiago, Artes y Letras.

Inmaculada Murcia Serrano, Art. *Dimensiones Postmodernas de Ulises de James Joyce: Crisis de Identidad y Estética del Caos*. <http://www.cica.es/aliens/gittcus/murcia11.htm>

Erwinr Steinberg, *La Técnica del Fluir de la Conciencia en la Novela Moderna*. Edit. Noema Editores S. A., México, 1979.

Octavio Paz, *La llama doble*. Edit. Seix Barral S. A., Barcelona, 1993.