

cia...<sup>15</sup> Nos maravillamos después ante las portentosas obras del pensamiento. Ellas son, en su mayoría, las “casas de naipes” —como las llama Wittgenstein— construidas por nuestro lenguaje. El pensador ha creído servirse del lenguaje, pero es el lenguaje el que se ha servido, en gran medida, de él. Darse cuenta de esto es ya, de alguna manera, liberarse de su embrujo y de las fantasmagorías con las que nos seduce. “La razón en el lenguaje —exclama Nietzsche— ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la Gramática”.<sup>16</sup>

## R E S P U E S T A

Por MANFRED KERKHOFF

Concedo, de antemano, que el título “Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche” ha sido formulado para provocar la protesta; su superdeterminación quería fijar la atención en la paradoja de una religiosidad que diviniza al hombre y de un tono que llega a tener consecuencias inhumanas; se escogió a Nietzsche como caso ejemplar de una dialéctica común a todo filosofar y hablar: la dialéctica de la intención engañada contra toda intención de engaño. El título mejor habría sido: “Implicaciones de terror en el panteísmo dionisiaco de Nietzsche”. De ninguna manera, Nietzsche mismo fue identificado como “terrorista”; sino la tragedia del caso consiste precisamente en que una actitud pura, auténtica, se convierte, “por culpa” del habla usada, en una actitud que puede llevar a terrorizar un mundo entero de “inocentes”, y eso contra la intención original del autor.

De hecho, “las discrepancias” no son sólo de “palabras”. Que en el caso de Jenófanes se hable mejor de “impiedad”, en vez de “ateísmo”, no se puede negar; sigo creyendo, no obstante, que la di-

<sup>15</sup> Véase lo que Nietzsche dice a este respecto en *El ocaso de los ídolos*: La “razón” en la filosofía, § 5.

<sup>16</sup> *Ibid.*

ferencia es muy fina: el antipoliteísmo en Jenófanes es prácticamente la negación de lo divino porque ¿quién —a menos que sea filósofo, es decir, enfermo— quién podrá descubrir todavía algo digno de veneración, admiración, temor, en fin, algo verdaderamente religioso en aquel Dios tan separado de todo lo humano y divino, “enteramente ojo, enteramente oído”, etc.? Es aquí donde ya comienza el paroxismo del cual habla el Dr. Casares.

Ahora bien, más serias son las “discrepancias de palabras” en el caso de “panteísmo” y “terrorismo”. De hecho, al hablar del “panteísmo de Nietzsche” pensaba haber implicado que se trata de un panteísmo especial, a saber del panteísmo dionisiaco en el cual no cabe, sin duda, ninguna de las distinciones de Espinoza, o hasta de Goethe; sino este, digamos, neopanteísmo de Nietzsche toma la divinidad por intrínseca al hombre, y es verdad que lo más cercano a tal “sistema” sería el *Ἐπιπέτα* de Heráclito, el todo divinizado, deificado por el Logos, es decir por el ritmo (*métron*) de un retorno eterno. En lo que al “terrorismo” se refiere, reconozco que he usado el término de manera inexacta, identificándolo vagamente con la idea del “terror” expuesta por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*; estoy de acuerdo en que, estrictamente juzgado, el “terrorismo” no se refiere sino a la *praxis*. Aclaro, entonces, que lo que quería decir originalmente con “aspectos terroristas” fue “implicaciones de terror”; mas sigo insistiendo en que tales implicaciones pueden llevar —y en el caso de Nietzsche, de hecho, han llevado— al terrorismo concreto (algo en Nietzsche pudo ejercer atracción para los nazis). Visto desde tal resultado *anticipado*, creo que una doctrina sí puede tener “aspectos” (prospectos) de “terrorismo”. Repito que ese fenómeno, según mi opinión, se puede dar en toda filosofía que no se limita a la contemplación, al mero constatar, al abolirse a sí misma.

Pasando ahora a las discrepancias de contenido o sentido, no veo ninguna manera de llegar, en el caso de Nietzsche, a un acuerdo posible. ¿Quién podría, con justificación, fijar un contenido único como *la* doctrina? Las interpretaciones más opuestas pueden aportar citas convincentes en su favor —como en el caso de la biblia— y al final nadie tiene razón o, lo que es lo mismo, todos tienen (subjektivamente) razón. Más concretamente formulado: no puedo evitar, de ninguna manera, descubrir en Nietzsche una actitud de profunda religiosidad; si él no es religioso no sé quién más podría serlo. Podría citar pasajes enteros en mi favor y sé, no obstante, que el Dr.

Casares podría hacer lo mismo en su favor. Probablemente, al seguir la discusión sobre ese punto, desembocaríamos en una “discrepancia de palabra”, en una controversia sobre lo que es “religiosidad”. Pero creo que si no se la “huele” en Nietzsche, no tiene ningún sentido de “hablar” sobre el “tema” ya que se trata de un olor; bien, baste de chistes: sostengo que a) Nietzsche, a pesar de su antiteísmo anticristiano, es un espíritu hondamente religioso, venerador, mítico; b) su “ateísmo” —ya que sólo se dirige contra la *causa sui*, es decir, contra la gramática— es mero resultado de un afán de depuración, purificación de la misma “religión” nietzscheana frente a la “peste” de una religión cuyo tiempo pasó y que, no obstante, no quiere ceder; c) Nietzsche, por ser el “apóstol” de la religiosidad terrena (re-ligio = pro-ligio) inevitablemente predica y predice, adora y polemiza, deifica y destruye, es decir cae en el mecanismo irresistible de querer propagar un nuevo “sí” por medio de un “no” radical, de querer liberar “para” (-panteísmo) por medio de una liberación “de” (-antiteísmo); d) el tono de su mensaje traiciona al contenido del mismo, permite la ideologización, es decir la simplificación, la vulgarización, el desencadenamiento de pasiones colectivas (fanatismo), el terrorismo concreto. (Repito que esa secuencia de implicaciones no es mera construcción, sino se puede verificar en lo que tres generaciones de alemanes hicieron de Nietzsche.)

No es casual, sin embargo, que las discrepancias son también de palabras; la razón profunda de tal controversia sobre “palabras solamente” me parece estar en el hecho de que la misma estructura gramatical de los idiomas indoeuropeos tiene implicaciones si no “terroristas”, por lo menos terribles y terroríficas: seduce, en fin, a teologías totalitarias, a relaciones de dominio, al “monoteísmo” del sujeto absoluto. Por eso, no puede tratarse de “culpar” a Nietzsche, ya que todos somos prisioneros del mismo esquema lingüístico que condena al fracaso, de antemano, toda tentativa de humanización.

Si es verdad que nuestro habla, por su estructura gramatical, tiende a “hipostasiar”, a “deificar”, a “absolutizar”; si es verdad que, como deificación, implica, necesariamente, la des-deificación (negación de lo no-predicado), la polémica, la liberación “de”, el proselitismo, la misión, la ideologización, etc.; si es verdad, por fin, que el habla nos sumerge en la dialéctica tramposa de sus propias consecuencias “lógicas” —no debemos, tampoco, por eso solamente, predicar el renuncio al habla como evangelio desesperado; al reali-

zar la prédica, haríamos, otra vez, lo opuesto de nuestra intención; aunque se ha dado el caso que alguien se valió del habla solamente para decir que, en el fondo, no quería decir nada. El primer silencio es “excusable”; el silencio antes del poder hablar —que es el mismo que el después del ya-no-hablar (muerte)— el silencio del principio es inocente. Pero el silencio del principio no nos proporciona el verdadero principio del silencio: el segundo silencio, el silencio conscientemente emprendido, ese segundo silencio amargo tiene, a su vez, implicaciones de terror: el *no*-hablar donde debe ser hablado equivale a permitir que el crimen actual —llamado, eufóricamente, “vida”— siga continuando, siga con su “terrorismo”. La tragedia es implacable: si se habla donde no se debería hablar —en el caso de la expresión conmovida por la conmoción im-presiva ante lo extraordinario— se desemboca en el terror (lo que quería demostrar la conferencia mía); si no se habla donde se debería hablar: el mismo resultado.

Si es que alguien busca, en esa situación de desesperación, una “salvación” puede dársele la idea del juego que es el habla; el doctor Schajowicz indica en su conferencia, más bien como un oráculo, la dirección que el pensamiento toma al adoptar esa hipótesis. “Filosofar o existir” —la alternativa no es tan radical como parece; ni siquiera es una alternativa: quien sepa jugar ese juego, está por encima de toda tragedia y de todo heroísmo forzado. Que la única forma auténtica del filosofar es existir “filosóficamente” —es un hecho que ha causado tanta mala conciencia entre los epígonos de Sócrates; que, por el otro lado, la única forma auténtica del existir consiste en el filosofar —el filosofar, naturalmente, que se abole a sí mismo— esa es una “doctrina” que ha causado una buena conciencia en los epígonos de Nietzsche (nota: ese no fue un juego de palabras). No creo, no obstante, que el “habitar filosóficamente” implica que tomemos tan en serio —ya que es un juego— “las pequeñas acciones divergentes”: el límite de tal rigorismo es alcanzado en el momento cuando de la obediencia ciega a un principio resultan actitudes inhumanas, “terroristas”: ¿por qué no bautizar a mi hijo, contra mis convicciones, si con ese bautizo salvo “la paz del alma” de mi madre?