

## La voluntad de poder como amor, de Manuel Barrios Colección Delos. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1990

ENESIDEMO

Como no podía ser de otra manera, la Revista DAIMON debe saludar el nacimiento de la Colección Delos de Filosofía, editada con humilde elegancia por las Ediciones del Serbal e impulsada por el Prf. Félix Duque, de la Universidad Autónoma de Madrid. Sus dos primeros libros —ya van seis— vienen arropados por esta declaración: «Delos alberga, ahora, una colección de *filosofía*, o sea, una lectura conjunta de éros y lógos, de ansia y saber». No es de extrañar, por eso, que estos dos libros lleven por título *La palabra hendida*, cuyo autor es Vincenzo Vitiello, y *La voluntad de poder como amor*, de Manuel Barrios. Al menos alguien entrega lo que anuncia: al hilo de estos dos volúmenes podemos disfrutar ciertamente de lo que Delos prometía albergar: una lectura acerca de éros y lógos. Ahora y aquí se trata de que esa lectura sea conjunta.

No es una preferencia inconfesable la que nos conduce a analizar en esta entrega de DAIMON el volumen más explícitamente dedicado a Éros. También el texto de Vitiello incluye un estudio sobre el tópico, que ya conocíamos en su edición italiana. Quizás ahí quede todo: el libro que Barrios nos entrega sobre Nietzsche constituye una novedad absoluta en el panorama editorial, tanto por el tema como por el autor, que debemos saludar con cierto énfasis.

En más de un aspecto. Ante todo, porque irrumpe con fuerza en un tópico escasamente trabajado en la bibliografía española sobre Nietzsche, ya importante. Pues en efecto, cunde la imagen de un Nietzsche furioso, iracundo, violento y primitivo, una imagen deformada por triviales asociaciones peyorativas. En esta imagen parece que el amor no cabe, y es un mérito de la mirada de Barrios, educada en el reconocimiento de este universo de matices por la atenta lectura de Hölderlin, ponernos ante un buen haz de textos, editados en vida o póstumos, en los

que Nietzsche persigue el tópico. La novedad viene apoyada por un segundo aspecto destacable: Barrios construye un elegante discurso que muestra sus cartas sin trampas. El texto, que como puede suponerse es de una fácil y agradable lectura, goza de esa transparencia que el crítico desea.

Entre estas cartas, fácilmente inventariables, debe destacarse Eugenio Trías. Su presencia es decisiva en el primer capítulo. Allí se analiza la visión de este filósofo sobre Fausto, matriz sobre la que se interpreta la crítica heideggeriana a la voluntad de poder. Que de una manera honesta y sensata se discutan las tesis de un pensador español como Trías, que ha logrado construir su propio camino filosófico, es también una novedad que merece reseñarse. Los otros elementos del análisis de Barrios son Vattimo, y su interpretación estética de Nietzsche, tan avanzada ya por Fink, y Deleuze. Junto con Trías, estos autores son los puntos de referencia del segundo capítulo, destinado a un análisis del *Zaratrusta*. El tercer capítulo hace de Hegel el centro del debate, e insiste sobre las diferencias entre amor y reconocimiento tal y como se ofrecen en *Fenomenología del Espíritu* y en los diferentes textos nietzscheanos, sobre todo los póstumos. El cuarto capítulo renueva el debate con Trías a propósito de la muerte del arte en Hegel (pp. 109-136). En el capítulo quinto se analiza la obra de Kundera desde la estructura conceptual ganada (pp. 137-153). Finalmente sigue una especie de conclusión en la que los motivos de Kundera y de Heidegger se dan la mano en el título: «La levedad del ser y el destino de la metafísica» (pp. 153-160).

Hasta aquí la estructura del texto, si hemos de dejar a un lado la minúscula apostilla literaria que, a guisa de *motto*, nos sugiere que las tesis del trabajo son para el autor algo más que tesis de un trabajo académico. No se puede a fin de cuentas estudiar a Nietzsche sin entregar a su seductor discurso una mínima complicidad vital. Mas tampoco en este aspecto el libro pierde la compostura: su tono sobrio limita pudorosamente la inevitable dimensión de nuevo evangelio, de oferta existencial, que lleva implícito el discurso nietzscheano. En todo caso, el pathos del crítico no resulta alterado en la lectura del texto: no se fomenta la urgencia de un sí o un no —esa forma perversa de leer a Nietzsche—, sino la fría y atenta mirada del que busca argumentos.

Yo también debo jugar limpio en esta nota crítica. Por eso debo confesar una distancia frente a lo que podríamos llamar un discurso de identificación. Creo que el texto de Barrios, sin ser militante, tampoco se distancia de Nietzsche. Busca convencer desde la objetividad de un discurso limpio, aparentemente académico, pero no desea ignorar que en Nietzsche hay una cierta «solución» al problema del hombre moderno. Yo lo veo de otra manera. Creo que su ideal es antiguo, sin duda intempestivo, pero antiguo. En esa misma medida creo que le sienta bien la no-identificación. Sólo ella le hace justicia. Sólo ella, también, nos deja en nuestro lugar, en el presente.

El libro parte tomando distancias frente a una tesis que nunca debió existir: la que interpreta la *Wille zur Macht* de Nietzsche como soporte y animación de la *ratio* tecnocrática del mundo totalmente organizado bajo el imperio de la subjetividad moderna (123). Y asume una premisa más que discutible: que Fausto encarna decididamente esta *ratio* tecnocrática en su apogeo triunfalista y ciego (19). Esta tesis, tomada de *La aventura filosófica* de E. Trías, es el peaje que el texto debe pagar por su arquitectura clara y precisa. El primer capítulo trata entonces de

distinguir entre Fausto y el Superhombre, y argumenta que Heidegger habría confundido el modelo, al aplicar al superhombre lo que sólo vale para Fausto <sup>1</sup>.

Fausto, según la tesis, es el primado de la razón práctica, el horizonte de infinitud nunca alcanzado, la insatisfacción perpetua, aceptación de la perversión de los medios, destrucción de la belleza del mundo y del sentido de la tierra (pp. 20-21), superación de todo límite y cerco físico, consecución de todos los deseos, impulso. Weber lo resumió como asceta activo intramundano. Mas Fausto es también la experiencia de las Madres. Al hilo de Trías, la experiencia fáustica de las Madres es comprendida en contrapunto con la primacía del deseo siempre huidizo. Allí se llega a la *natura naturans* que supera las objetivaciones del deseo. Frente al mundo de la representación, con las Madres se llega al *Ur-phänomen*, al límite de la dispersión que cuestiona toda estabilidad y sustancia (23). Esta sería una experiencia nueva y originaria de la naturaleza. Pero «Fausto tiene acceso a ella de manera imperfecta, puesto que en buena medida permanece anclado dentro de los límites de su filosofía idealista de la acción» (24). Estos límites, sin embargo no son mostrados. Se dice que este reconocimiento de la *natura naturans* es una lección de sabiduría, pero «no parece modificar sustancialmente la actitud de Fausto en el resto del relato» (25). De esta fuente de la vida sólo queda un velo y un vestido que no cambia su insaciable deseo de dominio (26). Y así, debe consumir su propia afirmación destruyendo toda objetividad, todo reposo de la mirada, toda belleza. Cuando ya no hay nada objetivo que engullir, Fausto ve cumplido su deseo y por tanto muere. La muerte de toda objetividad le muestra la verdad de su subjetividad: la inevitable dependencia de la voluntad de dominio respecto de lo dominado. La dinámica de señorío y servidumbre es invocada aquí como clave de la exégesis. Claro que esta lectura hace incomprensible (al menos inesperada (p. 27)) la salvación de Fausto. Todo queda en orden, sin embargo, cuando comprendemos que lo que Fausto salva es sólo el espíritu, y lo que se bendice con esa salvación es «la impía reducción de la naturaleza a espíritu practicada por ese lógos dominador distintivo de la modernidad» (p. 28). Curiosamente, también Nietzsche hablará de una espiritualización de la sensibilidad (106 n. 35), pero desgraciadamente el pasaje no es comentado ni comparado <sup>2</sup>.

«Nada ha reivindicado Heidegger con más decisión que el imperativo de la voluntad nietzschena de dejar convertirse a lo esencial, aquello que importa, en poder». (30) Este puente permite a Barrios vincular la experiencia de Fausto con la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche. Primero una interpretación positiva, donde la voluntad de poder tiene referentes precisos («estar presto a los dioses, como el sí al ser») (31) que permite a Heidegger marchar al ritmo de la autoafirmación del *Dasein* alemán. Negativa después, como manifestación última

---

1 «De hecho no es una concepción unitaria en Heidegger la de la voluntad de poder como lógos técnico» (p. 8). Barrios lanza sobre Bäumler la responsabilidad de la interpretación de Nietzsche como filósofo de la dominación. Y mantiene que existe una clara oposición con las tesis de Bäumler, a quien caracteriza como ideólogo del nazismo (9). Desde luego nuestro hombre es mucho más que eso. Su texto sobre la *Crítica del Juicio* todavía resulta imprescindible. Su estudio sobre la mitología *Bachoffen und Nietzsche*, Zürich, 1929, reimpreso en *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, 1937, es de radical importancia para entender el mundo de Thomas Mann, sobre todo a partir de *José y sus hermanos*. Su trabajo *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Leipzig, 1931, provoca el estudio en Heidegger. Aparte de todo esto, Bäumler fue obviamente nazi.

2 Para una comparación explícita entre Fausto y Zaratustra cf. Kuehnemund, R. Faust and Zarathustra in our Time. *Germanic Review*, Nueva York, 1940 (15), 116-136.

del Sujeto moderno, incondicionado, negador, nihilista, técnico, que en esta misma autoafirmación de la Alemania nazi tiene su cumplimiento.

La crítica de Heidegger se puede resumir así: Voluntad de dominio y Voluntad de Poder, Fausto y el Superhombre son ahora testigos de la única sustancia que queda en pie: la acción, la primera palabra de la nueva Biblia fáustica, la Voluntad de una subjetividad que sólo puede quererse a sí misma, y que por lo tanto tiene que repetir infinitamente sus propio acto autoafirmador. (34-35), su valoración nihilista. Que la sustancialidad del Sujeto se pliegue ahora en la voluntad y no en el Cogito cartesiano, es índice de la propia comprensión de la arbitrariedad del sujeto. La propuesta de la voluntad de poder como fenomenología de la subjetividad creadora del artista no cambia nada de este diagnóstico heideggeriano. Pues el arte y la técnica llevan caminos convergentes y funcionan con metafísicas idénticas. Basta recordar la proyección kantiana de la belleza natural a la Técnica de la Naturaleza. La salida de Vattimo es discutible y así lo reconoce justamente Barrios. Finalmente, el arte como actividad ponente de valor deja sin tocar la metafísica de la subjetividad sustancial que tiene a la base.

Colocado en este dilema entre Heidegger y Vattimo, Barrios nos propone la tesis central de su trabajo: «A un nivel más profundo, la noción nietzscheana de voluntad de poder sólo es susceptible de ser concebida como apertura a una nueva experiencia del pensar si se la remite a una dimensión de mayor radicalidad desestructurante que aquella que tiene en el arte su modelo ontológico. Tal dimensión es el amor, alzado al rango de categoría filosófica, aunque reflexionado desde su singularización empírica, es decir, tomado como arquetipo, como ejemplo de una relación liberadora con el otro. Se trata, por tanto, de un sentido bien terreno del amor» (39).

Todo lo que hemos venido exponiendo es arquitectura. Es discutible, pero sólo por alguien que quiera hacer un edificio distinto. La lectura de Fausto no es la única posible, pero esto es lo de menos, pues se trata de proponer una tesis al *hilo de la figura de* Fausto, no de hacer un ensayo *sobre* Fausto. Lo mismo sucede con la exégesis de Heidegger. Pero la tesis propuesta es el *sancta sanctorum* del libro. Y por tanto, ahí debe centrarse honestamente el crítico: en esa relación en principio enigmática que puede descubrirse entre Voluntad de Poder y Amor. Pues parece ciertamente que esta relación está destinada a superar las interpretaciones entre Voluntad de Poder y Dominación, por una parte, y Voluntad de Poder y arte por otra <sup>3</sup>.

Los textos que avalan la propuesta de Barrios no nos hablan *directamente* a favor de la nueva interpretación. Sin embargo este hecho no supone un obstáculo. Existen puentes suficientes para vincular ambas nociones. El puente real elegido con acierto es ese «pathos de radical afirmación» (43), esa parte afirmativa de la filosofía del *Zaratustra* que fecunda toda la problemática del eterno retorno. La tesis puente es que en el *Zaratustra* aparece formulada la concepción nietzscheana de la *Wille zur Macht*. Como es sabido esta tesis fue apoyada por Fink.

Cabe detectar en *Zaratustra* la dimensión básica a la pasión afirmativa, al eterno retorno y a la voluntad de poder: la sobreabundancia, la riqueza de experiencia que mueve al personaje a dirigirse hacia los hombres a fin de que su riqueza «no se agote vanamente en la pura reflexión

3 Ante todo, una breve consideración habría mostrado que la voluntad de poder no tiene nada que ver con voluntad de dominio. *Wille zu herrschen* no es *Wille zur Macht*. El poder de este *Macht* es el derivado de *Machen*, de hacer. De ahí que en principio sería fácil vincular esta voluntad de hacer con el principio del arte, de la creatividad.

abstracta sobre si misma» (53). Este momento cristológico de Zaratrústa, como antes lo fue *Empédocles*, es el elegido para canalizar la tesis. Las descripciones de las páginas 54 ss. no dejan la menor duda de que estamos ante una de las infinitas variaciones del tema mesiánico, del hombre que debe reunir en su angustia triunfante el exceso generoso y la muerte indigente. Sí, también Cristo tiene la estructura del Éros platónico, y es hijo a la vez de Dios y de un carpintero. Cuando Barrios alude a que Zaratrústa, el que ama según la estructura de la voluntad de poder, permanece a la intemperie, hace donación de su misma carencia de ser y se entrega generosamente a las cosas de este mundo, debemos imaginarlo en su Gólgota crepuscular, hundiéndose en su ocaso, sintiéndose a la vez hombre abandonado y dios generoso.

Los esfuerzos por separar este sesgo cristológico de Zaratrústa<sup>4</sup> respecto de la comprensión del cristianismo no son suficientes para convencernos. Pues ciertamente el texto donde Barrios basa el antagonismo entre el cristianismo y la activación de la voluntad que propicia Zaratrústa, extraído del *Crepúsculo*, olvida algo decisivo: que también la figura de Dionisios está estructuralmente en la base de la figura de Cristo, y que ambos —como *personas* trágicas— santifican el dolor como garantía de futuro, como voluntad de vida por encima de la muerte. (59) El propio Nietzsche no oculta, como tampoco Hölderlin, la metafórica de Cristo, e invoca el mandamiento del amor como un amargo cáliz que hay que beber. (61). Nietzsche desde luego no pudo leer los textos de Hegel sobre el cristianismo y la religión del amor, pero ese imperativo, no por dulce menos exigente, «sea el amigo para vosotros la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre» resuena en la relación sensible, humana, carnal incluso, que Hegel descubre entre Jesús y sus amigos, antes de que el cristianismo deviniera secta e iglesia. Las diferencias están ahí y son reseñadas, pero en todo caso el amor de que aquí se habla tiene que ver con el poderoso valor que el cristianismo puso en movimiento y que Hegel caracterizó como esencialmente anti-griego.

Nietzsche no lo sabe. Pero cuando introduce su reflexión sobre el superhombre como sentido de la tierra (56), está diseñando un mesianismo que, aunque venga escrito en la forma de un evolucionismo no siempre coherente con sus invocaciones contra el teleologismo, añade una variación más a este poderoso *motto* de Occidente. Tránsito y ocaso, superación y creación fue para Schelling esta representación final del mito griego que dio paso al mito moderno del tiempo. Un saber del tiempo nos trae Zaratrústa, viene a decir Fink (p. 52). Comparto con Barrios que esta forma de existencia superior no implica una potenciación del *Selbst*, que antes bien, diluye las fijeas ontológicas justo por la superabundancia de fuerzas que su amor representa. Sí, en este amor se trata de una *Selbst-überwindung*, de una activación de la voluntad.

Pero se trata de saber hasta dónde llega esta superación del *Selbst* y la seriedad con que se toma. Pues no alcanzo a entender que se siga hablando del individuo como sujeto de este amor (p. 60). Cuando Nietzsche exhorta: «por encima de ti debes construir» (60) «por encima de vosotros debéis amar alguna vez» (61) no tiene previsto que tras la experiencia se mantenga el individuo. Sólo si nos damos cuenta de esto deja de estar justificada la crítica de Heidegger a Nietzsche. La experiencia de ocaso y superación, que bebe de las fuentes de la estructura de la tragedia auténtica, no deja en pie al individuo. Este punto es decisivo para la objeción central que deseo formular a su tiempo. Aquí, en este amor expansivo y trágico de

---

4 Cf. Pfeil, H. *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung*. Meisenheim, 1975.

Zaratustra, nos llegan los ecos de metamorfosis tan radicales, de sacrificios tan brutales, que en nuestro mundo hemos perdido toda noción de los mismos. ¡Qué queda del individuo tras estos giros luminosos del ascetismo<sup>5</sup>! Estas metamorfosis de la voluntad, a las que Occidente vanamente ha aspirado desde Heráclito, y que el Oriente hindú<sup>6</sup> experimenta por naturaleza, supone un raptó de todos los valores. Nietzsche aquí me parece más epígono que nunca. Pero justo ahí reside su grandeza. Es el final de una cadena que desde luego no tiene su último eslabón en el santón académico de la Selva Negra.

Si esta noción del amor es la que viene a anunciar Zaratrústa, no puede anclarse fuera de la teoría de la Tragedia. Pero entonces no puede dejar en pie a la subjetividad del individuo. Pero dejando esta conclusión inevitable atrás, el texto se centra en ese amor que parte de la subjetividad y se orienta a la intersubjetividad. Pensar el amor, en efecto, como «recreación de riqueza vital a partir de la propia falta de ser» (70) es una descripción usual de cierta experiencia, en la que desde el joven Hegel abunda el romanticismo. Pero afincarse en esta descripción no lleva muy lejos en el diseño de una experiencia ajena a la voluntad de dominio como quiere ser la *Wille zur Macht*. Para que la problemática del amor, pensada filosóficamente, lleve a algún sitio que no sea la autoafirmación de la subjetividad, el amor no sólo debe perder la estructura transitiva y objetivante, sino que debe perder su origen y destino en el sujeto-individuo, transcendental de todo dominio. La dependencia del texto de la tesis de Trías hace muy difícil conquistar este punto. Pues en efecto, Trías habla de que «el amor propicia creaciones<sup>7</sup> en aquel o aquello que es *objeto* de amor»; o «el amor se orienta al cuidado de esa finitud, de esa precariedad, de esa fragilidad del *sujeto*». Trías habla del Otro, y de la historia propia. (39-40) Cuando Barrios asume la tesis haciendo del amor un encuentro intersubjetivo, entre individuos, está llevando el problema del amor en Nietzsche mucho más acá de sus potencialidades. Pues por ahí sólo se va al Romanticismo o a Kant. Este universo intersubjetivo, o acaba en la responsabilidad de los sujetos, y asume toda la geografía categorial del kantismo, con su hombre responsable y libre, etcétera, o conduce al amor como experiencia que recrea la energía *sagrada* de la vida y que debe ocultarse su dimensión de dominio. Que esa relación no se *orienta* al dominio resulta obvio (41), pero no es igualmente claro que no lo acabe produciendo. No todo lo que *tiende* a emancipar de las relaciones de dominio consigue hacerlo, ni todo cabe en el saco que Zaratrústa trae de la montaña.

Cuando Barrios dice: «la voluntad de poder no es un pathos específicamente humano. En todo caso es el pathos más elemental a partir del cual se produce el devenir. Ahora bien, si la naturaleza, el mundo mismo, es voluntad de poder, ésta no puede seguir siendo pensada simplemente como algo que el hombre ejerce», cuando Barrios dice esto, propone una tesis que, de respetar la ecuación entre voluntad de poder y amor, llevaría a eliminar la relación entre el amor y la intersubjetividad, rompiendo con la premisa de Trías. Pero entonces el problema

---

5 Cf, el curioso estudio de Przywara, E. Th. von Aquin, I. von Loyola, F. Nietzsche. *Zeitschrift für Askese und Mystik*. 1936 (11) Innsbruck, 275-295.

6 Cf. A Masao, Zen und Nietzsche en *The Eastern Buddhist*, 1973 (6), 2, 14-32. M. Stry, *F. Nietzsche und Buddhism. Prolegomenon in a Comparative-Study*, Berlin, Nueva York, 1981.

7 Para este punto cf. O'Flaherty, G.C. Eros and creativity in Nietzsche's Birth of Tragedy. *Studies in German Literature of 19th. and 20th. Centuries*. Chapel Hill, 1970.

está en separar a Nietzsche de Schopenhauer, pues finalmente se acaba dotando a la voluntad de una dimensión cosmológica, como *natura naturans*. También hay un devenir formador y artístico en esta naturaleza en la que rige la lucha cósmica. Que Nietzsche diga sí donde Schopenhauer dice no, que cambie pesimismo por optimismo, tampoco es un resultado relevante, desde luego. Para darle relevancia, debemos mostrar que en este sí se altera toda la parafernalia schopenhaueriana de la cosa en sí y el fenómeno, toda la estructura metafísica de su pensamiento.

Pero dejando esto a un lado, parece que si mantenemos al amor como dimensión del sujeto, rompemos con la voluntad de poder como *pathos* no humano; si aceptamos una cosmología de la *natura naturans* formadora, artística, que obra y deviene (72), rompemos con ese sujeto y ampliamos ese *pathos*, pero entonces debemos escapar de Schopenhauer y de su voluntad de vivir como cosa en sí, como auténtico *hypokeimenon*. Mientras el juego se juegue entre el sujeto-individuo y el gran sujeto de la *natura naturans*, será un juego de espejos y reflejos, de micro y macro-cosmos, de superhombre y de homúnculo, pero no veo la ventaja conceptual. La crítica de Heidegger sería entonces certera.

Ahora bien, si la voluntad de poder no es un *pathos* humano, qué puede ser el *amor como pathos no humano*. Esta es la gran pregunta, que escapa a toda noción de amor como experiencia de la intersubjetividad. Obviamente, con este movimiento de deshumanización rompemos de raíz la originariedad de la pasión de dominio. Ahí, en el dominio, sí que hay elementalidad de *pathos* humano, y Hegel, como lo muestra el análisis de Barrios, es un consumado maestro en describirlo. Por eso a Barrios, olvidándose de esta deshumanización del amor, al hacer del amor una dimensión del encuentro intersubjetivo, le resulta necesario enfrentarse al problema del reconocimiento y de la intersubjetividad en Hegel.

Este es el tema, como dije, del capítulo más central. De lo que se trata es de exponer una experiencia intersubjetiva que no degenera en dominio, en la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana. Aunque tengo algunas reservas para aceptar la exposición que de Hegel hace Barrios (excesivamente dependiente de Deleuze), y que pretende ampliarse a otros componentes de la visión final de hegelianismo, lo importante es señalar la impronta de la presunta teoría nietzscheana del reconocimiento. Es lo que Barrios llama una modalidad activa (87). Pero lo que finalmente resulta del análisis es un desplazamiento de la experiencia intersubjetiva del amor a la experiencia artística (ser artista de la propia experiencia, como quería Schiller<sup>8</sup>) y en la teoría del estimulante de la vida. (cf. 79 ss.), una intersubjetividad que falsea, ficciona, descifra y alienta (80). Ante esta metafísica del amor, yo no puedo dejar de preferir el contrato entre los cuerpos de que hablaba Kant. El lenguaje de esta intersubjetividad es pura ficción creativa. Vanidad de la cultura, le llamó Hegel. Estrategia autoafirmativa, le llamaría Schopenhauer. Mientras este amor lo lleven a cabo los sujetos individuales, más vale no engañarse respecto de sus dimensiones: podemos hacernos tan creativos como queramos, siempre que seamos capaces de neutralizar toda referencia a la responsabilidad. Al fin y al cabo, el mismo Nietzsche nos recuerda que «Lo que se hace por amor, acontece siempre más allá del bien y del mal» (KSA, V, 99).

---

8 Cf. el estudio clásico de Cysarz, *H. Von Schiller zu Nietzsche*, Halle, 1928, o el anterior Gaede, *U. Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur*, Berlin, 1908.

Schiller ya sabía todo esto. (Cf. 78-79), y Barrios sabe que Kant lo presintió (cf. 121), pues cita otro excelente ensayo de Julio Quesada donde tal cosa queda ampliamente demostrada. Esta visión del arte vinculado a las energías vitales y asentado en el papel estimulante (tonificante) de la ilusión y de la ficción bella, este es el Nietzsche más epígono, más romántico, más desplazado, más técnico en el fondo, más ingeniero de los tónicos vitales. Si alguna vez alentó un tremendo deseo metafísico, éste quedó destruido por su canalización a través de la institución del arte y sobre todo de esta idea del arte hecho vida y de la vida hecha arte.

El amor sexual como reducto final del encantamiento del mundo, punto de contacto con las energías más des-individualizadas del devenir, tan básico en todas las místicas contemporáneas, tan básico en Freud y en sus herederos, no es ya mantenible. Es la deuda de Nietzsche con la gran época de *Tocata Kreutzer*<sup>9</sup> que tiene su final real en Kafka, en esa escena del *Castillo* donde K y Frieda hacen el amor envueltos en cerveza y porquería, bajo el mostrador de la venta. Hoy no podemos albergar esa fe en el arte o en el amor como experiencia transcendental. ¿O no sabemos que el sexo y su pasión son objeto de la más refinada tecnificación incluso en los ámbitos otrora opacos a la ficción tonificante, como el matrimonio? La dimensión eros/poiesis (73) pudo parecer algo en otro tiempo: hoy son servidores de la mitología de la juventud que nos inunda, esa última trivialización de la metafísica del vitalismo que padecieron nuestros bisabuelos lectores de Nietzsche. Pero no somos nosotros los primeros en hacer la experiencia que se burla del poder tonificante del amor y del arte. La vigencia del arte y del amor como reencantador del mundo (80) ya ha devenido parodia en el *Fausto*. Pero la veta trágico-cómica, operística, del *Fausto* no ha sido asumida convenientemente por Barrios, que aquí recoge unilateralmente a Trías.

Por tanto, no veo que el amor, como experiencia intersubjetiva, escape al kantismo, como responsabilidad, o al romanticismo como ilusión de lo que Hegel llama dominio. Pero ¿y si aceptamos dar el paso y nos negamos a hacer del amor un pathos humano? Desde luego nos alejamos de las dimensiones de la intersubjetividad y del romanticismo. Nos negamos como *sujetos* de experiencia. Quizás esto tiene que ver con ese sajaros el alma en carne viva. Quizás tenga que ver con la radicalización del nihilismo y del ascetismo, con esa *hybris* que se vuelve contra el propio sujeto, que el mismo Barrios trae a la luz. Esta superación del sujeto ya ha sido exigida por Nietzsche (Aforismo 481 de *Wille zur Macht*). Pero Barrios no ha extraído la consecuencia: también exige separarnos de la intersubjetividad (cf. 108).

Estar en el umbral del *Übermensch* quizás sea desplazarnos de todas las estructuras de intersubjetividad. Pero debe también desplazarnos de la Metafísica de Schopenhauer. La tesis de Colli, según la cual Voluntad de Poder sería una expresión exotérica y divulgativa, —tesis por lo demás apoyada en los textos (75)—, quizás vendría determinada por esta conciencia nietzscheana de liberarse de las garras de Schopenhauer. No parece, sin embargo, que este tipo de problemas deban imponer la pretensión de Vattimo de no tomar a Nietzsche en serio. (71). Aquí, precisamente aquí, hay que tomar a Nietzsche en serio. Y su teoría del amor.

Para verlo conviene referimos a una veta de textos que el propio Barrios nos muestra. Y hacemos las preguntas oportunas. Ante todo, si no es el sujeto quien ama, ¿qué se puede decir de

---

9 Cf. el estudio de L. Chestov, *Tolstoi und Nietzsche*. Trad. de la edición rusa de Petrogrado, 1907, Colonia, 1923.

este amor? ¿En qué puede consistir? Quien lea el libro de Barrios sin un cuidadoso estudio de las notas se quedará sin respuesta. En el texto citado en la página 100 se nos dice en qué consiste ese amor: en la fe incondicional en lo perfecto y lo justo. El amor de que aquí hablamos es incondicional. Con ello ya estamos lejos de la experiencia intersubjetiva, que sólo juega desde la hipótesis de un sujeto. Sólo esta incondicionalidad nos catapulta al verdadero plano de la discusión, el estrictamente metafísico.

«El bien, el bien absoluto, se realiza eternamente en el mundo» dice Hegel. «El mundo se ha hecho perfecto en virtud del amor», dice Nietzsche. El arte es bendición, divinización de la existencia, insiste. *Ordo amoris*, decía Agustín. *Realitas perfectio est*, decía Spinoza. La estrategia es siempre la misma: clausura de las dimensiones unilaterales de la voluntad, afirmación de la plenitud del ser, bendición ante la riqueza del devenir, reconocimiento de la necesidad del mismo (*es muß sein*, 142), apego al presente, al único presente generoso en el que todo vive, ese instante que cantara Fausto, el *Ereignis* que luego Heidegger alaba, la pérdida de miedo ante el azar (94 n. 21) no por el cálculo técnico, sino por amor al azar<sup>10</sup>. Barrios lo sabe también. El primer texto que nos presenta lo dice con todas las letras: el amor no es el amor del hombre, sino el *amor fati*, el amor del destino, en el sentido subjetivo y objetivo de este genétivo: es el *fatum* el que ama, el que da, regala, otorga en suprema abundancia. Es el destino que hace, *Machen* (72), y para el que no necesitamos ya la voluntad, esa cosificación (77, n. 3), sino un *pathos* elemental de devenir (72). Pero también es lo amado por el superhombre que, al amarlo, deja de ser sujeto, entregado a su corriente. Ese amor del *Fatum*, penúltima variación del Estoicismo sobre suelo Europeo —dejo al lector el cuidado de descubrir la última— es un saber del devenir, un saber del tiempo (52) plenamente afirmativo.

Si hacemos un recuento de las veces que aparece en Nietzsche la palabra *santo* en los textos afirmativos, veremos lo significativo de la asociación<sup>11</sup>. Aún más significativa es su vinculación con valores de inocencia<sup>12</sup> y de redención (cf. 66, 129, 133, 144, 147, dignidad, 159, gloria, 124). Reducir esta fuerza cósmica, de la que el santo participa cuando bendice lo real en su creatividad y en su ilusión, a la experiencia de Tomás y Teresa, los personajes de la novela de Kundera, no está excluido (134). Pero creo que en la reducción se pierde la fuerza de la propuesta, y sobre todo, se la hace falsamente viable. Kundera también es un eco de antiguos ideales, de ese acuerdo categórico con el ser. La dificultad, que el propio Kundera ha visto, reside en no confundir este acuerdo con el *Kitsch*. Pensar que el seguro para una expansión afirmativa de la vida reside en su canalización a través del amor es olvidar hasta qué punto también el amor ha devenido una realidad *Kitsch*.

Lo característico de Nietzsche es haber transformado estas técnicas y discursos de superación de la individualidad, de *consolatio* por la miseria del dolor humano, en superhombre. Que no

---

10 Ver para este tema el excelente texto de Remedios Ávila Crespo, *Nietzsche y la redención del azar*. Unv. Granada, 1986. Cf. también el propio texto de Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*. Trad. de Fernando Sabater. Taurus 1979.

11 Cf. J. Jacobi, *The Nietzschean Ideal and the Cristian Idea. Superman and Saint*. *American Catholic Quarterly*, 1916, julio, 463-491. Cf. K. Jaspers. *Nietzsche und das Christentum*, Hamel, 1946. Munich, 1952. Más reciente, Kaempfert, M. *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionbezogene Sprache bei F. Nietzsche*, Berlin, 1971. Anterior es J. B. Lotz, *Zwischen Seligkeit und Verdämnis*, Frankfurt, 1953.

12 Cf. Masini, F. *Il divino como «seconda innocenza» en Paradigmi*, 1983, 1, 57-74.

quiere decir super-sujeto, super-individuo, parece claro. Pero que quizás por eso significa una forma de existir a la que no podemos tener acceso, también. Lo decisivo de Hegel es que, consciente de hasta qué punto el hombre contemporáneo está anclado en la autoafirmación individual de la sociedad burguesa, sólo pudo elevar la filosofía a forma de superación de dicha autoafirmación. De hecho, y por decirlo pronto, Hegel y Nietzsche explotaron dos mecanismos con los que Occidente estaba experimentando desde tiempo atrás: el de la sabiduría contemplativa y el de la santidad (en el sentido luterano<sup>13</sup>, casi salvaje del término, no obviamente en el católico). Dos formas de huida y de aceptación del presente, dos formas de aristocratismo («elevado por encima de todas las cosas humanas» 139), de la que sin duda la hegeliana es más viable. Pero a fin de cuentas, dos formas de hacerse cargo del presente sin responderle.

Por eso no es de extrañar que este canto de la santidad como afirmación de un devenir azaroso y necesario, más allá del bien y del mal, ya esté en ese luterano fiel que es Schopenhauer, y antes en Hamann<sup>14</sup>. Nietzsche ha quedado anclado en la segunda forma schopenhaueriana de superación de la lucha cósmica: en la dimensión ascética. De esta manera, y en una administración discutible de la herencia de Schopenhauer, ha vinculado el ideal de santidad con la primera técnica de superación del individuo: el ideal estético. El resultado es un ideal camuflado de santidad que parece actual y viable en base a su vinculación con el arte y el amor físico. Schopenhauer, violento y sarcástico, hosco y verdadero, llama a las cosas por su nombre.

En resumen, por tanto. Sí hay una teoría del amor en Nietzsche. Sí se implica muy poderosamente en la estructura conceptual de la *Wille zur Macht*. Pero este amor o bien es un *pathos* no humano, o bien es sentido y experimentado en el superhombre desde una teoría de la tragedia que disuelve al individuo y al sujeto. Si no se llega a esta consecuencia y se mantiene como experiencia intersubjetiva, entonces ese amor no puede escapar a Kant o al romanticismo, vale decir, a la denuncia hegeliana como forma de dominación. Barrios, sin duda hace una aportación relevante a la bibliografía nietzscheana en español al hablar del amor en Nietzsche. Yo sólo he deseado argumentar que el *amor fati* no es el amor intersubjetivo. Lo que no quiere decir que no *integre* el juego de los cuerpos.

---

13 Cf. el clásico Nietzsche und Luther, *J. der Luther Gesellschaft*, 1921, 61-106, de E. Hirsch. luego seguido por Hultsch, G.F. *Nietzsche und Luther*, Gütersloh, 1940.

14 Cf. Braeutigem. B. *Reflexion des Schönen, schöne Reflexion. Überlegungen zur Prosa ästhetischer Theorie: Hamann, Nietzsche, Adorno*, Bonn, 1975.