

## Afirmando las diferencias. El feminismo de Nietzsche

Es quizá aún demasiado frecuente extraer una frase de su lugar natural, del libro o escrito correspondiente –una frase de carácter normalmente provocativo, de tono fuerte y, a veces, violento–; anunciarla de modo igualmente exagerado y al hilo de una inmediata e interesada lectura concluir la misoginia patente del autor, y, por consiguiente, el rechazo de su pensamiento desde posturas feministas. Esto sucede, sigue sucediendo, con los textos de Nietzsche:<sup>1</sup> en su cercanía la polémica está garantizada; en cada una de las páginas de sus libros se alza el tumulto de las voces plurales de divergentes direcciones. Cierto es que el «caso Nietzsche y las mujeres» no es tan inmediato y evidente como la estridente toma de postura de autores importantes para la historia de la filosofía: Kant, Hegel, Schopenhauer. La crítica más atenta encuentra en Nietzsche ambiguos elementos de rechazo y fascinación al mismo tiempo. En otra época, entre las pioneras del movimiento de liberación de la mujer, el filósofo que explícitamente arremetió contra la idea moderna de igualdad de derechos, pudo ser, paradójicamente, fuente de reconocimiento e inspiración.<sup>2</sup> Pero: ¿es hoy Nietzsche una fuerza de subversión?

El problema puede ser enfocado desde ángulos muy distintos. Según una línea de análisis, en extremo simplista, sólo hay una interpretación, unívoca y negativa, de las afirmaciones de Nietzsche sobre las mujeres.<sup>3</sup> Ya la propia Elisabeth reconoció en su hermano al autor de crueles diatribas contra las mujeres. En particular, a Elisabeth pudo parecerle especialmente sangrante la anotación de *Ecce homo*: «Cuando busco la antítesis más profunda de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, encuentro siempre a mi madre y a mi hermana, –creer que yo estoy emparentado con tal *canaille* sería una blasfemia contra mi divinidad [...] Confieso que la objeción más honda contra el “eterno

\* Universidad de Zaragoza

1 Acusan a Nietzsche de sexismo, por ejemplo, Ansell-Pearson: «Nietzsche, Woman and Political Theory», in Paul Patton (ed.): *Nietzsche Feminism and Political Theory*. London and New York, Routledge, 1993, pp. 27-48; y Stanley Rosen: *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 1995. Caroline ('Kay') Picart, «Classic and Romantic Mythology in the (Re)Birthing of Nietzsche's Zarathustra», in *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 12, Autumn, 1996, pp. 40-68, defiende en Nietzsche, sin embargo, una perspectiva feminista en su oposición al pensamiento dogmático y en su negación del «ideal de lo eterno femenino».

2 Cfr., Ernst Nolte: *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid. Alianza Editorial, 1995.

3 Kathleen Marie Higgins: «The Whip Recalled», in *Journal of Nietzsche Studies*, *op. cit.*, pp. 1-18, se lamenta de la atribución a Nietzsche de un único punto de vista negativo sobre las mujeres.

retorno", que es mi pensamiento auténticamente *abismal*, son siempre mi madre y mi hermana». <sup>4</sup> En último término, es la imagen de un Nietzsche acrítico, por un lado, y, por otro, con un problema existencial no superado: unido a las mujeres y, a la vez, dominado por sentimientos de resentimiento. <sup>5</sup> Sin embargo, en el mismo párrafo de esta obra se puede leer: «Existe un solo caso en que reconozco mi igual —lo confieso con profunda gratitud—. La señora Cósima Wagner es, con mucho, la naturaleza más noble». <sup>6</sup>

Otras vertientes del análisis, por el contrario, son mucho más penetrantes; más productivas para nuestros tiempos. Derrida, aun manteniendo la idea de cierta ceguera y confusión rítmica en el texto de Nietzsche, aun cuestionándose la posibilidad de asimilar sus aforismos sobre la mujer con el conjunto de su obra, nos ofrece una mirada que abrió otros caminos. <sup>7</sup> Su lectura ya no es unívoca, de una sola dirección, porque reconoció que la de Nietzsche tampoco lo era. Él interpretó el pensamiento de Nietzsche, en coherencia, como un pensar la diferencia que inició el camino seguido por otros discursos de la diferencia como el suyo propio. El de Nietzsche es un pensar opuesto a toda suerte de «monótono teísmo» y, también, a toda clase de dualismo estrecho, porque la suya es una apuesta por las diferencias múltiples y móviles que no se dejan reducir a estables diferencias binarias. En este sentido, otros importantes filósofos de la diferencia han explicitado su continua deuda contraída con Nietzsche; nos referimos a autores como Foucault y Deleuze, con quienes se podrá estar más o menos en armonía pero con cuyos pensamientos, incuestionablemente, dialoga nuestra actualidad más inmediata y no menos desde el ámbito de las teorías feministas. En definitiva, la propuesta de Nietzsche fue la de despertar y sacudir el pensamiento, hacia la «aventura», como reza de un bello modo esta suerte de exhortación: «Un nuevo lema. Nuevos filósofos. La tierra moral también es redonda. La tierra moral tiene también sus antípodas. Los antípodas tienen también su razón de existir. Hay que descubrir otro mundo todavía, y más de uno. ¡A los barcos, filósofos!» <sup>8</sup> Entonces, nos reconoceremos bajo ésta, su estela marina, no sólo cuando persigamos un más allá de la tradición acuñada, sino más

4 *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual (citaremos EH), «Por qué soy tan sabio», § 3, pp. 25-26; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980 (citaremos KSA), Band 6, S. 268.

5 Cfr., Ben-Ami Scharfstein: *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1996, p. 311.

6 Sobre los muchos comentarios positivos que Nietzsche dedicara a otra mujer, a Lou Salomé, véase Jean-Pierre Faye: «Nietzsche y la transformación. La danza de Salomé», en *Archipiélago*, n° 40, 2000, pp. 11-30.

7 Jacques Derrida: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia, Pre-Textos, 1981. La obra de Luce Irigaray: *Amante Marine. De Friedrich Nietzsche*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, es una réplica o contestación a la positiva interpretación que desarrolla el texto de Derrida.

8 *El gay saber*, Madrid, Espasa Calpe, 1986, Edición de Luis Jiménez Moreno (citaremos GS), «Libro cuarto», § 289, p. 199; KSA, Band 3, S. 530.

aún cuando busquemos en las propias sentencias nietzscheanas otros, múltiples, sentidos lejos de los supuestamente literales y evidentes. Éste nos parece ser un método fructífero de lectura de su pensamiento. Y es desde aquí desde donde nos resultan especialmente sugerentes las observaciones de Kaufmann que subrayan cómo Nietzsche consideraba una cuestión de honor concebir sus opiniones como provisionales y no válidas definitivamente. La finalidad de sus libros no era convencer, por ello no se preocupó de cómo reaccionarían otros. Él nos recuerda la afirmación de Nietzsche de que «todo lo que es profundo ama la máscara»,<sup>9</sup> entendiéndola como un modo de incitación al juego a sus lectores. Kaufmann, aceptando el reto nietzscheano, nos ofrece una interpretación, particularmente interesante para nuestros propósitos, de la contundente expresión «cómo se filosofa con el martillo». Se trata de utilizar el martillo no para herir o aniquilar, sino a modo de un diapasón para averiguar si aquello a lo que se aplica está hueco, vacío, o, por el contrario, pleno de fuerzas.<sup>10</sup> Así, la brutalidad de sus máximas indican que su pensamiento remite a otro lugar donde se precisa sutileza, ingenio, inteligencia delicada. Nuestra tarea es, entonces, martillar los aforismos y dichos nietzscheanos a la búsqueda de la profundidad y riqueza de *los sonidos* que esconden.

Todavía, sin embargo, no resulta suficientemente preciso sobre qué vamos a aplicar el martillo o hacia qué puerto se van a dirigir nuestros atrevidos barcos. Sin duda, son muchos los puntos de resistencia a la tradición de pensamiento moderno-patriarcal que se observan en la filosofía nietzscheana, y así ha sido diversamente resaltado. Un lugar especial por su radical carácter transgresor ocupa la figura de Dioniso,<sup>11</sup> un dios sexualmente ambiguo, o de múltiples identidades sexuales,<sup>12</sup> en la mitología y particularmente entre las manos de Nietzsche, quien en su primera obra nos lo presentó en «extrañas» relaciones con Apolo, y, más tarde, con Ariadna. Él es el dios de las máscaras múltiples que se suceden unas a otras en un movimiento sin límites, espaciales y temporales; que niega la existencia de un rostro o lugar primigenio original al que aquéllas velarían y remitirían en el mismo acto. Él pregona la no existencia de la «verdad», la inoperatividad de la distinción entre una buena y una mala copia, o entre la re-

9 *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza Editorial, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, 1988 (citaremos *MBM*), «El espíritu libre», § 40, p. 65; *KSA*, Band 5, S. 57.

10 Walter Kaufmann: «Nietzsches Philosophie der Masken», in *Nietzsche-Studien*, Band 10/11, 1981-1982, SS. 111-131.

11 Cfr. Elvira Burgos Díaz: *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*. Zaragoza, Prensas Universitarias, 1993.

12 Cfr. Elvira Burgos Díaz: «Lectura feminista del mito de Dioniso», en Túa Blesa (ed.): *Mitos. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, Zaragoza, Anexos de Tropelías, 1998, volumen I, pp. 581-588; y «Ágave desmembrando a Penteo. Un modo de la actitud moral», en Jacinto Choza y Octavi Piulats (eds.): *Thémata. Revista de Filosofía. Identidad humana y fin de milenio*, Sevilla, nº 23, 1999, pp. 297-302.

presentación adecuada o inadecuada; por tanto, pone en cuestión las fronteras entre la verdad y la mentira, la filosofía y el arte. Tampoco es menos importante, no se puede desdeñar la gran repercusión que ha tenido en otros discursos, la indagación genealógica que Nietzsche pone en práctica desenmascarando la reactividad negativa de la moral dominante en nuestra cultura, y, sobre todo, que asesta un duro golpe, de muerte para algunos, a la idea de una «naturalidad», ahistoricidad o eternidad, de los valores. Bien, éstos, por nombrar algunos de los más significativos, son planteamientos nietzscheanos que siguen siendo susceptibles de ser aprovechados por los discursos feministas.<sup>13</sup> En nuestro trabajo, no vamos a renunciar a ellos, desde luego, pero no son nuestro objeto inmediato de atención.

En lo que sigue, vamos a limitar nuestro análisis a aquellos textos donde Nietzsche de un modo explícito alude a las mujeres. Ésta es una tarea suficientemente amplia, incluso demasiado amplia. Evidentemente, no podemos atender más que a los que resultan, para nuestro propósito, más significativos, porque Nietzsche no escribió sobre las mujeres de un modo ocasional, como se conoce. Esto nos hace sospechar, ya de entrada, que alguna importancia tendría el tema para su filosofía. Nos preocupa, en concreto, atender a la afirmación nietzscheana sobre la multiplicidad de tipos humanos. Esto dijo Nietzsche: «el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse –eso que yo llamo el *pathos de la distancia*, es propio de toda época fuerte. La tensión, la envergadura entre los extremos se hacen cada vez más pequeñas hoy, –los extremos mismos se difuminan hasta acabar siendo semejantes...».<sup>14</sup> Y también escribió lo siguiente: «Consideremos todavía, por último, qué ingenuidad es decir: «¡el hombre debería ser de este y de aquel modo!»». La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia propia de un pródigo juego y mudanza de formas: ¿y cualquier pobre mozo de esquina de moralista dice a esto: “¡no!, el hombre debería ser de otro modo”?...».<sup>15</sup> En función de ello, indagaremos si esa propuesta de apertura afirmativa hacia las diferencias incluye realmente a todas las personas, hombres y mujeres, o si, por el contrario, permanece finalmente la filosofía innovadora de Nietzsche en una lejanía inarmonizable con sus pronunciamientos textuales sobre las mujeres.

Derrida destaca tres posiciones (estilos) de Nietzsche ante la mujer. Las dos

13 Véase Marion Tapper: «Ressentiment and power. Some reflections on feminist practices», en Paul Patton (ed.): *Nietzsche Feminism and Political Theory*, op. cit., pp. 130-143. La autora utiliza la teoría del resentimiento de Nietzsche para aplicarla críticamente a ciertas prácticas feministas contemporáneas que reclaman para sí posiciones de «inocencia» y «pureza» dando lugar a una especie de autoritarismo intelectual.

14 *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza Editorial, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, 1991 (citaremos CI), «IncurSIONES de un intempestivo», § 37, p. 113; KSA, Band 6, S. 138.

15 *Ibid.*, «La moral como contranaturalidad», § 6, p. 58; KSA, SS. 86-87.

primeras figuras de mujer son atacadas y rechazadas por Nietzsche; una porque es potencia de mentira; la otra por ser potencia de verdad. En ambos casos, la causa fundamental de la crítica es la posición reactiva que las mujeres asumen. El tercer tipo de mujer ya no es negado sino afirmado en cuanto que es potencia afirmativa; afirmativa y activa, en el sentido de que aquí la mujer es afirmada por ella misma y en ella misma. Pero lo más interesante, nos parece, de este análisis derridiano no es tanto el número concreto de «tipos» que postula cuanto la conclusión que extrae de ello: «No hay una mujer, una verdad en sí de la mujer en sí, eso dice al menos la tipología tan variada...».<sup>16</sup> En esta misma línea, Sarah Kofman, por su parte, observa en él dos tipos de mujeres, y sólo uno de ellos como el blanco de sus críticas. La mujer afirmativa de Nietzsche, según Kofman, es la mujer modesta, esto es, la que no busca la verdad en sí de la mujer en sí.<sup>17</sup> Sin embargo, más recientemente, la lectura de Kelly Oliver,<sup>18</sup> que tiene presente la obra de Luce Irigaray, *Amante Marine*, discute las tesis de Derrida. Para Oliver, es cierto que el pensamiento de Nietzsche abre el espacio de la filosofía introduciendo temas hasta entonces impensados por la propia tradición filosófica; así el tema del cuerpo, del inconsciente, del sinsentido, de lo irracional, incluso de lo femenino. Pero, al mismo tiempo, esta inclusión se realiza con el fin de una exclusión, para cerrar la filosofía a ese concepto positivo que debe, a su parecer y siguiendo a Irigaray, constituir el centro de atención de las teorías feministas, pues únicamente él permitirá el desarrollo de un nuevo modo de pensar no patriarcal a la vez que impedirá la muerte de la propia filosofía: dicho concepto es el de la «madre femenina».

En nuestro trabajo, nuestro hilo conductor, sin despreciar ninguna aportación de los estudios más recientes, se teje, como decíamos, con las incitaciones y sugerencias del texto de Derrida. Buscamos la multiplicidad de tipos y la multiplicidad interna a cada uno de los tipos; no queremos ceñirnos a uno solo de ellos, aunque éste, el de la madre por ejemplo, sea supuestamente muy interesante y determinante, porque postular una única rúbrica unificadora es, cuanto menos, una tentación esencialista que supone siempre marginar, devaluar, lo diferente, llámesele como se quiera. En Nietzsche hay una afirmación clara de la pluralidad, pero, también, hay un criterio para discriminar qué construye o

16 Jacques Derrida: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, op. cit., p. 67.

17 Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Éditions Galilée, 1986; «Baubô: Theological Perversion and Fetishism», in M. A. Gillespie and T. B. Strong (eds.), *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 175-202; este trabajo se recoge también en Kelly Oliver and Marilyn Pearsall (eds.): *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1998, pp. 21-49.

18 Kelly Oliver: *Womanizing Nietzsche. Philosophy's Relation to the «Feminine»* Routledge, New York and London, 1995. Oliver recoge de Irigaray la acusación de matricidio vertida sobre el pensar nietzscheano y subraya la idea, también de Irigaray, de que en Nietzsche no hay multiplicidad de tipos de mujer sino homogeneidad.

qué posibilita el pensar, y actuar, de la diferencia. Pues hay dogmatismos, cerrados, rígidos, que afirman la existencia de una única verdad esencial y que, en consecuencia, nivelando o igualando «gregariamente» impiden o aniquilan las diferencias. De esto es de lo que trata en su *Genealogía de la moral*. Lo que nos permite establecer un criterio valorativo, la escala de medida y distinción, no es la formulación de un catálogo concreto de valores o actitudes o comportamientos o modos de vida, definidos materialmente y con una precisión doctrinaria. Lo importante para Nietzsche no son las acciones morales puntuales sino reflexionar sobre a qué merece la pena prestar nuestra atención: a la dirección en la que se mueve la «voluntad de poder» de la persona que proyecta valores. Una «voluntad de poder» que es «voluntad de vida»<sup>19</sup> será una fuerza activa, afirmativa y creativa; esto es, una fuerza que se alimenta no de la reacción contra el otro, o lo otro –llamado en terminología clásica «lo diferente» en relación con el cierre de «lo idéntico»–, sino de su propia sobreabundancia de fuerzas, de esa sobreabundancia que abre las diferencias en sí mismas. Los tipos humanos, móviles en sí mismos, diversos, distintos, en los que es dominante el movimiento en esta dirección positiva, serán los a su vez afirmados por la filosofía de Nietzsche, porque ellos hacen crecer la vida en su conjunto en su aspirar hacia lo alto. Por contra, una «voluntad de poder» que es «voluntad de nada» o «de la nada» es una fuerza reactiva, negativa y destructiva, que sólo crea valores, de modo derivado, a partir del no, de la oposición a lo que encuentra fuera de sí mismo. Ésta es una «voluntad de poder» empobrecida, que se hace cada vez menos fructífera y que, en consecuencia, empequeñece la vida en su conjunto<sup>20</sup> haciéndola menos habitable. Contra los tipos humanos que enmascaran este modo de la «voluntad de poder» se alza la protesta de Nietzsche en favor del florecimiento de la vida en su faceta creativa que no olvida a aquellas mismas personas de fuerzas debilitadas: «El resentimiento, nacido de la debilidad, a nadie resulta más perjudicial que al débil mismo; –en otro caso, cuando se trata de una naturaleza rica, constituye un sentimiento *superfluo*, un sentimiento tal que dominarlo es casi la demostración de la riqueza. Quien conoce la seriedad con que mi filosofía ha emprendido la lucha contra los sentimientos de venganza y de rencor...».<sup>21</sup> El criterio de medida ha quedado suficientemente explicitado. Aunque es importante insistir en la idea, para evitar malentendidos frecuentes en las lecturas que se hacen de Nietzsche, de que los tipos humanos viven en el desplazamiento incesante; de que no se dan nunca de un

19 Sobre los conceptos de «voluntad de vida», «voluntad ascendente», y «voluntad de nada», «voluntad descendente» o «decadente», puede verse *CI*, «Incursiones de un intempestivo», § 36; también los *Fragmentos Póstumos*, 7 [8], *KSA*, Band 12, SS. 291-293, y 16 [86], Band 13, pp. 515-516.

20 Sobre ello, véase Nietzsche: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid, Alianza Editorial, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, 1975 (citaremos *GM*), Tratado Tercero, «¿Qué significan los ideales ascéticos?», § 11; *KSA*, Band 6.

21 *EH*, «Por qué soy tan sabio», § 6, p. 30; *KSA*, S. 273.

modo definitivo y en estado puro –el concepto de lo puro, aséptico, incontaminado, no pertenece a la filosofía nietzscheana, de lo contrario, ello implicaría una toma de postura esencialista, substancialista al modo clásico, contraria, por tanto al «perspectivismo»–.<sup>22</sup> Lo que decide en favor o en contra de las distintas figuras es el modo activo o reactivo de las fuerzas o acciones mismas y durante el espacio temporal de su pervivencia. Porque la crítica de Nietzsche a toda propuesta que sugiera la existencia de un modo de sujeto o «agente» previo a la acción, es radical: «Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”».<sup>23</sup> Bien, pues, aplicaremos, en lo que sigue, lo dicho a las «mujeres de Nietzsche».

Con *El nacimiento de la tragedia* comienza el pensar filosófico que Nietzsche quiso dar a conocer y con él iniciamos también el recorrido de nuestra búsqueda. De este libro nos resulta interesante la contraposición, que aparece en su párrafo 9, entre el pecado activo, como virtud prometeica, y el mito semítico del pecado original. Se trata de la defensa del mundo griego antiguo y de la crítica a la cosmovisión judeo-cristiana. Un tema, pues, recurrente en el discurso nietzscheano. Pero, esta oposición se ejemplifica con la antítesis entre varón y mujer. Nada más queda dicho en esta primera obra. Sin embargo, la asociación de la doctrina cristiana con la mujer<sup>24</sup> vuelve a reaparecer en su famoso texto de «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», en concreto en el segundo momento de esta historia de Occidente, donde La Idea «*se convierte en una mujer, se hace cristiana*».<sup>25</sup> Éste nos parece un tema muy sugerente en la medida en que apunta hacia un análisis de cómo el cristianismo, no Nietzsche mismo, ha construido la imagen de la mujer. Se trata de un recurso que utiliza Nietzsche para criticar al cristianismo desvelando su doble y falaz movimiento: el cristianismo ha creado una identidad femenina como objeto de desprecio al dotarla de la responsabilidad del primer pecado al tiempo que enmascara la asunción subrepticia, por parte del mismo cristianismo, de aquellas características rechazadas en cuanto que «mujer». De entrada, entonces, sabe-

22 Sobre este concepto, véanse, Nietzsche, *MBM*, «Prólogo», p. 18; *KSA*, S. 12; *GM*, Tratado Tercero, «¿Qué significan los ideales ascéticos?», § 12, p. 139; *KSA*, S. 365.

23 *GM*, Tratado Primero, «“Bueno y malvado”, “bueno y malo”», § 13, p. 51; *KSA*, S. 279.

24 Sobre este tema, véanse, *Aurora*, Libro Primero, § 75; *El Anticristo*, § 56; *CI*, «IncurSIONES de un in-tempestivo», § 38.

25 *Cfr.*, Elvira Burgos Díaz: «La idea “se convierte en una mujer”. Nietzsche y el cristianismo», texto presentado en el *Vigésimo Congreso Mundial de Filosofía: La Filosofía en la Educación de la Humanidad*, 10-16 de agosto, Boston, 1998, y publicado *on line* desde el 29 de enero de 2000 en *The Paideia Archive. Philosophy and Gender*, [www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendBurg.htm](http://www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendBurg.htm)

mos que Nietzsche no participa de la definición cristiana de mujer. Con ello demuestra que no afirma la existencia de una identidad esencial inmutable de sexo-género; o, de otro modo, que sí afirma que la noción «mujer» está construida ideológica-culturalmente. El tipo de mujer cristiana no puede, por menos, que merecer una valoración negativa por su parte, pues, como el cristianismo en su conjunto, se sostiene en una «voluntad de poder» reactiva.

En *Humano, demasiado humano*, los aforismos donde Nietzsche hizo entrar en juego a las mujeres constituyen, en volumen, un número considerable.<sup>26</sup> La *Séptima Parte* del *Primer Libro* constituye una unidad con el significativo título de «Mujer e Hijo». Pero con anterioridad a este conjunto de textos, el párrafo 259 de la *Quinta Parte*, llamado «Una cultura de hombres», merece nuestra mirada. Aquí, el tono general del discurso es comedido, sereno; ni una palabra es dicha con fuerza provocativa. Nada se apunta que no haya sido resaltado desde hace tiempo por la crítica feminista: el mundo griego clásico estableció unas claras y contundentes diferencias, jerárquicamente valoradas, entre los seres humanos en función, entre otros parámetros, del sexo anatómico. Pero sí se observa en el texto una delicada melodía de seducción y atracción por aquella cultura, aunque sin nostalgia alguna. La comprensión de Nietzsche del mundo griego es, desde luego, un tema demasiado complejo y amplio para ser tratado aquí; recorre, además, todo el camino de su pensamiento y desde perspectivas muy diferentes, tanto afirmativas como negativas. Sólo nos haremos una pregunta en relación a este aforismo, ¿qué es lo que en el texto reclama la atención positiva de Nietzsche? Creemos que la experiencia que aquella época hizo de la tarea superior del conocimiento como un modo de la pasión por la vida, como una actividad de unión amorosa con la vida. Es decir, la educación en el conocimiento, como dijera Platón en su *Banquete*, se entendió según el modelo de la relación erótico-espiritual. Esto es lo inaccesible a nuestra cultura actual, una cultura donde el conocimiento se entiende de un modo frío, distante, cosificado, bajo la dinámica de la relación violenta de apropiación de un objeto, la vida, por parte de un sujeto. La diferente vivencia griega del conocimiento –en cuanto modo de hacer vida; en cuanto acción de creación artística– es, a nuestro juicio, lo que retiene la mirada de Nietzsche. Que aquella relación amorosa fuera de carácter homosexual no indica una necesidad natural ni que se juzgue que sólo esa orientación sexual sea válida y únicamente entre varones. Nietzsche deconstruye el privilegio exclusivo de la heterosexual moral dominante de su época a través de un análisis de un fenómeno cultural concreto, datado en la historia de la humanidad. Lo determinante es aquí, que ese «sumo bien» de aquella cultura elevada esté asociado a la exaltación de la relación erótico-amorosa, no propiamente a la relación homoerótica. La máxima de Hölderlin citada por Nietzsche dice: «pues amando da el

<sup>26</sup> Hemos calculado que aproximadamente en ochenta y seis textos Nietzsche se refiere a las mujeres, contabilizando también todos los que se recogen bajo el epígrafe general «Mujer e Hijo».



mortal lo mejor de sí». <sup>27</sup> Otro fragmento de esta misma obra, puede, aún, apoyar nuestra tesis. En «Sobre el futuro del matrimonio», <sup>28</sup> Nietzsche menciona la especial relación que Pericles mantuviera con Aspasia, y a esta relación le confiere alcance espiritual. En aquella cultura de *hombres* Nietzsche reconoce la existencia de un tipo de mujer afirmativa, independiente e intelectualmente creativa.

Nietzsche, por otra parte, tampoco afirma que una cultura esté o haya estado más próxima a la verdad, a lo auténtico genuino, que otra. Esos criterios de medida van a ser negados en la «transvaloración de los valores» de su filosofía y que no hay que confundir con una simple inversión o sustitución de unos valores por otros. La experiencia, la mirada hacia el mundo quedan totalmente alteradas. «Yo diría: no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones». <sup>29</sup> Y tampoco hay un lugar previo como punto de inicio del movimiento de las interpretaciones. Ocurre, y no podría ser de otro modo dada esta negación de un *Otro* –divino o humano– ajeno a todo entramado lingüístico e histórico-cultural, que Nietzsche detiene su mirada positiva en unos, y no en otros, modos concretos de organización vital y de pensamiento que son los que le sirven de alimento para su propia filosofía. Cierto que en *Humano, demasiado humano* el camino de su pensamiento aún está inacabado, pero, desde el primer momento, se pueden encontrar en sus textos formulaciones en esta dirección.

El aforismo titulado «El parásito» presenta un tipo humano dependiente que, en cuanto tal, es juzgado negativamente. No es un espíritu libre. Y se añade: «Una tal actitud es mucho más frecuente, también mucho más perdonable (por razones históricas), entre las mujeres que entre los hombres». <sup>30</sup> La diferencia entre unas y otros tiene una causa clara. No se trata de la existencia de una naturaleza esencial propia y distinta en función del sexo que mantendría al modo de Rousseau y Kant –por citar dos figuras emblemáticas–, a las mujeres ancladas en una suerte de principio natural-material estático no susceptible de ser atravesado por el movimiento progresivo e histórico de la facultad racional que aquéllos presuponen como propio y exclusivo de los varones. Tampoco se puede negar, no obstante, que en otros textos la contraposición entre hombres y mujeres parezca ser irreductible aunque no quede especificado el fundamento de esa diferencia. El que lleva el sonoro título de «La mujer perfecta», <sup>31</sup>

27 *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, Traducción de Alfredo Brotons, 1996 (citaremos HDH), Tomo I, Quinta Parte, «Indicios de una cultura superior e inferior», § 259 pp. 167-168; KSA, Band 2, SS. 213-214.

28 *Ibid.*, Séptima Parte, § 424, p. 210; KSA, SS. 278-279.

29 Fragmento Póstumo 7 [60], KSA, Band 12, S. 315.

30 HDH, Tomo I, Sexta Parte, § 356, p. 193; KSA, S. 253. Una idea similar a la expuesta en este aforismo se desarrolla en GS, Libro Tercero, § 119.

31 HDH, Tomo I, Séptima Parte, § 377, p. 201; KSA, S. 265. En otros aforismos se vuelve a recurrir a esta fórmula de la «mujer perfecta»: HDH, Tomo II, «Opiniones y Sentencias varias», § 274; CI, «Sentencias y Flechas», § 20; y EH, «Por qué escribo tan buenos libros», § 5.

sugiere lo dicho: la escala de medida que analizase los grados de perfección sería distinta en función del sexo; en todo caso, esta diferencia no actúa aquí en detrimento de las mujeres, al menos no cualitativamente. Y con ese fragmento comienza el conjunto de aforismos recogidos bajo el rótulo «Mujer e Hijo», donde, en general, el tono nietzscheano muestra gran sensibilidad hacia la pluralidad y diversidad de circunstancias vitales y tipos humanos. En definitiva, no podemos concluir de ellos una toma de postura que infravalore a las mujeres como grupo porque no se afirma la existencia de una rígida identidad de género. Algunos aforismos sí formulan juicios generales, como, por ejemplo, el llamado «El intelecto femenino»,<sup>32</sup> donde parece, más bien, que estemos en presencia de un texto de Schopenhauer; pero, junto a ellos, se intercalan otros muchos cuya precisión en las matizaciones invalidan a los primeros, o, al menos, nos llevan a sospechar su carácter provocativo. Este recurso, exagerar chillantemente el dogmatismo de un juicio con el fin de hacerlo estallar en pedazos, es frecuente en Nietzsche y en relación con una gran variedad de cuestiones.

El tema de la «emancipación de las mujeres», que reaparecerá en obras posteriores, encuentra en *Humano, demasiado humano* una primera formulación. En el aforismo 416, «De la emancipación de las mujeres»,<sup>33</sup> también parecería que estamos oyendo hablar a los pensadores como Hegel que afirmaron que los Estados peligrarían si estuviesen gobernados por mujeres. Ni la política ni la ciencia son propias de las mujeres, se lee allí. Mas, la última línea del fragmento modifica la situación, se introduce ahí una sospecha, la sospecha de que la situación dada no sea más que la consecuencia de una cultura determinada susceptible de ser modificada. Porque en Nietzsche el valor dado a la cultura no es tal que haga de ella una especie de segunda naturaleza, una suerte de en sí inmodificable en sus estructuras básicas, como, por ejemplo, será el caso de Georg Simmel en relación con las identidades de género. Esto queda más claramente confirmado en el aforismo 425, «Período de *Sturm und Drang* de las mujeres»: «En los tres o cuatro países civilizados de Europa puede hacerse de las mujeres, mediante unos cuantos siglos de educación, todo lo que se quiera, incluso hombres...».<sup>34</sup> La clásica polaridad entre naturaleza y cultura –entre mujer y hombre– es uno de los polos de opuestos que desactiva la filosofía nietzscheana en favor de la acción de resignificación que multiplica las perspectivas en movimiento hacia la rotura de la lógica binaria.

En *Aurora*, un libro donde el cuestionamiento de la transcendencia de los valo-

32 HDH, Tomo I, Séptima Parte, § 411, p. 206; KSA, S. 272. Otros textos donde se percibe una contraposición de naturalezas en función del sexo son HDH, Tomo II, «Opiniones y Sentencias varias», § 276 y § 278; HDH, Tomo II, «El Caminante y su Sombra», § 274.

33 HDH, Tomo I, Séptima Parte, § 416, p. 207; KSA, S. 274.

34 *Ibid.*, § 425, p. 210; KSA, S. 279. Otros aforismos donde también se subrayan la importancia de la cultura y la plasticidad de los humanos son HDH, Tomo II, «El caminante y su sombra», § 215, «Moda y moderno» y § 270, «El espíritu de las mujeres en la sociedad actual».

res morales empieza a ser central, no abundan las alusiones a las mujeres, pero las existentes, en coherencia con el tema principal de la obra, continúan la misma línea de análisis anteriormente subrayada. En «Espíritus encadenados»,<sup>35</sup> por ejemplo, se dibuja un tipo de mujer dominada por el resentimiento y la venganza a causa de que el desarrollo activo de su inteligencia queda malogrado por las circunstancias de una vida atada a la estrechez circundante. Y en «Orgullo diferente», se representa a una mujer que, por el contrario, se afirma y se valora a sí misma en determinadas circunstancias; ella «sabe de orgullo y de sentimiento de poder».<sup>36</sup>

Uno de los libros más interesantes y fecundos donde queda plasmada la filosofía positiva de Nietzsche y donde se recogen algunas de sus más penetrantes intuiciones, es el que lleva el significativo nombre de *El gay saber*.<sup>37</sup> Nietzsche pronuncia aquí en voz alta, a veces cálida, a veces áspera, comentarios sobre las mujeres nada desdeñables. Algunas de estas manifestaciones vuelven a poner en evidencia lo que cada individuo debe a su época y a su educación.<sup>38</sup> A la vez otros textos mantienen el tono provocativo de la contraposición de naturalezas en razón del sexo.<sup>39</sup> Quizá, entre estos últimos, el más duro y agresivo —que pertenece en realidad a otra época creativa de Nietzsche—, también el que resuena de un modo más dogmático, es «Cómo cada sexo tiene su prejuicio sobre el amor». Allí se dice: «yo pienso que no se pasará por encima de esta antítesis de la naturaleza mediante ningún contrato social, ni siquiera con la mejor de todas las voluntades de justicia».<sup>40</sup> En «Nuestra fe en una masculinización de Europa»<sup>41</sup> además se relaciona el tema de la mujer con las «ideas modernas», pero esta cuestión será más significativa en textos de obras posteriores. En «Voluntad y docilidad», por otro lado, parecen estar combinados ambos elementos, la naturaleza y la educación, como si hubiera una esencia natural previa susceptible de ser modificada hasta cierto grado por la tarea de la educación. En todo caso, no carece de interés el cuestionamiento que efectúa de la educación dominante y del hecho de que es la imagen del hombre sobre la mujer la que moldea a la propia mujer. Esta idea se narra con gran fuerza crítica: el hombre puede modificar su mirada y hablar de diferente modo de las mujeres. La labor de la deconstrucción compete a ambos, a todas las personas: «¡hay que educar

35 *Aurora. Pensamiento sobre los prejuicios morales*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Editorial Prestigio, Traducción de Pablo Simón, 1970 (citaremos A), Vol. II, Libro Cuarto, § 227, p. 842; KSA, Band 3, S. 197.

36 *Ibid.*, § 403, p. 894; KSA, S. 253.

37 Véase Kathleen Marie Higgins: «Gender in The Gay Science», en Kelly Oliver and Marilyn Pearsall (eds.), *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, op. cit., pp. 130-151.

38 Véase, en este sentido, por ejemplo, GS, Libro Segundo, § 65.

39 De este otro tipo de textos, pueden verse, GS, Libro Segundo, §§ 36, 66, 69, 75.

40 *Ibid.*, Libro Quinto, § 363, p. 266; KSA, S. 611. Hay que recordar que este Libro Quinto no se publicó en la primera edición de 1882 sino en la segunda de 1887.

41 *Ibid.*, § 362.

mejor a las mujeres!" –"Hay que educar mejor a los hombres", dijo el sabio...». <sup>42</sup> Más crítico aún contra el sistema a través del cual son educadas las mujeres es el fragmento «Sobre la castidad femenina», <sup>43</sup> lo que no deja de ser tampoco una crítica general a los valores que transmite la institución educativa.

Otra serie de aforismos vinculan a las mujeres con los artistas; vinculación ésta que ya se había iniciado en *Humano, demasiado humano*. <sup>44</sup> Aquí las sugerencias de Derrida son de gran utilidad. Cuando Nietzsche, inalterándola, se sitúa dentro de la contraposición entre Verdad y Mentira adoptando el lugar de la Verdad, entonces el arte y la mujer quedan del lado de la Mentira que es digna de ser condenada en cuanto potencia malévola de engaño. <sup>45</sup> Se mantiene así el esquema de la tradición, con lo que, en realidad, aplicando el análisis genealógico, es el propio discurso de Nietzsche el que encubre una voluntad negativa-destructiva. En el aforismo «Las madres», la situación anterior se ve alterada. Ahí se valora al artista positivamente en cuanto fuerza creativa y se recurre a la metáfora del embarazo para describir su situación anímico-espiritual; los artistas son «las madres varoniles». <sup>46</sup> De hecho, en este fragmento de lo que se habla es de ese estado anímico-espiritual especial, y no creemos que ello obedezca a ninguna intención de «usurpar» a las mujeres su poder de engendrar, como lo interpretan Luce Irigaray y Kelly Oliver. «Nosotros los artistas» es un luminoso canto al poder configurador de belleza y de sentido del arte. Incluso el saber, cuando es alegre, es arte en su expresión más alta. La mujer, en principio, parece haber sido objeto de un cruel comportamiento por parte de la naturaleza, porque ella posee muchas «cosas naturales repugnantes», <sup>47</sup> dice Nietzsche. Pero, en realidad, «la mujer» no es nada más que un pretexto para un discurso que trata poéticamente sobre el vínculo sutil entre conocimiento, arte, amor y vida, en una línea semejante a la inaugurada por *El nacimiento de la tragedia*, esto es: «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...», <sup>48</sup> y ya sabe-

42 *Ibid.*, Libro Segundo, § 68, p. 111; KSA, S. 427.

43 *Ibid.*, § 37.

44 Véanse, sobre este tema, HDH, Tomo II, «Opiniones y Sentencias varias», §§ 30, 265, 284; MBM, «Nosotros los doctos», § 204.

45 Véanse, GS, Libro Cuarto, § 293; Libro Quinto, § 361. Aunque al margen de la asociación de la mujer con el artista, el aforismo 286 de HDH, Tomo II, «Opiniones y Sentencias varias», también negaba a la mujer en cuanto signo de una voluntad contraria a la verdad positiva. En sentido semejante, véanse: MBM, «Sentencias e Interludios», § 127; MBM, «Nuestras virtudes», § 232; y CI, «Sentencias y Flechas», § 16.

46 GS, Libro Segundo, § 72, p. 114; KSA, S. 430. También, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza Editorial, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, 1983 (citaremos AHZ), Cuarta Parte, «Del hombre superior»; KSA, Band 4; y GM, Tercer Tratado, § 8.

47 GS, Libro Segundo, § 59, p. 107; KSA, SS. 422-423.

48 *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza Editorial, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, 1973, «Ensayo de autocrítica», § 2, p. 28; KSA, Band 1, S. 14.

mos que esa óptica es la que afirma que no hay dato natural en sí; es la lectura, la interpretación, la recreación, la fabulación, la que otorga significado y existencia misma. Esa es la óptica de la sabiduría artístico-dionisiaca que pronuncia un sí a la vida.

También con una gran energía metafórica está compuesto el aforismo «Las mujeres y su acción a distancia».<sup>49</sup> Allí son ellas símbolo de un modo de la felicidad; son poder de seducción positivo hacia aquella comprensión de la vida a la que Nietzsche les hace dar nombre. En «Vita Femina», precisamente, se explicita la unión de mujer y vida: «Quiero decir que el mundo está repleto de cosas bellas, pero a pesar de todo es pobre, muy pobre en instantes bellos y en desvelamientos de estas cosas. Pero acaso sea ésta la maravilla más sorprendente de la vida. Sobre ella está un velo de posibilidades hermosas, bordado en oro, augurante, rebelde, pudoroso, burlón, compasivo y seductor. En efecto, la vida es una mujer».<sup>50</sup> Esta figura de mujer es afirmada en cuanto índice de una afirmación de sí no necesitada de la mediación de la afirmación de un otro distinto. La vida, en cuanto mujer, está plena de fuerzas creativo-afirmativas. La «mujer», entonces, se convierte, en estos textos, en una metáfora que expresa, más allá de toda mujer, de todo hombre, de todo individuo particular, la filosofía más positiva de Nietzsche, su innovadora y transvaloradora lectura de la vida y del pensar. «Mujer» anuncia aquello que se indica también con el nombre griego de *Dioniso* –o lo *dionisiaco*–. «Mujer», como *Dioniso* mismo, son imágenes recuperables para un sentido positivo y nuevo porque la tradición metafísico-patriarcal de Occidente las expulsó a los márgenes, siendo así que no están teñidas, como «varón» o «El Crucificado», con la carga más reactiva de nuestra cultura.<sup>51</sup>

En este mismo ámbito de interpretación incluimos la figura de la mujer como verdad del «Prólogo a la segunda edición» de *El gay saber*: «¡Una indirecta para los filósofos! –Se debería tener en mayor honor la *vergüenza* con que la naturaleza se ha ocultado tras enigmas y complicadas incertidumbres. ¿Acaso la verdad es una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones?...»;<sup>52</sup> figura que vuelve a tomar la palabra en *Más allá del bien y del mal*: «Suponiendo que la verdad sea una mujer–, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e inep-

49 GS, Libro Segundo, § 60.

50 *Ibid.*, Libro Cuarto, § 339, p. 231; KSA, S. 569. Con otras palabras, pero no con otro significado, se refiere Nietzsche a la vida como mujer en el § 3 del «Prólogo a la segunda edición» de *El gay saber*.

51 En este sentido, que aquí adjudicamos a Nietzsche, autores como Derrida o Foucault han recurrido al nombre «mujer» como metáfora de un nuevo modo de pensar y de construir nuestro presente.

52 GS, «Prólogo a la segunda edición», § 4, p. 47; KSA, S. 352.

tos para conquistar los favores precisamente de una mujer?».<sup>53</sup> La pasión por la verdad de la filosofía dogmática es potencia de renuncia y de empobrecimiento de vida.<sup>54</sup> Nietzsche, aquí crítico de la tradición que ha conceptualizado la realidad a partir de pares de opuestos incontaminados, anuncia un otro acercamiento a la verdad en el que arte, vida y sabiduría están entrelazadas íntima y amorosamente, al modo como resonaba en el texto «Una cultura de hombres». Ahí encuentra su lugar la «mujer» afirmada y afirmativa que implica, a su vez, aunque de forma secundaria, una negación; la negación o problematización del modo en que la tradición representa a la mujer.

En *Así habló Zaratustra*, es esta última imagen de mujer, envuelta en un lenguaje aún más poético, la que reaparece en la mayor parte de los textos. No es otro el sentido que le atribuimos, por ejemplo, al conocido y «agresivo» grito del *Zaratustra*, que luego vuelve a resurgir como encabezamiento del Tratado Tercero de *La genealogía de la moral* precisamente como anuncio del movimiento que da respuesta a la pregunta del filósofo «¿Qué significan los ideales ascéticos?»: «Valerosos, despreocupados, irónicos, violentos –así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero».<sup>55</sup> «Guerrero» no es quizá una metáfora que tenga para nosotros hoy día una resonancia semántica muy afortunada. Mas, con ella Nietzsche alude al tipo humano<sup>56</sup> aventurero que se esfuerza con energía y dureza para consigo mismo con el fin de adquirir el valor de la afirmación de la vida. Se necesita voluntad de poder ascendente para no permanecer anclado en ese «aparente» bienestar del estado de pasividad de las fuerzas; se necesita voluntad de poder ascendente para decir sí a esa vida-sabiduría-mujer.

«De las mujeres viejas y jóvenes» constituye uno de los discursos de *Zaratustra* donde abunda una mayor multiplicidad de registros diferentes, aunque aquí no podemos perfilarlos. La «vieja mujer» pronuncia ahí su máxima: «"¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!"».<sup>57</sup> Es una máxima que hay que utilizar al modo del martillo; no es susceptible de hallar su sutil sentido en una lectura literal. Y que, en todo caso, remite directamente a otros dos textos de la misma obra. En «La segunda canción del baile», *Zaratustra* le dirige estas palabras a la vida: «¡Al compás de mi látigo debes bailar y gritar para mí! ¿Acaso

53 *MBM*, «Prólogo», p. 17; *KSA*, S. 11. Babette E. Babich: «The Metaphor of Woman as Truth in Nietzsche; The Dogmatist's Reverse Logic or Rückschluss», in *Journal of Nietzsche Studies*, op. cit., pp. 27-39, realiza un análisis de esta relación mujer-verdad desde una perspectiva epistemológica.

54 Sobre el valor positivo del arte y la consideración de la verdad científica como «empobrecimiento» de vida, véase, *GM*, Tercer Tratado, § 25.

55 *AHZ*, «Los discursos de Zaratustra», «Del leer y el escribir», p. 70; *KSA*, S. 49; *GM*, Tratado Tercero, «¿Qué significan los ideales ascéticos?», p. 111; *KSA*, S. 339.

56 Véase, *CI*, «Incursiones de un intempestivo», § 38.

57 *AHZ*, «Los discursos de Zaratustra», «De las mujeres viejas y jóvenes», p. 107; *KSA*, S. 86.

he olvidado el látigo? —¡No!».<sup>58</sup> Y, en la respuesta que da la vida, hace intervenir a la sabiduría. Así habla la vida: «Y que yo soy buena contigo, y a menudo demasiado buena, eso lo sabes tú; y la razón es que estoy celosa de tu sabiduría. ¡Ay, esa loca y vieja necia de la sabiduría! Si tu sabiduría alguna vez se apartase de ti, ¡ay! entonces se apartaría de ti rápidamente también mi amor». <sup>59</sup> En «La canción del baile», ya había aparecido este trío compuesto por Zarathustra, la vida y la sabiduría. Dice la vida a Zarathustra: «Pero yo soy tan sólo mutable, y salvaje, y una mujer en todo, y no virtuosa». <sup>60</sup> Y esto dice Zarathustra a la vida al respecto de la sabiduría: «Acaso es malvada y falsa, y una mujer en todo; pero cabalmente cuando habla mal de sí misma es cuando más seduce. Cuando dije esto a la vida ella rió malignamente y cerró los ojos: “¿De quién estás hablando?, dijo; ¿sin duda de mí?...”». <sup>61</sup> El látigo, <sup>62</sup> entonces, sugiere la fuerza de la acción del movimiento, la música y el baile, también la tensión del deseo en el juego amoroso; el látigo, que agita, despierta el pensamiento y activa la voluntad, es un modo de la relación con la vida-sabiduría-mujer. Ella es mutable, salvaje, malvada, falsa, apropiada a la aplicación metafórica del látigo porque ella no está ahí enfrente de Zarathustra, dada, acabada como si fuera un ente cosificado; ella precisa ser recreada, resignificada, reafirmada, vivida de nuevo en todo momento y según una experiencia en la que el propio individuo, a la vez, se envuelve en el mismo movimiento de recreación, resignificación, reafirmación y vida. Esto es, la vida-sabiduría-mujer se recrea en el mismo acto en que se recrea Zarathustra. Y a este modo de concebir lo humano en el mundo remite la figura del «superhombre». Mas esta figura no tiene que ver sólo con el varón. En relación con ella se dibuja en el *Zarathustra* un tipo de mujer: la mujer creativa y afirmativa que participa de igual comprensión de la vida y de lo humano que Zarathustra. A ella, porque no es el privilegio de un único sexo, se le alienta a trabajar por el nacimiento del «superhombre». Esto se le dice a la mujer en «De las mujeres viejas y jóvenes»: «¡Resplandezca en vuestro amor el rayo de una estrella! Diga vuestra voluntad: “¡Ojalá diese yo a luz el superhombre!”». <sup>63</sup> A esta mujer es a la que confiesa su amor Zarathustra. Es la mujer-eternidad; la mujer que remite al eterno retorno, entendido en el sentido del *Ecce homo*, como el nombre dado a la experiencia del mundo más transfiguradora, más abismal: «Nunca encontré todavía la mujer de quien qui-

58 *Ibíd.*, Tercera Parte, «La segunda canción del baile», p. 311; KSA, S. 284.

59 *Ibíd.*

60 *Ibíd.*, Segunda Parte, «La canción del baile», p. 163; KSA, S. 140.

61 *Ibíd.*, p. 164; KSA, S. 141.

62 Kathlee Marie Higgins, en «The Whip Recalled», *art. cit.*, desarrolla una interpretación en la que el «látigo» sugiere la idea de una relación erótico-romántica entre hombre y mujer. Se trata ahí de una relación de poder no como dominación sino como juego.

63 AHZ, «Los discursos de Zarathustra», «De las mujeres viejas y jóvenes», p. 106 KSA, S. 85. Véanse también, «Los discursos de Zarathustra», «Del hijo y del matrimonio»; Tercera Parte, «De las tablas viejas y nuevas»

siera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!». <sup>64</sup>

Después del *Zarathustra* el tono de Nietzsche se modifica enérgicamente. Su discurso poético-musical cede paso a otro modo de expresión en general mucho más duro y crítico, a veces áspero. Los textos relativos a la mujer no son, tampoco, ninguna excepción. La mayor parte de ellos parecen estar escritos desde la rabia y el grito de rebelión. De ahí que en ellos abunde, en una primera lectura, figuras de mujeres fuertemente negadas, valoradas, desde diferentes perspectivas, como fuerzas reactivas, de resentimiento. Pero la propia estridencia del discurso nietzscheano nos hace pensar, como ya advertimos más arriba, que no es tan sencillo el acceso a la intención que se halla detrás o que habita entre las líneas. Desde nuestra óptica de análisis y de acuerdo con lo que ya hemos dejado dicho, Nietzsche aquí hace estallar las palabras con cargas explosivas como un medio de la crítica a la cultura y pensamiento dominantes en su época que son los que determinan una comprensión y organización de la vida, también de las relaciones entre los sexos, que son precisamente contra las que luchan sus figuras y símbolos más positivos y creativos. Nietzsche es un crítico de la cultura, por ello, lanza sus dardos contra lo que él llama «ideas modernas». Dentro de estas últimas, él incluye las propuestas para plantear de otro modo la dinámica de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Nietzsche problematiza el pensamiento tradicional sobre las mujeres y los hombres, sobre los individuos. Pero, tampoco le parecen adecuados los modos de pensar de su actualidad. Así, la reclamación de la emancipación de la mujer <sup>65</sup> en el sentido de una reivindicación de igualdad de derechos, <sup>66</sup> es desenmascarada como una tendencia nefasta hacia la nivelación, homogeneización de los seres humanos, lo que supone el agotamiento de la riqueza que conlleva la multiplicidad de las diferencias. Ni está de acuerdo con la igualdad hombre-mujer ni tampoco con la igualdad entre todos los representantes de cada género. Si Nietzsche incita a los hombres a la acción de la transfiguración de sí porque considera que viven en situación de empobrecimiento estéril, no puede dejar de rechazar que las mujeres consideren como un bien llegar a ser iguales a aquellos varones decadentes. La igualdad sólo tiene un nombre para él, uniformidad de modos de pensar, de modos de actuar, de modos de vivir; y sólo tiene una consecuencia, la marginación, represión y culpabilización de lo diferente. Nietzsche sustituye el principio de igualdad por el de diferencia.

Entonces, después de este breve recorrido por las mujeres *de* Nietzsche, nos

64 *Ibid.*, Tercera Parte, «Los siete sellos (O: La canción "Sí y Amén")», pp. 314-318; KSA, SS. 287-291.

65 Véanse sobre este tema, *MBM*, «Nuestras virtudes», §§ 232, 233, 239. Sin embargo en el § 235 se alaba un texto de una mujer ilustrada.

66 Véanse, *Ibid.*, § 238; *GM*, Tercer Tratado, «¿Qué significan los ideales ascéticos?», § 25; *EH*, «Por qué escribo tan buenos libros», § 5.



reafirmamos en nuestras tesis de partida: hay en Nietzsche pluralidad de figuras de mujer y diversidad de perspectivas de análisis. Su filosofía no es tampoco en relación con este tema, cerrada y dogmática. Motiva a la reflexión y puede inspirar algunas de las propuestas feministas de nuestros días. Bien es cierto que las defensas de la igualdad de hombres y mujeres no pueden encontrar en su pensamiento apoyo conceptual. De la misma manera ocurre con las teorías que apuestan por la diferencia sexual. El pensamiento más positivo de Nietzsche no habla de identidades o esencias, ni para las mujeres ni para los hombres. Sin embargo sí encontramos en él análisis hechos bajo una perspectiva que resalta en la configuración de los tipos la influencia de la época, el momento histórico, la cultura, la educación, la ideología, la filosofía y la moral dominantes. Esto puede servir de referente para un estudio sobre cómo estos factores influyen, construyen al sujeto, y sobre cómo estas construcciones pueden ser modificadas, alteradas, y en qué dirección convendría hacer esto. Pensamos que Nietzsche abre posibilidades fructíferas para determinados modos postmodernos de entender la cuestión del feminismo en una línea crítica deconstructiva –que señala problemas, también dentro de la misma teoría feminista, antes que prestarse a dar soluciones– similar a la que guía los trabajos de autoras como Judith Butler.

Zaragoza, abril de 2000.