

**Hinkelammert y Nietzsche**  
José Manuel Romero  
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

En este trabajo se pretende realizar una aproximación a un tema que al conocer a Franz Hinkelammert en el Departamento Ecuménico de Investigación (DEI) en San José de Costa Rica se me mostró como apasionante: el modo en que un pensador tan agudamente crítico y tan falto de piedad del pensamiento de Nietzsche llega a utilizar tan productivamente en su propio trabajo teórico ideas y herramientas intelectuales de éste desarrollándolas en una dirección genuinamente crítica. Existen numerosos casos de pensadores relevantes en el siglo XX para los cuales la confrontación con el pensamiento de Nietzsche fue central para la definición del camino de su pensar. Desde K. Jaspers, K. Löwith y M. Heidegger hasta el postestructuralismo francés y el pensamiento débil italiano, pasando por una cohorte tan diversa de teóricos como H. Lefebvre, G. Bataille, A. Camus, Th. W. Adorno y M. Horkheimer, ha sido Nietzsche uno de los contrincantes teóricos más importantes a partir del cual ha conseguido tomar forma el propio pensamiento.

En el caso de Hinkelammert existen una multiplicidad de contrincantes productivos, desde Locke hasta Popper, pero quisiera mostrar aquí la importancia que la discusión con Nietzsche tiene en su pensamiento, en tanto que en la misma tiene que poner en juego categorías y tesis fundamentales de su pensar. El primer apartado de mi trabajo versa sobre la crítica de Hinkelammert a Nietzsche, planteando la cuestión de si con la misma cae en el peligro de una reducción del pensamiento de éste. En el segundo apartado voy a apuntar algunos elementos del pensamiento de Hinkelammert que implican una apropiación productiva o bien una sugerente convergencia (en el marco de una fundamental discrepancia) con motivos nietzscheanos. Mi propuesta es que el modo complejo de afrontar la filosofía de Nietzsche por parte de Hinkelammert puede ser caracterizado como un pensar con Nietzsche contra Nietzsche, que adopta tesis o categorías de éste para oponerlas a sus enunciados más problemáticos sobre todo desde un punto de vista ético y político. Estamos ante un diálogo permanente y apasionante plasmado en múltiples lugares de la obra de Hinkelammert y que reaparece una y otra vez en sus exposiciones en el aula y en sus discusiones con los asistentes a su seminario. En estas páginas he pretendido realizar una primera aproximación a esta temática. Soy consciente de que el tema es lo suficientemente rico como para posibilitar investigaciones más amplias y profundas. Quizá sirvan estas páginas como punto de apoyo para posteriores pasos en esta dirección.

*1. La necesidad de una lectura textual y crítica de Nietzsche. El peligro del reduccionismo*

Al igual que en otros pensadores alemanes de su generación, como K. O. Apel o J. Habermas, resulta llamativa la dureza con la que Hinkelammert lleva a cabo su confrontación teórica con el pensamiento de Nietzsche<sup>1</sup>. A diferencia de los intérpretes franceses de Nietzsche (como G. Bataille, G. Deleuze, J. Derrida o M. Foucault) que efectuaron una lectura desnazificante del mismo (tal como hicieron también con el pensamiento de Heidegger), en la que la consideración de este pensador como teórico crítico incompatible con cualquier forma de autoritarismo quedaba fuera de

---

<sup>1</sup> El fondo de experiencia histórica compartida por estos críticos de Nietzsche es dejado entrever por la siguiente referencia autobiográfica de Hinkelammert: “Yo, personalmente, no puedo leer a Nietzsche sin recordar el nazismo. Tenía 14 años cuando cayó este régimen. Era suficiente para recordar las frases con las cuales nos trataron como niños. Me suben del inconsciente cuando leo estos textos. Me revientan desde adentro. Por todos lados andaban las citas de Nietzsche sin que haya aparecido explícitamente la fuente. Solamente con la lectura de Nietzsche me di cuenta.” F. Hinkelammert, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ambientico Ediciones, San José, 2003, p. 111.

duda<sup>2</sup>, Hinkelammert ha hecho hincapié en aquellos aspectos del pensamiento nietzscheano más problemáticos desde un punto de vista ético y político. Si los autores franceses preferían una lectura muchas veces metafórica o cuasi-literaria que actualizara las virtualidades liberadoras (respecto de la metafísica occidental, el carácter coactivo de la moral cristiano-burguesa, etc.) que la obra de Nietzsche contiene, invalidando sin nombrarla la lectura que determinados autores nazis hicieron de este pensador como precursor del nazismo y consiguiendo en muchas ocasiones una actualización auténticamente productiva y crítica de algunos planteamientos nietzscheanos<sup>3</sup>, Hinkelammert opta en cambio por la lectura *literal*.

Y esto constituye sin lugar a dudas un mérito de su modo de aproximación a Nietzsche, pues le permite poner en evidencia contenidos que para ciertas interpretaciones actuales de este autor, que toman como precedente la estrategia de lectura de los intérpretes franceses pero renunciando a su pretensión de actualizar la fuerza crítica de determinadas ideas del pensador alemán, simplemente resultan invisibles (sin que se pueda renunciar a la idea de una mala fe en tales interpretaciones: no ven lo que no quieren ver, lo que resulta molesto para una lectura epigonal que pretende inmunizar al pensamiento del maestro respecto de toda posible crítica). Nietzsche ha sido apropiado por numerosas posiciones filosóficas en el siglo XX y acondicionado y endulzado en cada caso de una manera diferente para efectuar tal apropiación. Por ello la posibilidad de la existencia de una dimensión problemática en su producción intelectual (la ética y la política) que el nacionalsocialismo habría podido utilizar, provoca entre los diversos amigos de Nietzsche un consenso cerrado en el rechazo incondicional. La lectura nacionalsocialista de Nietzsche *tiene que ser* una malinterpretación pues en el caso contrario resultaría difícil justificar los esfuerzos invertidos por parte sobre todo de posiciones postmodernas para realizar lecturas estetizantes, lúdicas e incluso liberadoras de este autor. Puesto que los nazis manipularon el texto de Nietzsche (y en el caso de su hermana, tal manipulación fue literal), serían estas apropiaciones postmodernas las que conseguirían cumplir con el espíritu y la intención más propias de aquél: de este modo se consigue exorcizar el fantasma de la imagen de Nietzsche como predecesor del nacionalsocialismo y ostentar sin mala conciencia la etiqueta intelectual de pensador nietzscheano.

Ante esta degradación del modo de leer los textos filosóficos, donde lo importante es una actualización presuntamente productiva que sistemáticamente desproblematiza el texto promoviendo una aproximación acrítica al mismo, la lectura textual de Hinkelammert constituye un revulsivo necesario. Leer a Nietzsche tal como se lee a Kant o a Aristóteles (algo ya exigido por Heidegger), es decir, con voluntad de comprensión crítica de lo que los autores escriben, se convierte en nuestra época, en la que parece que todo vale en la interpretación de los textos en general, en un compromiso de tipo moral.

La interpretación de Hinkelammert sostiene, en síntesis, que el núcleo del pensamiento de Nietzsche consiste en una insurrección contra la categoría de igualdad y de justicia universalista<sup>4</sup>. Su

---

<sup>2</sup> Muy influyentes en la recepción del pensamiento de Nietzsche no sólo en Francia sino también en el marco cultural hispano fueron las lecturas de G. Bataille (ver sobre todo sus obras *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972 y *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996) y de G. Deleuze (sobre todo su importante obra *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1993<sup>3</sup>).

<sup>3</sup> Fue probablemente M. Foucault el que actualizó de manera más productiva en términos críticos determinadas ideas de Nietzsche, sobre todo su concepción de la genealogía como instrumento de desfundamentación de las evidencias que sustentan nuestro presente en su forma dada. Ver M. Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, p. 7-29.

<sup>4</sup> Es la tesis fundamental del manuscrito inédito de Hinkelammert titulado "Nietzsche: Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen", que forma parte de su lección magistral para el Departamento Ecuménico de Investigación (DEI) de San José (Costa Rica) titulada "Luzifer und das Tier. Die okzidentale Legitimation von Herrschaftssystemen" y que he podido trabajar gracias a su amabilidad. Ver además F. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto*

crítica de la moral judeocristiana tiene este sentido: el ataque contra la forma histórica en la que ha emergido en Occidente la aspiración a la igualdad y la justicia y que ha impregnado a los movimientos de emancipación social hasta nuestros días. La dimensión antisemita de Nietzsche residiría para Hinkelammert en que ubica al judaísmo como responsable del inicio de la subversión de la moral de esclavos contra la ética aristocrática antigua (o moral de señores), la cual abrió el camino a los movimientos de emancipación universalistas posteriores. El sentido profundo de la polémica de Nietzsche contra el cristianismo tendría efectivamente naturaleza política.

Nietzsche es junto a Feuerbach, Marx y Freud, el crítico más contundente del cristianismo. Su crítica es aún más extrema que la de estos autores, pues a diferencia de ellos no le reconoce al cristianismo ningún momento de verdad, ningún contenido que, aun de manera sublimada o distorsionada, apunte hacia una emancipación o redención considerable como deseable. La verdad profunda del cristianismo, piensa Nietzsche, no es el culto a la propia esencia del hombre proyectada en un ser objetivo hipostasiado, no es el grito anhelante de una vida diferente por parte de la criatura sometida a unas condiciones materiales y espirituales miserables y desesperantes, ni el anhelo de seguridad y de sentido, proporcionable sólo por una imagen sublimada del padre, de unos sujetos aún no capaces de esa autonomía que caracteriza a la existencia del adulto. Tal verdad en cambio consiste crudamente en la negación de la vida, en la condena de lo sensible, en el desprecio de la corporalidad, en el resentimiento contra todo lo elevado, en la envidia respecto de los felices desde la impotencia para acceder a una felicidad comparable.

Nietzsche puede negarle al cristianismo todo contenido de verdad porque comparte con Feuerbach y Marx la constatación de que este contenido es ético-moral: la protesta de la criatura contra unas condiciones de vida intolerables (y contra una organización social que hace de la vida de la inmensa mayoría un valle de lágrimas), la aspiración a una gratificación universalista de las necesidades sensuales y físicas y a una comunidad basada en el reconocimiento y la solidaridad mutuos. Este contenido profundo del cristianismo es lo que determina el rechazo frontal, absoluto, por parte de Nietzsche. Su ataque a la idea de Dios no es, de igual manera, de carácter meramente epistemológico o filosófico, pues no tiene como objetivo la problematización de la idea de Dios como tal sino la noción de un Dios *moral*. En la idea de Dios Nietzsche combate la concepción de un universalismo moral que pretende conferir a todos los seres humanos el estatuto de iguales<sup>5</sup>.

El antiuniversalismo moral de Nietzsche se sostiene en bases biológicas, a saber, en una concepción del ser humano en términos radicalmente individualistas fundada en la idea de que en el hombre las diferencias biológicas individuales son de tal calibre que pierde sentido hablar de una especie común. El individualismo de Nietzsche queda en todo caso limitado por su tesis acerca de la existencia de diversos *tipos* de seres humanos, fundamentalmente un tipo sano o superior y un tipo degenerado o inferior. Esta distinción se efectúa en principio en el plano espiritual, pero en Nietzsche este plano no es aislable de las dimensiones biológica y social: su tesis de fondo es que las razas coinciden con los estamentos o clases sociales<sup>6</sup>. Y tal tesis se acompaña de una toma de posición ético-política: el sentido de la existencia de los tipos inferiores reside en ser medios e instrumentos de la elevación del tipo superior<sup>7</sup>. Mientras cumpla con tal papel de instrumento al

---

*reprimido*, EUNA, San José, 2003, p. 280 y H. Mora Jiménez, “Entrevista con Franz Hinkelammert”, en *Economía y Sociedad*, n° 24, Universidad Nacional de Costa Rica, San José, Enero-abril 2004, p. 23-4.

<sup>5</sup> F. Hinkelammert, “Nietzsche: Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen”, p. 85 y ss.

<sup>6</sup> Ver F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, §208, p. 149; KSA 5, p. 138 y *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972, Tratado III, §17, p. 152; KSA 5, p. 378.

<sup>7</sup> Pues para Nietzsche está claro lo siguiente: “Toda elevación del tipo ‘hombre’ ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática –y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud.” F. Nietzsche,

servicio del tipo superior su existencia está justificada. Cuando no cumpla con tal papel, como es el caso de los vagabundos o los lisiados, su existencia se torna superflua: se convierten en desechables: “Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.”<sup>8</sup>

Nietzsche no piensa acerca del ser humano en términos de promoción del bien común. Su mirada apunta en cambio a la necesidad de una superación del ser humano en su forma dada (que le provoca compasión y desprecio) hacia la generación de una forma de humanidad nueva. Apuesta por la promoción consciente de un salto evolutivo hacia un tipo de individuo liberado de la compasión, abiertamente inmoral y sin mala conciencia: el superhombre. Respecto a la generación del superhombre, todos los seres humanos son meros medios: “también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un ‘progreso’ *se mide*, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre –eso *sería* un progreso...”<sup>9</sup>

Estas ideas confieren desde la perspectiva de Hinkelammert al planteamiento de Nietzsche un lugar muy específico en el universo político europeo de finales del siglo XIX: en el espacio de la reacción de la derecha radical contra el universalismo moral, que tomó habitualmente formas antisemitas y que culminó en el fascismo y el nacionalsocialismo de la primera mitad del siglo XX. Nietzsche debe ser entendido, por tanto, como precursor del nacionalsocialismo<sup>10</sup>. Por mi parte, no

---

*Más allá del bien y del mal*, ed. cit., § 257, p. 219; KSA 5, p. 205. Esta afirmación aparece de forma más directa en F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, M.E. Editores, Madrid, 1994, § 377, p. 262-3; KSA 3, p. 629.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1974, §2, p. 28; KSA 6, p. 170. La cuestión de cómo leer estas “palabras sangrantes” de Nietzsche (ver O. Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 132 y ss.) sigue siendo una cuestión problemática abierta. Se ha llegado a afirmar que la “Gran Política” pensada por Nietzsche posee, por su aspiración a la consolidación de una casta superior, un carácter fuertemente ambiguo, pues conjuga el anhelo de renovación cultural con la promulgación de la necesidad para la casta superior de “exterminar a los débiles”. El “problema del exterminio del débil” en la filosofía de Nietzsche imposibilitaría la tematización de cualquier tipo de ética en su pensamiento; ver L. Sagols, “La Gran Política y el don a la Humanidad”, en *Estudios Nietzsche*, nº 1, Málaga, 2001, p. 103-118. En un brillante ensayo sobre el pensamiento político de Nietzsche, Esteban Enguita sostiene que no considera aceptable una interpretación literal de las afirmaciones de Nietzsche acerca de “la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario”, pues una política de exterminio en masa haría inviable el tipo de sociedad jerárquica aspirada por él ya que “los señores necesitan a los esclavos, a una amplia base de esclavos”; ver J. E. Esteban Enguita, “La máscara política de Dioniso”, Introducción a F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos sobre política*, Trotta, Madrid, 2004, p. 9-48. Este argumento olvida que Nietzsche parece referirse a aquellos que por su carácter degenerado no sirven siquiera como instrumentos de los fuertes y por lo tanto son meros parásitos. A la luz de lo ocurrido en los campos de exterminio nazis uno no puede sino estremecerse al leer un texto como éste: “Crear una responsabilidad nueva, la del médico, para todos aquellos casos en que el interés supremo de la vida, de la vida *ascendente*, exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida *degenerante* –por ejemplo, en lo que se refiere al derecho a la procreación, al derecho a nacer, al derecho a vivir...” F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973, “IncurSIONES de un intempestivo”, §36, p. 109; KSA 6, p. 134. Aunque inmediatamente a continuación del texto citado Nietzsche defiende el valor de morir con orgullo cuando por razones de enfermedad no se pueda vivir dignamente (y reivindica así el derecho del enfermo terminal a elegir la eutanasia), la connotación fundamental de las palabras citadas arriba remite a la *eugenesia*, cuyas plasmaciones en el siglo XX han sido a todas luces vejatorias de los derechos humanos básicos o simplemente criminales. Nietzsche valoró muy positivamente la obra de Sir Francis Galton, legitimador teórico de la eugenesia en la segunda mitad del siglo XIX; ver C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, Alianza, Madrid, 1985, p. 218-9.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ed. cit., Tratado II, §12, p. 89; KSA 5, p. 315.

<sup>10</sup> Ver F. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, 1998, p. 212, 249-253 y, del mismo autor, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de

creo que se pueda sostener que Nietzsche influyera efectivamente en la emergencia del nazismo. Me parece evidente que las precondiciones históricas, políticas, culturales y religiosas del nacionalsocialismo en Alemania eran tan amplias y profundas que, aunque Nietzsche no hubiera escrito ni una sola palabra, el nacionalsocialismo habría existido tal como lo conocemos. Nietzsche sólo puede ser concebido como precursor en un sentido muy figurado: en su pensamiento se *expresan* tendencias políticas, culturales e históricas en general de su época que posteriormente cristalizaron en el movimiento político nacionalsocialista. Nietzsche como expresión de un giro histórico, como sismógrafo en el que detectar los profundos movimientos tectónicos que cabe reconstruir posteriormente como la precondición del terremoto nazi.

Considero que esta lectura del pensamiento de Nietzsche encuentra su fundamento en los textos mismos del autor, ahora bien me pregunto si una interpretación mínimamente justa con su pensamiento puede reducirse a esto. Si fuera así, entonces, como hizo G. Lukács<sup>11</sup>, daríamos la razón a los intérpretes nazis de Nietzsche, les concederíamos que su lectura fue correcta: cederíamos a Nietzsche al enemigo político como parte del grupo de pensadores infames integrantes del universo cultural que dio lugar al nacionalsocialismo. Esta indeseable coincidencia con los intérpretes nazis de Nietzsche es injusta con la persona y el pensamiento de este autor. Pues el Nietzsche maduro, a pesar de los elementos antisemitas rastreables en su reconstrucción histórica de la sublevación de los esclavos en la moral, se consideró a sí mismo como enemigo del antisemitismo alemán y europeo de su época y actuó como tal<sup>12</sup>. Por otro lado, el horizonte geográfico a partir del cual pensó las condiciones para el desarrollo cultural fue el marco europeo, superando así los estrechos límites nacionales y valorando como necesarios no sólo los aportes culturales de cada marco lingüístico (sobre todo los procedentes de Rusia), sino también el aporte de la cultura judía europea. Sin la hibridación cultural producida a partir de esta multiplicidad de aportaciones, la tendencia a una pureza racial y cultural nacional conduce irreversiblemente a la esterilidad cultural. En el plano político y cultural el Nietzsche maduro es abiertamente antinacionalista. El nacionalismo le parece una forma de provincianismo estrecho de miras y satisfecho de su pequeñez<sup>13</sup>.

Desprecio por el antisemitismo y desprecio por el nacionalismo: estas no son precisamente condiciones apropiadas para comulgar con el nacionalsocialismo ni para ser apropiado por él. En el plano moral y social Nietzsche se posiciona con la reacción derechista europea de finales del siglo XIX. Esto por sí solo no posibilita sin embargo incluirlo entre las filas de los nacionalsocialistas *avant la lettre*. En Nietzsche se expresan efectivamente tendencias históricas reaccionarias. Pero *no*

---

Brouwer, Bilbao, 2002, p. 291; *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José, 2003, p. 150-2 y *El sujeto y la ley*, ed. cit., p. 287-8.

<sup>11</sup> Ver G. Lukács, “Nietzsche, fundador del irracionalismo del periodo imperialista”, en *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, México, 1968<sup>2</sup>, p. 249-323.

<sup>12</sup> Afirma Nietzsche que lo que los judíos “quieren y desean, incluso con cierta insistencia, es ser absorbidos y succionados en Europa, por Europa, anhelan estar fijos por fin en algún sitio, ser permitidos y respetados, y dar una meta a la vida nómada, al ‘judío eterno’; y se debería tener muy en cuenta y complacer esa tendencia y ese impulso [...]: para lo cual tal vez fuera útil y oportuno desterrar a todos los voceadores antisemitas del país.” F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §251, p. 207; KSA 5, p. 194.

<sup>13</sup> “Es preciso resignarse al hecho de que sobre el espíritu de un pueblo que padece, que *quiere* padecer de la fiebre nerviosa nacional y de la ambición política –pasen múltiples nubes y perturbaciones o, dicho brevemente, pequeños ataques de estupidez: por ejemplo, entre los alemanes de hoy, unas veces la estupidez antifrancesa, otras la antijudía, otras la antipolaca, otras la cristiano-romántica, otras la wagneriana, otras la teutónica, otras la prusiana”; F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §251, p. 205; KSA 5, p. 192. Respecto a la enfermedad del nacionalismo sostiene: “Gracias al morboso extrañamiento que la insania de las nacionalidades ha introducido y continúa introduciendo entre los pueblos de Europa, gracias asimismo a los políticos de mirada corta y mano rápida que hoy están arriba con la ayuda de esa insania [...] –gracias a todo eso y a otras muchas cosas, totalmente inexpresables hoy, ahora son pasados por alto o reinterpretados de manera arbitraria y mendaz los indicios más inequívocos en los cuales se expresa que *Europa quiere llegar a ser una*.” F. Nietzsche, *op. cit.*, §256, p. 214.; KSA 5, p. 201.

*solo ellas*. El pensamiento de Nietzsche es *más* que su crítica a la categoría de universalismo moral y las consecuencias, para nosotros sangrantes, que deriva de la misma, y reducir su filosofía a esto es, desde mi punto de vista, un reduccionismo.

Da la impresión que Hinkelammert, como Lukács (y posiblemente Apel), efectúa una interpretación *metonímica* de Nietzsche que toma una parte de su pensamiento por el todo y realiza una negación abstracta (en sentido hegeliano) de esta imagen del pensamiento nietzscheano, condenándolo al peor infierno al que puede enviarse a un pensador: al pabellón de los precursores del nazismo. Esta negación total del pensamiento de Nietzsche lo condena en cambio a la improductividad. De la misma manera que Nietzsche negó la existencia de cualquier contenido de verdad en el cristianismo, optando por el rechazo incondicional, Hinkelammert considera que el pensamiento de Nietzsche carece de toda dimensión productiva para los lectores actuales. Su lectura, efectivamente, *reduce* la obra de Nietzsche a un acto político de ataque al universalismo moral y la igualdad. Sin embargo, este modo de lectura descuida el hecho de que los pensadores importantes, al igual que las ideologías y las religiones, poseen un contenido de verdad o una dimensión progresiva que la interpretación crítica debe desentrañar. En mi opinión, Nietzsche debe ser considerado como uno de tales pensadores importantes. Nietzsche se merece, como todo pensador, una crítica, pero en la forma de una negación determinada que, mostrando los elementos negativos, ideológicos, de su pensamiento, esté en condiciones de actualizar el carácter progresivo de determinados planteamientos e ideas de él mismo. Este modo de crítica es referido por Hegel en la siguiente definición de la refutación (*Widerlegung*): “Cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción *negativa*, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto *positivo*.”<sup>14</sup> La actualización productiva del pensamiento de Nietzsche exige por tanto un enfrentamiento con él mismo y tiene la forma plástica de un *pensar con Nietzsche contra Nietzsche*.

Un pensar de este tipo estaría en condiciones de reconocer el carácter progresivo de la reivindicación y defensa por parte de Nietzsche de lo inmanente y lo sensible, de la corporalidad y la sexualidad, a pesar de que tal reivindicación no tenga en su planteamiento un alcance universalista. Pero incluso en su carácter restringido tal afirmación de lo sensible apunta a un modelo de vida buena que converge con un importante contenido del cristianismo del Dios de la vida tal como es concebido por Pablo Richard y Hinkelammert<sup>15</sup>, en el que el significado de tal modelo es transfigurado respecto a su sentido en Nietzsche al ser ampliada su vinculabilidad en términos universalistas. Reconocer ese aspecto progresivo en el pensamiento de Nietzsche supone enriquecer su significado filosófico e histórico, pues posibilita percibir sus vínculos filosóficos con Feuerbach y la razón de que fuera apropiable su pensamiento por movimientos emancipadores como el anarquismo de comienzos del siglo XX y las contraculturas de la segunda mitad de ese siglo. Nietzsche no es un pensador de la emancipación colectiva, pero existen elementos de su pensar que trascienden los parámetros biologistas e insolidarios de su reflexión ético-política en una dirección progresista actualizable en términos liberadores: claro está, en un marco filosófico que ya no es

---

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 18-9.

<sup>15</sup> Para Hinkelammert, el cristianismo primitivo “es corporal y afirma la vida como vida corporal”, F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, ed. cit., p. 71. Sobre el significado crítico de la noción de “Dios de la vida” para la Teología de la Liberación respecto de “la idolatría del dinero, del capital, del mercado y del poder, los cuales como sujetos divinos dominan a la humanidad”, ver P. Richard, *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación en el contexto actual de la globalización*, DEI, San José, 2004, p. 16.

nietzscheano en tanto que ha rechazado el elitismo, el biologismo y el individualismo insolidario que definen el perímetro de su pensar.

¿Es este modo de pensar con Nietzsche contra Nietzsche infiel a su pensamiento? Todo lo contrario. Le hace justicia al criticarle con razones aquellas ideas que impiden desarrollar su semilla liberadora. No así la lectura que rechaza en términos globales una imagen reductiva y por ello falsa de su pensamiento.

## 2. *Motivos de impronta nietzscheana en el pensamiento de Hinkelammert*

En todo caso, Hinkelammert mismo practica en determinadas ocasiones un modo de confrontación con Nietzsche análogo al aquí defendido. Se trata de una confrontación implícita: una mirada atenta puede detectar la refuncionalización (*Umfunktionierung*) de tesis o herramientas teóricas de Nietzsche que pretende ponerlas en juego productivamente en un marco de pensamiento crítico orientado a la emancipación, distanciado por tanto en términos fundamentales de los parámetros generales del pensamiento nietzscheano. Estas refuncionalizaciones implican implícitamente un modo de pensar con Nietzsche contra Nietzsche del tipo que se ha esbozado arriba. Una vez que Hinkelammert ha efectuado un ajuste de cuentas con la totalidad del pensamiento de Nietzsche se siente en condiciones legítimas para apropiarse de ideas e instrumentos conceptuales en los que puede reconocerse la impronta nietzscheana.

### 2.1. La vida frente al capital o la necesaria transvaloración de los valores dominantes

Así, puede sostenerse que Hinkelammert considera necesario postular una *transvaloración de los valores* en unos términos aparentemente análogos a los de Nietzsche. Hinkelammert está de acuerdo con la invocación de éste de una redefinición de la jerarquía vigente de los valores que aparte de la posición dominante a los valores negadores de la vida para colocar en su lugar los valores afirmadores y promovedores de la misma. Tal formulación, ciertamente formal, del sentido de la transvaloración de los valores en Nietzsche puede ser compartida por Hinkelammert porque lo que le separa de aquél es la concepción del *contenido* de la categoría de “vida”. Para el último Nietzsche el concepto de vida es un sinónimo de la voluntad de poder, lo cual posee en su planteamiento una significación ético-política muy precisa. “Abstenerse mutuamente de la ofensa, de la violencia, de la explotación: equiparar la propia voluntad a la del otro: [...] tan pronto como se quiera extender ese principio e incluso considerarlo, en lo posible, como *principio fundamental de la sociedad*, tal principio se mostraría en seguida como lo que es: como voluntad de *negación* de la vida, como principio de disolución y decadencia. Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad sentimental: la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que le es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación.”<sup>16</sup> La afirmación de que la vida es voluntad de poder no es en Nietzsche una tesis meramente teórica o metafísica, sino una tesis polémica en un sentido político dirigida contra los intentos de transformar la sociedad en una dirección justa. Su contenido fundamental es políticamente reaccionario. En el siguiente texto Nietzsche parece lanzar su concepción de la voluntad de poder contra el mismo planteamiento de Marx: “[...] la vida *es* cabalmente voluntad de poder. En ningún otro punto, sin embargo, se resiste más que aquí a ser enseñada la conciencia común de los europeos: hoy se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales ‘el carácter explotador’ desaparecerá: -a mis oídos esto suena como si alguien prometiese inventar una vida que se

---

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §259, p. 221-2; KSA 5, p. 207.

abstuviese de todas sus funciones orgánicas. La ‘explotación’ no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. –Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, -como realidad es el *hecho primordial* de toda historia”<sup>17</sup>.

También en Hinkelammert la categoría de vida posee una dimensión ético-política palpable, pero con un significado antagónico al de Nietzsche. Vida remite en Hinkelammert a lo que nunca podría referir en Nietzsche: a la vida como bien común, definida por las necesidades sensibles compartidas por la colectividad fundamentales para la supervivencia de los individuos y del colectivo mismo. La reproducción de la vida, la satisfacción de las necesidades sensibles fundamentales compartidas por todos va a poseer en Hinkelammert un valor tal que va a constituirse en el criterio de bondad, verdad y racionalidad misma<sup>18</sup>. Esta concepción del significado de la vida en Hinkelammert le permite definir la dirección de la necesaria transvaloración de los valores de un modo que ostenta la profunda distancia que lo separa de Nietzsche: frente al valor supremo conferido en el capitalismo a la propiedad, la tarea es instaurar en el lugar normativo que le corresponde en el plano social al valor de la vida, entendida como bien común que trasciende los límites de la especie humana. Así, frente a la “dictadura global del capital” se pretende oponer como normativos “los criterios de la vida concreta y del bien común para un nuevo régimen de propiedad.”<sup>19</sup>

## 2.2. La discontinuidad en la historia del cristianismo o las virtudes de la genealogía

Por otro lado, Hinkelammert lleva a cabo una refuncionalización, a todas luces productiva y al mismo tiempo significativamente fiel, de la genealogía nietzscheana. En Nietzsche la genealogía es un modo de análisis e interpretación de la historia acontecida que se opone a las formas de historia realizadas desde perspectivas que comulgan con los poderes dominantes en el presente. Tales formas de conocimiento histórico ubicadas en la perspectiva de los grupos dominantes generan una visión continuista de la historia como algo orientado con sentido al presente actual como su fruto maduro. El pasado deviene precursor del presente, el cual se entiende a sí mismo como heredero sin pérdida de su riqueza. Se trata de formas de historia legitimista, de historia desde la perspectiva de los vencedores, para las que en consecuencia no hay azar o casualidad sino un entramado continuista de causas, voluntades y efectos y un mecanismo de transmisión cultural del significado sin pérdidas que une con un vínculo idealizado de sentido el pasado precursor y el presente en el que alcanza plena realización<sup>20</sup>. La genealogía nietzscheana problematiza esta forma de historia continuista y

---

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, §259, p. 222; KSA 5, p. 208.

<sup>18</sup> Ver F. Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, ed. cit., p. 40-50; F. Hinkelammert y H. Mora, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, DEI, San José, 2001, p. 114 y ss.; F. Hinkelammert y H. Mora, “Por una economía orientada a la vida”, en *Economía y Sociedad*, n° 22-3, Universidad Nacional de Costa Rica, 2003, p. 5-29 y E. Dussel, “La ‘vida humana’ como ‘criterio de verdad’” en J. Duque y G. Gutiérrez (eds.), *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, DEI, San José, 2001, p. 241-8. Agradezco a Gabriel Liceaga esta última referencia.

<sup>19</sup> U. Duchrow y F. Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, DEI, San José, 2003, p. 17-8.

<sup>20</sup> La crítica posterior de Benjamin al historicismo en tanto que historia realizada desde la perspectiva de los vencedores posee interesantes analogías con la de Nietzsche. Benjamin se plantea “la cuestión de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es innegable que reza así: con el vencedor. Los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido una vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los dominadores de cada momento. Con lo cual decimos lo suficiente al materialista histórico. Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy



legitimista: “todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una ‘cosa’, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tiene siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El ‘desarrollo’ de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, -sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos”<sup>21</sup>.

La genealogía es un análisis de la historia acontecida atenta a las discontinuidades del proceso histórico generadas por la existencia en el plano social de conflictos más o menos soterrados o violentos entre los grupos sociales antagónicos, lo cual la hace capaz de explicitar las rupturas y pérdidas en la transmisión histórica de sentido que para la perspectiva continuista resultan invisibilizadas. En Nietzsche la genealogía se concentra en la historia de los valores morales dominantes (aunque Nietzsche realiza también impactantes genealogías del conocimiento, la metafísica, la lógica, etc.), poniendo de manifiesto cómo la idea de una continuidad en la transmisión histórica de los valores es un mito construido por los grupos y clases dominantes en el presente. Nietzsche saca a la luz en cambio las *inversiones* sufridas por el significado de determinados valores y prácticas morales a partir de la apropiación y redefinición de los mismos por los grupos sociales en su enfrentamiento con los demás. Un grupo puede por ejemplo apropiarse de un valor del grupo antagónico e invertir su sentido para convertirlo en arma arrojada contra él. O bien puede adoptar una práctica moral del pasado (incluso de otra cultura o religión) para convertirla en instrumento de afirmación de la propia posición, llevando a cabo asimismo una transformación del sentido de tal práctica.

Al atender a la dimensión del antagonismo y el conflicto entre estamentos y grupos sociales, Nietzsche puede comprobar que los valores morales no poseen consistencia ontológica alguna (no son valores objetivos, existentes en sí al modo de Ideas platónicas) sino que son instrumentos dúctiles al servicio de la autoafirmación o el ataque de los diversos grupos enfrentados en el marco social. La genealogía implica una determinada forma de historicismo radical de los valores en el que la cuestión de su consistencia ontológica y su validez en sí queda redefinida en términos del conflicto histórico social real, perdiendo todo sentido la pregunta esencialista acerca de qué es el bien (en sí)<sup>22</sup>.

Este modo de análisis es aplicado productivamente por Hinkelammert en su ensayo sobre la historia de la idea de diablo desde el cristianismo primitivo hasta nuestros días<sup>23</sup>, logrando exponer las profundas inversiones en el contenido y el significado de tal idea a partir de la referencia a las luchas de poder existentes en el ámbito social. Cada bando en confrontación redefine el significado de tal noción para referir con ella lo que el bando contrario postula como lo bueno y valioso. La historia de los términos Lucifer, Satán y Diablo no puede entenderse en su complejidad sin atender a

---

yacen en tierra. Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura.” W. Benjamin, “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1987, p. 181. Sobre esta convergencia ver M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d’incendie. Une lecture des thèses ‘Sur le concept d’histoire’*, Puf, Paris, 2001, p. 57-8, 81, 92.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ed. cit., Tratado II, §12, p. 88-9; KSA 5, p. 314.

<sup>22</sup> Sobre la genealogía de Nietzsche como modo de historia crítica ver mis trabajos *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Comares, Granada, 2001, p. 271-306 y “Los frágiles cimientos del presente. La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia”, en *Estudios Nietzsche*, nº 3, Málaga, 2003, p. 141-161.

<sup>23</sup> Ver F. Hinkelammert, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, ed. cit., p. 127-186.

tal dimensión del conflicto social, sobre todo al modo en que los grupos dominantes han conseguido imprimir a tales términos un significado acorde con sus intereses de dominación. Y aquí, como en Nietzsche, la mirada historicista acerca de la categoría de Satán (y de Dios mismo) se desentiende expresamente de “la pregunta metafísica de la existencia de Dios o del diablo”<sup>24</sup>. La cuestión substancial pierde relevancia respecto a la necesidad de comprender el papel social y político que han jugado y juegan aún tales ideas.

La mirada genealógica posibilita a Hinkelammert diagnosticar en el seno de la historia del cristianismo un punto de inflexión histórica que supone una inversión radical del significado del cristianismo originario vinculado al mensaje de Jesús: se trata de la transformación por parte del emperador Constantino de la religión cristiana en religión oficial del Imperio Romano. Es tal la transformación que el cristianismo sufre en tal proceso que Hinkelammert, siguiendo a Pablo Richard, prefiere hablar de un tránsito del cristianismo originario a una forma degradada del mismo, convertida en ideología legitimatoria del Imperio: la cristiandad<sup>25</sup>. La cristiandad supone la inversión del sentido más propio del cristianismo originario: de una religión de la liberación del sujeto viviente necesitado respecto de la idolatría de la ley sostenedora del régimen de poder existente, se ha pasado a una religión legitimadora de la ley sobre la que se apoya el marco político imperial al fundamentarla en la Ley eterna de Dios.

### 2.3. El sujeto viviente o la afirmación de la corporalidad

Esto supone una inversión profunda de la concepción del sujeto. Si en el mensaje de Jesús la crítica a la idolatría de la ley se realizaba a partir del sujeto viviente necesitado (el sujeto singular, corpóreo y sensible), la cristiandad deberá, para poder reidolatrar a la ley, abandonar tal perspectiva normativa para adoptar como válido un concepto de sujeto abstracto. Si la utopía de la cristiandad, ejemplificada en la obra de Agustín de Hipona, es la utopía de la ley (y del cumplimiento incondicional de la ley)<sup>26</sup>, esto conduce necesariamente a declarar como problemáticas las necesidades sensibles y corporales, que para la perspectiva abstracta de la ley son irrelevantes. La cristiandad se sostiene así en una devaluación moral de la corporalidad y de las necesidades sensibles, definiéndolas como fuente potencial de pecado, perversión y mal y como dimensión de la vida carente de valor propio. La reidolatración de la ley conduce consecuentemente a ese desprecio del cuerpo característico de la historia dominante del cristianismo posterior. La cristiandad deviene así religión del poder contra el sujeto viviente en todas las dimensiones de la vida, desde la más propiamente política hasta la dimensión ética y la vida afectiva e íntima.

En clara sintonía con el tipo de efectividad que Nietzsche pretendía para su trabajo genealógico, la genealogía de la cristiandad realizada por Hinkelammert, al demostrar la discontinuidad esencial entre el cristianismo dominante en el presente (la cristiandad) y el cristianismo originario, logra conmover la evidencia con que la cristiandad ha llegado a presentarse como *el* cristianismo y generar así la necesidad de una transvaloración de los valores dominantes en el cristianismo hegemónico en Occidente. El sujeto corporal y viviente debe sustituir a la ley como valor supremo, no para liquidarla sino para relativizarla según el criterio de las necesidades sensibles individuales y colectivas. Pero esta invocación a una transvaloración de los valores y a una nueva inversión en el seno del cristianismo no es realizada a partir de la llamada abstracta a una supuestamente necesaria decisión colectiva. Se sostiene en cambio en la posibilidad de otra forma de cristianismo encarnada en (y demostrada como factible por) los modos de experiencia del

---

<sup>24</sup> F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 130.

<sup>25</sup> F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, ed. cit., p. 150.

<sup>26</sup> F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 180.

cristianismo explicitables en la realidad particular latinoamericana, sobre todo en determinadas comunidades cristianas campesinas e indígenas. Es tal vivencia real, actual, de un cristianismo diferente lo que nos devuelve la posibilidad de una transformación profunda del cristianismo dominante hacia una superación de la cristiandad que devuelva la voz al sujeto corpóreo necesitado.

Nos encontramos aquí con una apropiación de la genealogía nietzscheana cuyo resultado permite una confrontación polémica con la crítica de Nietzsche al cristianismo. Pues sustenta la tesis de que el objeto de la crítica nietzscheana no es el cristianismo como tal sino la cristiandad. La devaluación y el desprecio del cuerpo no serían, como piensa Nietzsche, constitutivos del cristianismo, sino un producto tardío de su evolución, en concreto un resultado necesario de su transformación en cristiandad, donde el platonismo fue incorporado al cristianismo para reinstaurar la idolatría de la ley. La crítica de Nietzsche al cristianismo tiene sentido y es válida si se la entiende como crítica de la cristiandad. Si se la concibe como crítica al cristianismo como tal se muestra con ello una incompreensión del fenómeno histórico y de la realidad de la vivencia pasada y actual del cristianismo en determinados ámbitos culturales y geográficos. Significativamente, la defensa del sujeto viviente contra el sujeto abstracto de la cristiandad por parte de Hinkelammert encuentra en Nietzsche un inesperado y potente aliado (aunque quizá no enteramente bienvenido).

#### 2.4. La vida como criterio de verdad y el problema de la objetividad

Ya se ha referido cómo Hinkelammert adopta como criterio de racionalidad la reproducción de la vida. En el plano epistemológico esto se traduce en la tesis de que es la posibilidad y reproducción de la vida lo que constituye el criterio de verdad. Expuesta así, esta idea supone *prima facie* una convergencia patente con el pensamiento de Nietzsche: “Nuestro mundo empírico estaría condicionado, incluso en sus límites para el conocimiento, a partir de los instintos de autoconservación; tomaríamos por verdadero, bueno, valioso, lo que sirve a la conservación de la especie...”<sup>27</sup> Pero más allá de esta primera apariencia, la explicitación de las divergencias en la significación de la tesis puede ayudar a desarrollar una perspectiva crítica sobre ambos pensadores en el modo de un pensar críticamente a Nietzsche desde Hinkelammert y un pensar críticamente a Hinkelammert desde Nietzsche. No nos vamos a ocupar aquí del diferente contenido y significado de la categoría de vida en ambos pensadores, cuestión que ya hemos tratado arriba. Pasemos mejor a la dimensión más propiamente epistemológica y ontológica de sus divergencias. Hinkelammert se distancia de la concepción de la verdad de Nietzsche en tanto que éste define la verdad como aquel tipo de *error* sin el cual no puede sobrevivir una determinada especie de seres vivos<sup>28</sup>. Nietzsche recurre a la perspectiva aportada por la teoría biológico-evolutiva para explicar cómo nuestro sistema perceptivo y nuestro modo de experimentar la realidad se han configurado como tales por su funcionalidad respecto a la supervivencia de la especie. Lo sorprendente en su planteamiento es que este carácter funcional respecto a la supervivencia es para Nietzsche la prueba de su carácter erróneo. Incluye en este ámbito de los errores necesarios a las representaciones de *cosas*, de entes con identidad consistente, los cuales son imprescindibles para la configuración de una experiencia que posibilite el exitoso cumplimiento de las acciones orientadas a un fin. La tesis de Nietzsche es por tanto que la categoría de cosa y su representación en nuestra experiencia son errores, ficciones útiles que no corresponden a lo que lo real es<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> KSA 13, p. 281, 14[103].

<sup>28</sup> “La verdad es la especie de error sin la cual no podría vivir una determinada especie de seres vivos. El valor para la vida decide en última instancia.” KSA 11, p. 506, 34[253]. “¿Qué son, en último término, las verdades del hombre? –Sus errores irrefutables.” F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, ed. cit., §265, p. 167; KSA 3, p. 518.

<sup>29</sup> Ver F, Nietzsche, *La gaya ciencia*, ed. cit., §110 y §111, p. 128-131; KSA 3, p. 469-472.

Con razón piensa Hinkelammert que aquí hay metafísica encerrada, pues ¿cómo puede afirmar Nietzsche que lo que tomamos por verdades son sólo errores? Esto sólo es posible porque de algún modo el filósofo pretende tener acceso a lo que los seres humanos comunes no pueden acceder precisamente por su tomar errores como verdad. Nietzsche parece colocarse en la posición privilegiada capaz de vislumbrar o intuir que aquello con lo que las verdades asumidas por los seres humanos pretenden corresponder es de tal naturaleza que forzosamente no puede ser referido por verdad humana alguna. Nietzsche hace uso así de una tesis ontológica fuerte: lo real *es* de tal forma que imposibilita la vida humana, por lo que el proceso evolutivo ha tenido como única dirección posible el velamiento de la verdad terrible de lo real y el sumergimiento de la especie humana en el error, en los errores tomados por verdades<sup>30</sup>. La realidad es concebida implícitamente por Nietzsche como un flujo total, como un *continuum* donde no existe ente o cosa alguna, como un caos carente de forma y sentido que imposibilita el sostenimiento y reproducción de la vida.

La antítesis que Nietzsche establece entre verdad de lo real y la vida humana supone la introducción de un determinado contenido ontológico en cada una de ellas. La verdad de lo real es mortífera en tanto que lo real es concebido como caos sin sentido y en tanto que la vida humana se concibe como constitutivamente necesitada de sentido para su conservación. Puesto que a la especie humana es constitutiva la necesidad de sentido, sólo ha podido sobrevivir defendiéndose del carácter terrible de la verdad de lo real a través de la generación de errores y ficciones. Nietzsche piensa de manera extraña la lógica de la evolución biológica humana, que no ha conducido a la adaptación a la realidad sino a su ocultación. Aquí se le plantea a Nietzsche una cuestión que no es capaz de responder: ¿cómo puede un error ser útil en nuestro trato práctico con lo real? También cabe plantear a Nietzsche una alternativa: ¿no puede ser que nuestras representaciones e impresiones de la realidad sean tomadas (y hayan sido tomadas en la historia evolutiva de la especie) como verdaderas porque han resultado *exitosas*, es decir, porque han proporcionado información acerca de aspectos de la realidad relevantes desde un punto de vista práctico de cara a la posibilidad de la supervivencia? Nietzsche es incapaz de llegar hasta aquí (y, como veremos luego, tampoco Hinkelammert). La antítesis entre verdad de lo real y vida humana es arraigada en Nietzsche hasta tal punto en la esencia de lo real y del ser humano que tal posibilidad es para él simplemente implantable.

Hinkelammert se distancia convenientemente del exceso metafísico de Nietzsche y se mueve en la dirección de una rekantianización de su pragmatismo de la vida. Si al adoptar la perspectiva del evolucionismo biológico Nietzsche pretendió superar el transcendentalismo kantiano al identificar las condiciones de posibilidad del conocimiento con las condiciones de posibilidad de la vida (las cuales han sido generadas en el proceso evolutivo que ha dado lugar a la especie humana)<sup>31</sup>, Hinkelammert pretende un retorno por detrás de Darwin hacia Kant y Hume. Esto se traduce, por un lado, en una apropiación del pragmatismo de la vida en términos genuinamente transcendentales: la constitución de nuestra experiencia posee como horizonte transcendental (tiene como condición de posibilidad universal y necesaria) la reproducción de la vida. Tal transcendentalismo le impide plantear la posibilidad de que tal experiencia sea sólo un error o una ficción, pues para un ser humano no es posible en ningún sentido acceder al supuesto referente al que correspondería la experiencia humana en tanto que ello supondría abandonar los parámetros de la misma en los que necesariamente está. Pero al ser la reproducción de la vida lo constituyente de nuestra experiencia y de nuestras verdades, tampoco podemos afirmar que tematizan adecuadamente la realidad.

---

<sup>30</sup> Ver J.M. Romero, “Verdad, ficción y cosificación en F. Nietzsche”, en *Universitas Philosophica*, Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, 2000, n° 34-5, p. 229-255 y *El caos y las formas*, ed. cit., p. 159-176.

<sup>31</sup> Sobre esto ver la primera parte de J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la trasvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

Hinkelammert sostiene que puesto que lo que para nosotros es la realidad ha sido constituido a partir del criterio de la reproducción de la vida, es algo que desaparecerá como tal con la extinción de la especie humana<sup>32</sup>. Lo que quede tras nuestra extinción no va a ser la realidad tal como la experimentamos. ¿Qué queda pues? Fiel al Kant más agnóstico y al escéptico Hume, responderá Hinkelammert: *no lo sabemos*.

Con este planteamiento Hinkelammert se libra del salto mortal metafísico nietzscheano hacia la afirmación del contenido de la esencia de lo real, al cual sólo el filósofo podría tener acceso. Pero desde mi punto de vista cae en el peligro contrario, a saber, en una forma de subjetivismo que convierte en tabú teórico la tesis filosófica que afirma la existencia de la realidad como intrínsecamente estructurada independientemente de su conocimiento. Lo que quedará después de la extinción de la humanidad es para Hinkelammert un algo indefinido sin estructuración, en tanto que toda estructura proviene de la actividad cognoscitiva humana. Hasta aquí no puedo seguir a Hinkelammert. Permanece demasiado cercano a Kant y a Hume como para valorar adecuadamente los aportes de la teoría evolucionista del conocimiento, a saber, su demostración de cómo los órganos cognoscitivos naturales (los órganos de los sentidos, las estructuras nerviosas asociadas y el cerebro), no sólo humanos sino de los animales en general, se han constituido como tales por su efectividad a la hora de posibilitar la supervivencia de las especies, es decir, por su efectividad funcional en el marco de la interacción de los organismos con la realidad que los circunda. Considero este criterio de la efectividad práctica como válido. ¿Conduce este planteamiento a una forma de realismo ingenuo? No, pues no se sostiene que los sentidos *reflejen* la realidad sino que su carácter funcional respecto a la supervivencia significa que logran tematizar aspectos de la estructura de la realidad que son relevantes para la supervivencia del organismo de la especie que se trate. Cada especie tiene una experiencia cualitativa y cuantitativamente distinta, pero de *la misma* realidad. Está claro que nuestra experiencia no corresponde como un reflejo con la realidad. Nuestra experiencia de los colores, de las rugosidades al tacto, de la temperatura, de los sabores y sonidos, son subjetivas en el sentido de relativas a la especie. Pero en su carácter subjetivo tal experiencia logra aprehender determinados aspectos de la estructura de lo real relevantes en un sentido práctico para nuestra vida. Coincido con Nietzsche y Hinkelammert en que la conservación de la vida es para lo vivo el criterio de verdad. Pero considero que hay que tomarse en serio tal idea y concluir que el hecho de estar vivo es la prueba de la fuerza epistémica de la propia experiencia de lo real.

Si Hinkelammert rechaza con acierto la consideración nietzscheana de lo que tomamos por verdad como errores necesarios por su contaminación metafísica, Nietzsche apunta adecuadamente en una doble dirección que muestra las limitaciones del planteamiento de aquél: en primer lugar, hacia una consideración del alcance cognoscitivo de los órganos de los sentidos y las estructuras nerviosas a partir de su génesis en el marco del proceso biológico evolutivo que ha dado lugar a la especie humana (aunque el propio Nietzsche no supo sacar partido de esta orientación); en segundo lugar, hacia una concepción de lo real que, aunque de manera crítica y no adecuadamente justificada en términos filosóficos, converge con la tesis materialista que afirma la existencia de una realidad natural estructurada independientemente del sujeto de conocimiento. Esta tesis no supone una recaída en el realismo metafísico (pues no se dice nada acerca de qué y cómo es esa estructura de lo real) sino es en cambio el sustento filosófico de la actividad de las ciencias naturales frente a la descalificación, de efectos políticos conservadores, por parte de las formas de relativismo que retornan en la postmodernidad.

---

<sup>32</sup> F. Hinkelammert y H. Mora Jiménez, *Por una economía orientada a la vida (Borrador de discusión)*, Manuscrito, Universidad Nacional de Costa Rica, San José, 2004, p. 251 y ss.

Tanto Nietzsche como Hinkelammert son acérrimos enemigos de la concepción objetivista de la realidad social, pues implica para ambos una “naturalización de las apariencias”<sup>33</sup>. La idea de que los valores morales o el valor de cambio de las mercancías poseen una realidad objetiva independiente respecto de los sujetos, enfrentada a ellos como una segunda naturaleza, fue concebida tanto por Nietzsche como por Marx como una forma de fetichismo ideológico<sup>34</sup>. Hinkelammert comparte esta visión crítica respecto a la idea de una realidad social objetiva de consistencia análoga a la natural, pues sabotea la posibilidad de un sometimiento de las condiciones sociales materiales e institucionales de la sociedad al criterio de la reproducción de la vida. El problema de Nietzsche y Hinkelammert (pero no de Marx) es que es tal su voluntad crítica respecto de toda falsa objetivación que amplían el alcance de su crítica al ámbito de la experiencia de la objetividad de lo real en general. Es esta *hybris* de la crítica la que conduce a la concepción de la objetividad de cada uno a conclusiones problemáticas: en el caso de Nietzsche, a la consideración de la representación de *cosas* en la experiencia cotidiana (y de la experiencia humana en general) como error; en el caso de Hinkelammert, a la idea de que “la realidad objetiva no es algo dado independientemente de la vida del ser humano. Es la vida de éste, al lograr eludir la muerte, lo que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por ello, en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad (omnicidio), la realidad se disuelve de manera definitiva.”<sup>35</sup> Creo que hay que resistirse a esta extralimitación de la crítica y mantener el esfuerzo crítico contra las falsas objetivaciones concentrado en el plano social, donde efectivamente la concepción de la realidad como poseyendo una legalidad y estructura autónomas independientes del sujeto social (y teniendo por consiguiente un estatuto ontológico análogo al de la naturaleza) es, además de falsa, burdamente ideológica.

---

<sup>33</sup> F. Hinkelammert y H. Mora Jiménez, *Por una economía orientada a la vida (Borrador de discusión)*, ed. cit., p. 245 y ss.

<sup>34</sup> Nietzsche, con su categoría de fetichismo del lenguaje, analiza el proceso mediante el que se proyecta la categoría gramatical de sujeto de la proposición en nuestra experiencia de lo real, generando la mistificación de que existen en la realidad sujetos (idénticos, consistentes, libres, que actúan como causas...). “Penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. *Ese fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el ‘yo’, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo –así es como *crea* el concepto ‘cosa’...” Ver F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., “La ‘razón’ en filosofía”, §5, p. 48-9; KSA 5, p. 77. Esta proyección de la categoría de sujeto como algo real y subsistente es el núcleo, por un lado, de la ontología cosista que está en la base de la metafísica occidental y de nuestra experiencia del mundo y, por otro, de la concepción moral del ser humano como voluntad libre responsable de sus actos por los que debe rendir cuentas y en su caso ser castigado (de aquí su consideración del cristianismo como una metafísica del verdugo). Sobre el fetichismo de la mercancía, ver K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 1984<sup>4</sup>, p. 87-102.

<sup>35</sup> F. Hinkelammert y H. Mora Jiménez, *Por una economía orientada a la vida (Borrador de discusión)*, ed. cit., p. 252.