

La figura de la mujer en el pensamiento de Friedrich Nietzsche

María Dolores Lussich
Universidad de Buenos Aires

La historia de la interpretación de la temática de la mujer en la obra de Nietzsche ha recorrido varios momentos. Las polaridades en estos momentos revelan que el problema plantea, y ha planteado un gran desafío para la lectura. Quizás, esto es así porque la temática misma escapa a cualquier intento de totalización, de desvelamiento.

Un momento crucial dentro de esta historia ha sido la lectura de Walter Kaufman. Según este la misoginia presente en el texto nietzscheano no sería más que un desafortunado producto de la época. Desde el feminismo son muchas las voces que coinciden con el diagnóstico de misoginia y por lo tanto su estrategia se ha centrado en la denuncia.

Heidegger, por otra parte, simplemente saltea la cuestión como si la misma se volviera invisible bajo su lectura. Sería interesante trabajar sobre estas diversas estrategias en términos de una sintomatología, en los términos en que Nietzsche piensa la relación entre el síntoma, la salud y la enfermedad. Pero no es este el lugar donde nos ocuparemos de eso, si bien haremos breves referencias. Por cuestiones de extensión nos limitaremos a plantear algunas cuestiones sin desarrollarlas en profundidad. Para un examen de la lectura de Heidegger consultar *Espolones*¹ de Jaques Derrida.

Por último, es necesario mencionar las posibilidades interpretativas abiertas por el auge del interés por Nietzsche, en el pensamiento francés de los años '60. Las nuevas interpretaciones de Deleuze, Foucault, Derrida, Irigaray, Kofman y Cixous por nombrar algunos rompen con varios puntos de las interpretaciones anteriores, sobre todo con la interpretación que hizo de la figura del ultrahombre el nacionalsocialismo.

Dentro de este marco es en la deconstrucción -o más bien, en los ejercicios deconstruktivos de Kofman y Derrida- donde el problema de la mujer en el pensamiento nietzscheano es trabajado con mayor énfasis. Las líneas divisorias en este punto no son fáciles de trazar dado que la relación entre el feminismo y la deconstrucción revela problemáticas que vuelven inestables las mismas

¹ Los textos a los que aquí sólo se hace referencia serán citados extensamente en la Bibliografía.

delimitaciones. Por otro lado la deconstrucción ha tenido una influencia muy importante en el marco del feminismo francés y también en el feminismo angloamericano. Esto se debe a los avatares históricos de la deconstrucción misma, que ha tenido una fuerte recepción en las universidades de Estados Unidos. Las marcas de la deconstrucción pueden rastrearse incluso en la deriva del feminismo, la *Teoría Queer*, de Judith Butler.

Espolones

La deconstrucción ha señalado que el pensamiento Occidental tiende a estructurarse construyendo pares opositivos que luego jerarquiza. De un lado queda lo masculino, racional, objetivo, la actividad, lo inteligible y del otro lo femenino, lo irracional o las pasiones, lo subjetivo, la pasividad y lo sensible. La mujer entonces no es más que el anverso de aquella luz proyectada por la luminosidad de la racionalidad varonil. La mujer es siempre la oscuridad con respecto a esta operación y en ello reside también su capacidad de configurar una posición crítica de la misma.

La *operación femenina* en términos de Derrida en *Espolones* se ubica problematizando la misma posibilidad de la interpretación final, de la invocación de la presencia última y unívoca del padre, Dios o principio para detener mediante un punto de almohadillado aquello que Lacan denomina el flujo incesante de los significantes². A la definición del significante fálico de Lacan como “el significante destinado a designar en su conjunto los efectos de significado”³, Derrida opondrá las figuras hermafroditas- o mejor dicho más allá del varón y la mujer- como la pluma, el estilete, el espolón del velero (por el mástil y la vela) pero también por el mascarón hiende la superficie adversa y también el paraguas entre otras.

El estilo de Nietzsche sería una práctica de ésta operación que tantos intérpretes han señalado como poética o literaria y por lo mismo no filosófica. La figura del paraguas, junto con la del velero compuesto por la vela –*voile*, que en francés quiere decir también velo– y el mástil configuran un espacio ficcional de resistencia a los fetichismos esencialistas de Occidente. Esto incluye aspectos del psicoanálisis como la prescripción política que implica toda la invocación del complejo de Edipo, en su relación con la normalidad y la patología sumada a la figura del “hombre-padre” como fuente de la ley.

Estas figuras hermafroditas se relacionan en un juego que cuestiona los planos metafísicos, fenomenológicos, hermenéuticos, semánticos, políticos, psicoanalíticos, médicos y anatómicos que presuponen la dicotomía mujer-varón presente en estos campos.

La figura del paraguas resume la interpretación de Derrida porque en primer lugar hace referencia a la noción de *restancia* a aquello que nunca es pasible de ser incluido en una totalización. En ese sentido el fragmento póstumo “He olvidado mi paraguas” de Nietzsche es un claro ejemplo de la imposibilidad de agotar una cuestión mediante la hermenéutica.

² Lacan, J., *Escritos*, T. I y II, Bs. As, Siglo XXI. Si bien el ámbito de lo simbólico es redefinido por Lacan varias veces, nos centraremos aquí en la presencia en el mismo de la herencia de Levi Strauss. Para este la entrada al ámbito de la cultura o lo simbólico está marcada por la ley del tabú sobre el incesto. Esta cuestión que en psicoanálisis es teorizada como el complejo de Edipo.

³ Lacan, J., *Escritos*, Tomo II, “La significación del falo”, Bs. As, Siglo XXI.

En este sentido, entonces sería lícito preguntarnos acerca del varón y la mujer y acerca de su lugar en el texto nietzscheano aún sabiendo acerca de la imposibilidad de alcanzar una posición última. Es aquí donde el paraguas reaparece. Un paraguas abierto sirve para protegerse de la lluvia y cerrado puede servir para atacar o defenderse de un enemigo. Así, si bien el esencialismo es desechado es posible dar cuenta de las notas propias de las construcciones de la masculinidad y la feminidad.

Por otro lado la misma distinción entre lo propio y lo impropio quedará suspendida como todas las dicotomías que estructuran el pensamiento metafísico. Esta suspensión, como quien suspende una tela, no implica una topología de la oposición que restablecería todo el juego de lo propio y lo impropio sino una revalorización de la estructura misma de la jerarquía. Es decir, una nueva jerarquía, una nueva ontología y para ello es necesaria la distancia misma.

Derrida retoma el apartado de la *Gaya Ciencia*⁴ que habla de las mujeres y su acción a distancia. El pathos de la distancia que en *Genealogía de la Moral*⁵ aparece para caracterizar a los nobles frente a los esclavos comparte la relación con la distancia de la operación femenina. La mujer es la distancia misma, el corte del espaciamento en palabras de Derrida, la afirmación artística de que toda interpretación es una perspectiva. Detrás del velo siempre hay otro velo. La distancia entonces es necesaria para poder apreciar la distancia pero también para no dejarse matar por ella. Ubicarse entonces, entre el escepticismo y la filosofía dogmática es el lugar de esta *operación femenina*.

En “Historia de un Error”⁶ con el cristianismo la verdad se vuelve inaprensible, seductora. En palabras de Nietzsche se convierte en mujer. El momento anterior sería el del Platonismo donde la verdad no era lejana sino que equivalía a la tesis: Yo Platón soy la verdad. El problema es que los filósofos dogmáticos se acercan a la verdad como seductores inexpertos que quisieran des-velar por fin la verdad en una suerte de sueño de muerte que olvida mantener la distancia.

Volviendo a Historia de un Error. “La Verdad” se vuelve castradora y hostil a la vida, en esto que Nietzsche llama un sueño de muerte, la verdad es “auto-castradora” porque fueron los hombres mismos quienes la elevaron a un trasmundo y luego olvidaron que lo hicieron y se arrodillaron a adorarla.

Por otro lado la verdad en *La Ciencia Jovial* aparece como una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones. El pudor con que la naturaleza se oculta sólo puede ser respetado por filósofos artistas que saben que su arte no representa sino que recorta, modifica, interpreta.

La castración entonces seguirá la posición que tiene en el texto nietzscheano donde la misma no es más que una forma sutil de la contenida en las tablas del cristianismo. Si tu ojo te escandaliza, arráncatelo. Así el ideal ascético que ha recorrido desde la figura del sacerdote hasta el científico y el filósofo revela toda su hostilidad hacia la multiplicidad insondable de la vida. La mujer –o más bien *la operación femenina*– sabe de la verdad de la “no-verdad” y que por lo mismo la castración no tiene lugar.

En todo caso hay espiritualización de las pasiones. Esta espiritualización de las pasiones es a la configuración de la subjetividad, lo que el velo como espacio entre la metafísica y el escepticismo son a la metafísica.

⁴ Nietzsche, F., *La Ciencia Jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1989.

⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la Moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Bs. As., Alianza, 1998

⁶ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual Bs. As., Alianza, 2007.

En el *Crepúsculo de Los Ídolos* La castración implica un rechazo a todas las formas de sensualidad, afectividad y erotismo. Quienes la sostienen y reproducen son para Nietzsche quienes no pueden tener una relación con la corporalidad y las pasiones que no los lleve a su ruina. Es esta la forma de misoginia, como comúnmente se la entiende: un odio hacia las mujeres que las estigmatiza como las culpables del mal que implicarían los apetitos sexuales y las pasiones en general, fuente de dicha pero también de dolor.

Es, sobre todo, este miedo del dolor lo que configura los grandes trasmundos de la filosofía. Las categorías de sustancia, sujeto y causalidad sirven únicamente para dar una explicación a aquello que siempre se mantiene en el misterio y que es la naturaleza cruel y a la vez gozosa de la vida. La castración entonces –que siempre opera bajo la amenaza– es un odio hacia todo aquello que implica la vida. Sócrates es ubicado en esta posición junto a los sacerdotes Cristianos que frente al dolor de la vida decidieron negarla por completo.

Nietzsche ubica aquí también el odio de Schopenhauer hacia las mujeres y afirma que este es consecuencia de su debilidad. Esta lo obliga a prohibirse por completo la sensualidad y el erotismo y abrazar así el ideal ascético. Los auténticos perversos o lujuriosos en este sentido serían quienes caen bajo esta forma radical de alejamiento de las mujeres y de la vida.

El velo entonces como *operación femenina* se ubica entre el escepticismo y la metafísica dogmática y es cercano a lo que en el *Zarathustra* es el juego del niño. Es el arte y la creación de ficciones afirmadoras de la vida. Esta afirmación no implica una mera inversión donde los sentidos y la sensualidad serían lo único valioso. El escepticismo y el hedonismo son todavía el reverso necesario del dogmatismo, es decir una mera inversión que no ataca la estructura misma de la jerarquía, de la metafísica.

El cuerpo y la política

Desde Nietzsche, la subjetividad pensada en términos de corporalidad –como entrecruzamiento de fuerzas– permite los movimientos de Derrida en torno a la *operación femenina* y el de Sarah Kofman en torno a la idea de “mujer afirmativa”. En la *Ciencia Jovial* Nietzsche se pregunta si: “toda la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una mala comprensión del cuerpo”⁷ Nietzsche entiende aquí a la metafísica como el síntoma de determinados cuerpos.

Si el cuerpo entonces no es el cuerpo de la biología sino que se encuentra en el límite de la Voluntad de Poder, que atraviesa todos los planos de la existencia es posible el siguiente paso. En nuestra interpretación de Nietzsche entenderemos de ahora en más a lo femenino y lo masculino como fuerzas que constituyen a la Voluntad de Poder y comparten con esta su carácter ficcional y por lo mismo pueden dar cuenta de su presencia en diversos planos. No habría necesidad de definir la sustancia de cada plano porque como dice Nietzsche detrás de cada pensamiento hay un impulso y detrás de los impulsos y del cuerpo está la vida o Voluntad de Poder.

Las fuerzas femeninas y masculinas se entrecruzan entonces con las fuerzas de la salud y la enfermedad, de la jovialidad y del resentimiento. Esto nos permitirá entonces pensar a lo masculino

⁷ Nietzsche, F., *La Ciencia Jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1989. Pp. 3

y lo femenino como fuerzas que nos atraviesan y que son a la vez históricas y biológicas, y al mismo tiempo no lo son, porque propiamente no son más que ficciones⁸.

En *Más allá del Bien y del Mal*⁹ Nietzsche señala que lo masculino y lo femenino estarán por siempre en una guerra constante. La guerra es para Nietzsche el modo más eficaz para pensar la constitución de fuerzas y afectos que constituyen la subjetividad. En este sentido pensaremos a lo femenino y lo masculino como fuerzas que constituyen en tensión a la subjetividad.

En nuestra interpretación de la política Nietzscheana sostenemos que todo aquello que funciona como metáfora de lo superior y lo afirmativo es en relación a la afirmación de la vida, aún en sus aspectos más terribles. Es decir, creemos que el nihilismo futuro, la fisiología en la política y el filósofo artista refieren en Nietzsche a una guerra en todos los planos contra el resentimiento asumiendo la necesaria crueldad contra todo lo decadente que esto implica.

Esto implica además el abandono de la compasión como una de las pruebas más difíciles. En el *Zarathustra* es el más feo de los hombres quien mata a Dios, porque este lo miraba continuamente con compasión. En nuestra interpretación es esta mirada compasiva lo que lo constituía en su fealdad. En esta interpretación el más feo de los hombres no puede acompañar a Zarathustra hacia el ocaso porque si bien ya no hay nadie que lo mire con compasión el mismo no puede olvidar la mirada que ha internalizado. El abandono de la autocompasión es también un paso necesario.

Esto puede pensarse para la constitución de la subjetividad pero también en términos políticos. Los diagnósticos en términos de opresión, si bien son necesarios muchas veces capitalizan la vida de las personas – supuestamente representadas– hasta el punto de volverse lo único visible. Hay todo un trabajo en Nietzsche sobre la acción de apartar la mirada ante el dolor del otro, como un signo de pudor y respeto de su orgullo. La única eficacia de la compasión sería la de duplicar el dolor.

Nietzsche afirma en el *Zarathustra* que no podría ser compasivo para no ofender el orgullo de su vecino. Quienes se sienten ofendidos por la compasión son aquellos guerreros que el invoca. Esto no implica un “no querer ver” sino más bien un trabajo sobre el dolor que implica distintos momentos y que uno de ellos debe ser el olvido como buena digestión que lleva a la risa.

Me interesaría pensar este abandono de la compasión y la autocompasión en el marco del feminismo y otros movimientos. El punto de partida posible parece ser el reconocimiento del dolor y su buena digestión¹⁰ para luego dar lugar tanto a una ciencia jovial como una forma de convivencia que no sea la de la “com-pasión” (padecer juntos) sino la de festejar juntos y juntas.

Baubo

En el prólogo de 1887 a *La Ciencia Jovial* Nietzsche afirma:

“¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ¿Es tal vez su nombre para hablar griegamente Baubo?”¹¹

Sarah Kofman retoma esta figura. Cito:

⁸ Para la interpretación de la Voluntad de Poder como ficcional es necesario remitir al fragmento póstumo titulado “esotérico-exotérico” que ha sido la fuente de la interpretación de la Voluntad de Poder como ficcional en varios comentaristas.

⁹ Nietzsche, F., *Más allá del Bien y del Mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Bs. As., Orbis Hyspamerica, 1983. Pp. 186

¹⁰ El olvido como capacidad activa esta tematizado en la *Genealogía de la Moral*.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *La Ciencia Jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1989. Pp. 6

“Baubo aparece en los misterios de Eleusis consagrada a Deméter. Bajo el dolor por la pérdida ante la desaparición de Perséfone, Deméter, diosa de la fecundidad, se había estado comportando como una mujer estéril. Por nueve días y nueve noches, no bebió, ni comió, ni se bañó, ni se adornó. Baubo la hizo reír”

“Ella la hizo reír al levantarse su pollera y mostrarle la panza en donde una figura había sido dibujada (se piensa que es la de Iaachos, el hijo de Deméter, una deidad oscura a veces identificada con Dionisio).” Kofman aclara que Reinach interpreta esto como: “una escena mágica que cuyo objetivo es el de restaurar para la tierra la fecundidad que esta ha perdido durante el lamento de Deméter”¹²

El mito de la desaparición de Perséfone de la tierra hacia el Hades explicaba la sucesión de las estaciones en la antigua Grecia. Perséfone finalmente logra un trato donde puede volver con su madre a la tierra únicamente durante algunos meses al año. Así en primavera la fecundidad de la vida retornaría para volver a desaparecer durante el invierno.

“La figura de Baubo indica que la simple lógica nunca podría entender que la vida no es ni profundidad ni superficie, que detrás del velo hay otro velo, detrás de una capa de pintura hay otra capa. Significa además que la apariencia no nos debería causar ni pesimismo ni escepticismo, sino más bien la risa afirmativa de un ser viviente que sabe que a pesar de la muerte que la vida puede volver indefinidamente y que –el individuo es nada y la especie es todo –”¹³

En el primer párrafo de *La Ciencia Jovial* Nietzsche exhorta:

“Reírse de sí mismo como se tendría que reír *desde dentro de la verdad plena* (...) ¡Tal vez aún existe un futuro para la risa! En aquel tiempo en que la proposición “la especie lo es todo, uno es siempre ninguno” se haya hecho cuerpo en la humanidad, y en que para cada uno esté abierto en todo momento el acceso a esta última liberación e irresponsabilidad. Tal vez entonces se habrán aliado la risa y la sabiduría, tal vez sólo entonces exista la “ciencia jovial”. Entretanto es completamente diferente, entretanto no se ha “hecho consciente” a sí misma la comedia de la existencia, entretanto continúa el tiempo de la tragedia de la moral y de la religión”¹⁴

Y más adelante:

“Aquel instinto que impera parejamente en el hombre más elevado y en el más común, el instinto de la conservación de la especie, irrumpe de tanto en tanto como razón y pasión del *espíritu*; aparece entonces con un resplandeciente séquito de razones en torno suyo, y con todo su poder quiere hacer olvidar que en su raíz es apetito, instinto, insensatez, carencia de razón”¹⁵

Nietzsche muestra como todas las religiones y las morales justifican el valor de la vida pero en realidad la desdoblan poniendo el valor sobre el trasmundo: “para eso inventan una segunda existencia, diferente, y mediante su nueva mecánica saca a esta vieja existencia ordinaria de su viejo gozne ordinario. ¡Sí! El no quiere en absoluto que nosotros nos *riamos* de la existencia”¹⁶

La afirmación de la vida implica que la voluntad pueda querer todo (incluso hacia atrás) pero no en el modo de la resignación. Por eso es que Baubo¹⁷ funciona para Kofman como una imagen de la vida afirmativa. Ella logra hacer reír a la diosa, Perséfone, aún cuando ella está haciendo el duelo

¹² Kofman, S., “Baubo: theological perversion and fetishism” trad. Tracy B., Strong, en: Kelly O., Marilyn P., *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State Press, 1998, Pp. 44 (la traducción es mía).

¹³ Ídem.

¹⁴ Nietzsche, F., *La Ciencia Jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1989. Pp. 26

¹⁵ Ídem.

¹⁶ Ídem Pp. 27

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *La Ciencia Jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1989. Pp. 6

por su hija muerta. El eterno retorno en este sentido revela su relación con la activa capacidad de olvido. Esta no implica represión, sino más bien, elaboración o en términos nietzscheanos “buena digestión”.

En el *Zarathustra* es un grupo de lisiados quienes parecen conocer este secreto o al menos contar con mayores posibilidades para entenderlo. En el prólogo a *La Ciencia Jovial* Nietzsche habla de las críticas acerca de un exceso de jovialidad que podrían caer sobre su libro. Por esto, relata cómo su libro aparece luego de que el haya vencido a la tiranía del dolor (que coincidiría con las religiones y el nihilismo decadente¹⁸) y la tiranía del orgullo (que coincide con el “decir no a todo” del nihilismo integral).

Sólo la segunda infancia, la filosofía artista, y ahora (la mujer afirmativa y los lisiados afirmativos) sacan las conclusiones del dolor y por ello son capaces de las más grandes alegrías y de la afirmación de la vida que no se razona si no que aparece en la forma de un síntoma o quizás un performativo.

La jovialidad como síntoma de buena constitución, dirá Nietzsche en los póstumos¹⁹. Recordemos que *La Ciencia Jovial* es un libro que Nietzsche escribe en 1882. Luego de haber abandonado en 1879 su cátedra en Basilea a causa de su salud inestable y fuertes dolores. Unos años después, en 1881 es cuando según el mismo, alcanza su pensamiento más alto: el pensamiento del eterno retorno. Este funciona como una ficción donde medir las propias fuerzas y abandonar el resentimiento. En el *Zarathustra* el pensamiento del eterno retorno es presentado como la posibilidad de que la vida se repita infinitamente tal y como se ha dado y que esto sea deseable.

Hay una segunda forma del eterno retorno, esta coincide con la forma en que lo traumático siempre vuelve en el esquema Freudiano de la represión. Este es un eterno retorno como no deseado sino más bien rechazado y por tanto de la mismidad insoportable del pesimismo. Esta última se opone a la voluntad afirmativa que dice al fin: ¡Yo lo quise así! Es sólo en esta formulación que puede entenderse la afirmación más radical de la vida. Además como ficción moral quien afirma el eterno retorno intentará hacer bueno cada instante de su vida porque el mismo se repetirá infinitamente.

Siguiendo nuestra interpretación del eterno retorno y de la política como afirmación de la radical de la vida, vemos como el eterno retorno en sentido moral ficción que de algún modo “terapeutiza” la ontología. Recordemos que el eterno retorno funciona en el pensamiento nietzscheano no sólo en el sentido moral sino también ontológico.

El eterno femenino es el sentido de esclavitud idealizado²⁰

Nietzsche afirma en el parágrafo “del amigo”²¹:

“¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo. ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos. Durante demasiado tiempo se ha ocultado en la mujer un esclavo y un tirano. Por ello la mujer no es todavía capaz de amistad: sólo conoce el amor.”

En primer lugar este esclavo oculto en la mujer permite a Nietzsche coincidir con el diagnóstico del feminismo acerca de la mujer –entendida ahora como colectivo histórico– en términos de opresión.

¹⁸ Tomaremos en este sentido la división entre el nihilismo decadente, integral y futuro y su relación con el parágrafo del *Zarathustra* “de las transformaciones del espíritu” donde este se transforma primero en camello, que obedece luego en león que dice no y luego en niño, que crea nuevos valores. Para esta clasificación Cfr. Cragnolini, M., *Nietzsche Camino y Demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

¹⁹ *Fragmentos Póstumos, V. IV (1885-1889)*, trad. Juan B. Llinares y Juan L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2006

²⁰ Esto aparece en *El Crepusculo de los ídolos*.

²¹ Nietzsche Friedrich., *Así habló Zarathustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual Buenos Aires, Alianza, 2007.

En este apartado nos centraremos en la mujer no como la fuerza femenina que puede constituir tanto a varones como mujeres, sino al sentido más común del término.

Lo que Nietzsche critica del feminismo es que refuerza los ideales cientificistas de la verdad “en sí” pretendiendo afirmar algo sobre la “mujer en sí”. Este gesto refuerza el sistema de pensamiento Occidental de valores androcéntricos que pone en el centro un principio ordenador que funciona como explicación de la realidad pero también como *télos*, y por tanto como criterio del Bien y el Mal.

En este sentido Nietzsche unas líneas más abajo va a afirmar que tampoco los varones tienen amistad:

“Pero decidme varones, ¿quién de vosotros es capaz de amistad? ¡Cuánta pobreza, varones y cuanta avaricia hay en vuestra alma! Lo que vosotros dais al amigo, eso quiero darlo yo hasta a mi enemigo, y no por eso me habré vuelto más pobre. Existe la camaradería: ¡Ojalá exista la amistad!”²²

Nietzsche denuncia el egoísmo y la falta de amistad que reina en el mundo del mercado²³. Este es el mundo de los últimos hombres, es decir el mundo como lo conocemos desde las revoluciones burguesas hasta hoy. “La mujer como dependienta de comercio se halla a la puerta de la modernidad” dice Nietzsche en *Más allá del Bien y del Mal*²⁴.

Quisiera mostrar que sería posible que Nietzsche haya detectado algunos de los problemas de la modernidad y la Ilustración y que sería esta la razón por la cual criticaría al feminismo de su época. Este último ha sido caracterizado por las mismas teorías del feminismo como feminismo de la igualdad por su fuerte énfasis en la obtención de derechos en el marco de la democracia liberal. Acerca de esto, en la misma obra afirma:

“La mujer quiere llegar a ser independiente: y para ello comienza ilustrando a los varones acerca de la “mujer en sí” - éste es uno de los peores progresos del afeamiento general de Europa. ¡Pues qué habrán de sacar a luz esas burdas tentativas del cientificismo y autodesnudamiento femeninos!”

Y más abajo:

“¡Si ella comienza a olvidar radicalmente y por principio su inteligencia y su arte, la inteligencia y el arte de la gracia, del jugar, del disipar las preocupaciones, de volver ligeras las cosas y tomárselas a la ligera, su sutil destreza para los deseos agradables!”

Y al final:

“Pero no quiere la verdad: ¡qué le importa la verdad a la mujer! Desde el comienzo, nada resulta más extraño, repugnante, hostil en la mujer que la verdad, - su gran arte es la mentira, su máxima preocupación son la apariencia y la belleza.”²⁵

Si pensamos en el problema de la doble jornada, que implica que las mujeres siguen en muchos casos ocupándose del trabajo doméstico y a la vez tienen un trabajo afuera quizás las críticas de Nietzsche no estuvieran mal encaminadas. Además muchas veces su crítica hacia la mujer puede ser interpretada como una crítica a aspectos de la construcción histórica y política de la mujer, si bien, desde la ironía. Por ejemplo, en *Más allá del Bien y del Mal* En el párrafo “siete refranillos sobre las mujeres”²⁶ dice: ¿A quién estoy agradecida en mi felicidad? ¡A Dios! –Y a mi costurera.

En este punto es necesario prestar atención al *todavía* que Nietzsche utiliza para referirse a la imposibilidad de la mujer para la amistad. El todavía nietzscheano impulsa en la dirección de una flecha tan rápida que vuelve al arco antes de que podamos percibir su movimiento. Es decir, es muy

²² Ídem.

²³ Esto está tratado en el párrafo “De las moscas del mercado” del *Zaratustra*.

²⁴ *Más allá del Bien y del Mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Bs. As., Orbis Hyspamerica, 1983.

²⁵ Nietzsche, F., *Más allá del Bien y del Mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Bs. As., Orbis Hyspamerica, 1983. Pp.181

²⁶ Ídem. Pp. 185

difícil establecer los momentos de este movimiento. La amistad que Nietzsche espera para hombres y mujeres quizás advenga de lo ultrahumano.

Varones y mujeres se encuentran a grandes distancias de aquella promesa que ha sido traducida como superhombre u ultrahombre y que en nuestra interpretación gira sobre todo en la distinción entre la salud y la enfermedad, en términos de afirmación y negación de la vida. El texto nietzscheano permite pensar entonces una política para varones y mujeres en conjunto pero reconociendo las diferencias sin intentar anularlas. Además la noción de ultrahumano agrega otras formas de vida que podrían aparecer en este ámbito de lo *ultra* como “distinto de lo humano”. Es posible también, pensar lo ultrahumano como diferente de aquello que los dispositivos han creado como lo que hoy entendemos por hombre y mujer.

Toda la discusión acerca del pensamiento político posfundacional y la crítica que *Gender Trouble* realiza sobre el feminismo por su matriz moderna representacional se centra en esta herencia nietzscheana. Esta matriz moderna necesita de la categoría *mujer* como un sujeto estable. Butler propone en *Contingent Foundations*²⁷ una noción de identidad política contingente compatible con la ontología ficcional presente en Nietzsche. La creación de ficciones del nihilismo futuro bien puede entenderse como la tematización de la categoría mujer como necesaria para el feminismo con la salvedad de que la categoría es estudiada en su carácter de construcción y revela así sus implicaciones necesarias con los esquemas metafísicos *logofalocéntricos*.

Una ontología crítica de la idea de Sujeto moderno implica una crítica a la política de las identidades cerradas y de las verdades y fundamentos últimos. “No hay verdad sobre la mujer en sí” parece ser aquello que también Derrida, Kofman y Butler retoman de Nietzsche.

Derrida en *Entrevista con Jaques Derrida*, de Cristina de Peretti retoma las críticas nietzscheanas a ciertas formas de feminismo pero por otro lado reivindica ciertos aportes del mismo para la deconstrucción. Este cruce entre feminismo y deconstrucción es uno de los acontecimientos más importantes a la hora de entender nuevas interpretaciones posibles del texto nietzscheano sobre la temática de la mujer. Es con estas nuevas lecturas que surgen nuevas perspectivas tanto para la interpretación del pensamiento de Nietzsche como para los estudios de género, las Ciencias Sociales y la práctica política.

Bibliografía

Butler, J., Scott, J., Eds., (1992) *Feminists theorize the political*, New York-London, Routledge.

Butler J., (2006) *Gender trouble*, New York, Routledge.

Butler J., (2002) *Cuerpos que importan*, Bs. As., Paidós.

Cragolini, M. B., (2006) “Mujer: los riesgos de la multiplicidad” En *Moradas nietzscheanas, Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La cebra.

Cragolini, M. B. (2003). *Nietzsche Camino y Demora*, Buenos Aires, Biblos.

Derrida, J., (1981) *Espolones*, ed. Pre-Textos, Valencia.

²⁷ Butler, J., Scott, J., Eds., *Feminists theorize the political*, New York-London, Routledge, 1992

De Peretti, C., “Entrevista con Jaques Derrida”,
<http://revistas.ucm.es/cps/11308001/articulos/POSO8989230101A.PDF>

Foucault, M., (2005) *Historia de la Sexualidad*, V. I, Bs. As, Siglo XXI.

Kofman, S., (1982) *El enigma de la mujer: con Freud o contra Freud*, Barcelona, Gedisa.

Kofman, S., (1998) “Baubo: theological perversion and fetishism” trad. Tracy B., Strong, en: Kelly O., Marilyn P., *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State Press.

Kelly O., Marilyn P., (1998) “Introduction: Why feminists read Nietzsche” en *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State Press.

Lacan, J., *Escritos*, T. I y II, Bs. As, Siglo XXI

Schutte O., (1998) “Nietzsche´s Politics”, en Kelly O., Marilyn P., *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State Press.

Nietzsche Friedrich., (2007) *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual Buenos Aires, Alianza,

-*Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual Bs. As., Alianza, 2007.

-*El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual Bs. As., Alianza, 2007.

-*Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual Bs. As., Alianza, 2007.

-*Más allá del Bien y del Mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Bs. As., Orbis Hyspamerica, 1983.

-*La genealogía de la Moral*, trad. A. Sánchez Pascual Bs. As., Alianza, 1998.

- *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, trad. Alfredo Brotons Muños, Madrid, Akal, 1996.

- *La ciencia jovial. La Gaya Scienza*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1989.

-*El Anticristo*, trad. Federico Milá, Bs. As., Siglo Veinte.

-*Fragmentos Póstumos, V. I (1869-1874)*, trad. Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007.

-*Fragmentos Póstumos, V. IV (1885-1889)*, trad. Juan B. Llinares y Juan L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2006