



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Quintana, Laura

Reseña de "La crítica de Nietzsche a la democracia" de Paredes Goicochea, Diego

Ideas y Valores, vol. 59, núm. 144, diciembre, 2010, pp. 141-145

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80918963008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RESEÑAS

Paredes Goicochea, Diego. *La crítica de Nietzsche a la democracia.* Prólogo de Luis Eduardo Gama. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. 154 pp.

Este no es claramente un libro sobre filosofía política, ni se propone dilucidar una teoría política en Nietzsche que pudiera dar cuenta de sus consideraciones críticas sobre la democracia. Se trata más bien de un texto que busca entender tales cuestionamientos desde algunas de las temáticas fundamentales del pensamiento nietzscheano, en particular, desde la crítica a la metafísica, que emprende de la mano con su pensamiento genealógico y con su elaboración de una ontología perspectivista.

Sin embargo, y justamente desde esta aproximación a la cuestión, el libro tiene como horizonte de reflexión, a mi modo de ver, la preocupación por pensar en la contribución de Nietzsche para una serie de propuestas contemporáneas que se articulan en el intento por cuestionar algunos presupuestos que han prevalecido en nuestra manera de comprender el espacio político y nuestra conducta al interior de este. En autores tan disímiles como Hannah Arendt, Michel Foucault, Jacques Derrida o más recientemente Roberto Esposito, entre muchos otros, se somete a crítica la asunción según la cual el objetivo de la política es la eliminación o neutralización de la inestabilidad y el conflicto, así como la reducción de lo político a la tarea

jurídica o administrativa de “estabilizar a los sujetos morales y políticos”, y de “consolidar comunidades e identidades” (Honig 2). Pero más allá de esto, en gran medida lo que se pone en entredicho, desde algunas de estas aproximaciones, es cierta comprensión de la relación entre el sujeto y el poder, según la cual el poder político es establecido por, y se ejerce sobre, sujetos cuya identidad se piensa como ya dada y constituida con independencia de las relaciones de poder. Desde algunas de estas perspectivas, no reconocer la contingencia y conflictualidad en las que descansa el ordenamiento político, ni la contingencia de los sujetos y el carácter no sustancial de su vínculo, se relaciona con la pretensión de fundamentar tal orden en una axiología ética vinculante que termina definiendo lo que ha de contar como normal o anormal, como humano o como no humano, y que lleva entonces, en último término, a la exclusión de lo que aparece como otro, o no-ordenable. De ahí que, desde diversos matices y perspectivas, tales vertientes insistan en la importancia de repensar la política como un espacio que supone un conflicto irreductible y una necesaria contingencia.

Precisamente, como lo argumenta Paredes en su libro, Nietzsche podría contribuir a estas vertientes “desfundamentadoras” de la política con la crítica a la metafísica que lleva a cabo desde lo que en Humano, demasiado humano se denomina “filosofar histórico”, y que posteriormente se constituye

en genealogía. Teniendo a la vista este propósito, el texto muestra cómo, según Nietzsche, tanto la democracia como la metafísica comparten pretensiones fundacionales que se traducen en la búsqueda de principios últimos e incondicionados. La democracia, entendida como un instinto que se ha conformado tras una larga historia, de la mano con el instinto moral, no sólo aparece en Nietzsche como heredera del movimiento cristiano y, por ende, como “potenciadora” de un carácter gregario que conduce a una nivelación, a una medianía de la humanidad, sino como una perspectiva que ignora la manera en que ha llegado a ser lo que es, y que no asume entonces la temporalidad de la existencia.

Estas consideraciones suponen el punto de vista de la genealogía como un pensamiento que muestra la movilidad de los conceptos y la historicidad de nuestras valoraciones. Según lo muestra Paredes, tal pensamiento pondría de manifiesto que las asunciones de la democracia responden a una lucha de fuerzas interpretativas que se han incorporado y solidificado hasta incorporarse y convertirse en instintivas. En esa medida, en palabras de Paredes, “la democracia sería también una configuración de sentido que se constituye en el contrajuego entre los instintos y el acontecer” (70), pero que no reconoce todo esto, ni asume entonces su carácter interpretativo. En el trasfondo de estas ideas se encuentra, como lo argumenta cuidadosamente Paredes, el perspectivismo nietzscheano y su concepción “dinámica, contradictoria y plural de la realidad” (68), que el Nietzsche posterior desarrolla en

términos de voluntad de poder. A la luz de esta última idea, la vida se da “en la continua ampliación de poder a través de la continua fijación interpretativa de sentidos y valores” (82), de modo que la democracia, al imponer un único sentido, resultaría contraproducente para el acrecentamiento vital, y podría considerarse entonces como hostil con respecto a la vida. La democracia negaría esta confrontación de las fuerzas por el poder, que ella en todo caso presupone.

Si, como lo destaca Paredes, interpretar implica otorgar sentido, y esto supone “apropiarse de lo otro, subyugar las fuerzas que se oponen, assimilarlas, buscar dominarlas para incorporarlas dentro de sí” (81), el instinto democrático “se mostraría antitético con respecto al crecimiento violento y avasallante de la vida” (86), en cuanto pretendería neutralizar la existencia de la lucha, el conflicto, el antagonismo. Así, aunque la democracia también responde a esta voluntad de dominio, no lo reconocería y lo enmascararía “a través del discurso de la universal y verde felicidad”, y la igualdad de todos los hombres (MBM § 44, citado por Paredes 86). Más aún, buscaría encubrir la voluntad de poder a través de la creación de formas de vida e instituciones que supuestamente pacifican todo conflicto (86), pero que no apuntarían sino a la normalización de la vida desde el único ideal impuesto de la conservación y el próspero bienestar (87).

De la mano con todo esto, Paredes argumenta que la preocupación de Nietzsche, al someter a crítica la democracia, también tendría que ver con el tipo de ser humano que cultivarían los instintos metafísicos, entre ellos el democrático. Este traería consigo “[al] ser

humano de la medianía, la uniformidad, la comodidad y la debilidad” (91), y apuntaría a la homogeneización del ser singular, al concebirlo como un sujeto único, idéntico, inmutable, que no reconoce sus condicionamientos sociales (105). En esa medida, según Paredes (109), “el problema general de la igualdad democrática” tendría que ver con que conduciría a la nivelación, al deseo de rebajar a todos al nivel de uno, “en asemejar todo lo otro a lo propio”. Frente a esto, el libro explora las alternativas que podrían encontrarse en la filosofía nietzscheana para ir más allá del sujeto democrático, y considera una posible tensión que se generaría entre dos vertientes rastreables en el pensamiento de Nietzsche: por una parte, la propuesta de comprender el individuo como un “aristócrata radical”, y, por la otra, el pensar ese otro sujeto, esa otra singularidad, en términos de “superhombre” (cf. 112-132).

El aristocratismo radical apunta a la formación de una élite de “grandes hombres” que podría resistir a la uniformización democrática, y esto implicaría la idea de una jerarquía no política sino espiritual o cultural, que permitiría el surgimiento de un tipo elevado. Sin embargo –y aquí el libro toma cierta distancia del pensamiento de Nietzsche, siendo este tal vez el único momento en el que se hace visible este tipo de distancia–, Paredes reconoce que, al postular tal aristocratismo, Nietzsche puede caer de nuevo en los dualismos de la metafísica que él mismo ha criticado, al llegar a plantear tal jerarquización como una división necesaria, definitiva, “ya sea entre seres humanos o dentro del mismo individuo” (119).

Para contrarrestar esta posible derivación, el libro propone pensar –en línea con otros intérpretes como Alan Schrift o Mónica Cragnolini– la idea nietzscheana del superhombre (o tal vez mejor, del post-hombre) como alternativa al sujeto sustancial que supone la democracia. Esa figura permitiría comprender al ser humano, no ya como una identidad dada o definida, sino como algo sin fondo, insustancial, “ya siempre en camino” (122); como una unidad múltiple y dinámica que ya siempre está en devenir, atravesada por un conflicto entre las fuerzas múltiples, y que sólo se conciliarían de manera provisional. De esta forma, según Paredes, el pensamiento de Nietzsche podría invitar a pensar otra forma de política; una que ya no enmascare los conflictos en falsas conciliaciones, y que pueda acoger la singularidad de la vida como existencia interpretante. En esa medida, Paredes deja abierta la posibilidad, al final de su texto, de que el pensamiento de Nietzsche pudiera abrir un camino –a su modo de ver, “aún hoy inexplorado”– “para pensar una política sin fundamento, una política desprovista de su *arkhé*” (137). Esto sería, a su modo de ver, una política agonista que nos enfrenta al reto de pensar la igualdad, la diferencia y la subjetividad desde una concepción de la realidad no sustancial, es decir, desde una ontología siempre cambiante, plural, contradictoria (140 ss.).

Ahora bien, uno de los aportes de este libro es ciertamente que, frente a las interpretaciones que ven a Nietzsche como un pensador “políticamente peligroso” y que sólo resulta pertinente para pensar la existencia in-

dividual (pienso, por ejemplo, en Rorty o Nehamas), y aquellas que insisten en comprenderlo como el filósofo de la diferencia que critica sólo ciertas formas de democracia para dejar abierto el camino para pensar en otras formas de ella (Schrift, por ejemplo, y, en un sentido distinto, Connolly), el libro asume que antes que eso habría que entender cómo se relaciona la posición de Nietzsche frente a la democracia con su propia ontología. Y Paredes logra explicar por qué para Nietzsche habría una cercanía entre metafísica y lo que él detecta como “instinto democrático”. Sin embargo, como lo pone de manifiesto por momentos el texto, el problema de Nietzsche con la democracia no es sólo que esta no reconozca su contingencia, su historicidad. El problema para Nietzsche parecería encontrarse también en los mismos ideales inclusivos de la democracia, entendiendo entre ellos no sólo una universalidad que apunta a la homogeneización, sino una universalidad entendida como absoluta inclusión. Esta resistencia a la inclusión, a mi modo de ver, puede poner de manifiesto el aristocratismo nietzscheano, y pone obstáculos para pensar desde Nietzsche en otras formas de democracia, sea esto una “democracia por venir”, o una democracia agonista, a la que Paredes intenta acercarse al final de su libro, en línea con otros intérpretes como el ya citado Schrift o Bonnie Honig.

Asimismo, y pensando más en la ontología que está relacionada con la voluntad de poder, me parece que del libro emerge una tensión que no destaca, y que habría que pensar con cuidado, porque a mi modo de ver puede rastrearse en el mismo Nietzsche,

y se encuentra estrechamente ligada con la inquietud anterior. Por una parte, me parece que Paredes plantea en varios lugares que el perspectivismo nietzscheano también trae consigo la idea de que el acrecentamiento de la vida implica una proliferación de interpretaciones, que “las interpretaciones tienen que abundar y cambiar” (75); y esto parece sugerir que el perspectivismo apunta a una pluralización de las interpretaciones y a una afirmación de la multiplicidad de sentidos, como alteraciones en las que se da el devenir de la vida; como si esta estuviera “atravesada por una alteridad que al mismo tiempo la divide y multiplica” (Esposito 170), la expropia y la lleva continuamente fuera de sí a transformarse, exponiéndose ante otras interpretaciones. Por otra parte, sin embargo, Paredes señala que interpretar implica imponer sentido, dominar, apropiarse, incluso violentar otras interpretaciones (cf. 81 ss.); como si la vida fuera una voluntad de apropiación, una vida que se potencia para hacerse más fuerte y dominante, protegiéndose contra aquello que amenaza su crecimiento y su dominación. Habría que pensar, a mi modo de ver, en qué medida esta forma de entender la interpretación puede relacionarse con el aristocratismo nietzscheano; pero también, y más en general, cómo se piensa lo otro, la relación con lo otro (con las otras fuerzas interpretativas, con los otros seres singulares), desde la ontología de la interpretación de Nietzsche.

Las anteriores son algunas de las preguntas que pueden confrontar a un lector de Nietzsche que no cierra los ojos a sus planteamientos políticos más controversiales, pero que tam-

poco trata simplemente de matizar sus sugerencias más inaceptables para adaptarlas a la sensibilidad democrática liberal del mundo contemporáneo. Preguntas que nos quedan por pensar, junto a tantas otras que puede dejar abiertas este sugestivo y problemático libro, en su intento por abrir nuevos caminos para comprender la política desde una filosofía que, aunque ha perdido su “inactualidad”, no ha dejado en todo caso de desconcertarnos.

Bibliografía

Esposito, R. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Honig, B. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.

LAURA QUINTANA
Universidad de los Andes - Bogotá
lquintan@uniandes.edu.co

Cortés Rodas, Francisco. *Justicia y exclusión*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, 2007. 246 pp.*

En los últimos años se ha impuesto un modo de hacer filosofía política –el

* Reseña publicada en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades*, noviembre de 2009 (versión electrónica: http://institucional.us.es/araucaria/otras_res/2009_11/reseña_1109_5.htm).

rawlsismo metodológico– que tuvo una influencia casi tan grande como las propias posiciones normativas de Rawls. Este modo marcó un estilo de filosofía política *a-histórica* y *a-institucional* que, entre otras muchas cosas, se especializa en temas de justicia distributiva, independientemente de las institucionales sociales de la propiedad y de las clases, y de las relaciones sociales históricamente existentes.

No es este el caso del libro que reseñamos. Cortés Rodas se propone, de principio a final, abordar los temas de (in)justicia nacional e internacional con el convencimiento –y con los datos y las estadísticas que lo documentan– de que el problema de la pobreza y la exclusión hunde sus raíces en injusticias perpetradas tanto por los Estados nacionales como por los países centrales. Ambos, sugiere el autor, imponen reglas de comercio internacional y transformaciones estructurales cuyos únicos beneficiarios son las élites locales y transnacionales. Se trata, en palabras del autor, de una “reflexión normativa histórica y socialmente contextualizada, que toma en cuenta los específicos problemas de exclusión en sociedades de América Latina” (15). Es un libro breve, profundo, bien documentado, que invita a la reflexión y discusión, siendo este último uno de los mayores méritos de un texto de filosofía política.

Cortés Rodas es un filósofo colombiano atento al monumental fenómeno de exclusión social, política y cultural de su país y de la región. En este texto se propuso investigar los problemas históricos y estructurales que dieron lugar a tal fenómeno de exclusión que