



Nihilismo, Lenguaje y Dominación

Elementos para una crítica nietzscheana a la violencia simbólica

Nicolás Germinal Pagura

nicolas_pagura@yahoo.com.ar

Introducción: problemática a tratar y modo de abordaje

Tal vez una de las enseñanzas más importantes de Nietzsche en cuanto a la tarea de la filosofía haya sido la de hacernos pensar en la importancia de las preguntas más que en las respuestas. De alguna manera, la persistencia en el tiempo de una filosofía depende de ello: no tanto de las respuestas que nos ofreció (que muchas veces terminan sepultadas en un pasado remoto: aquel en el que vivió el filósofo) sino de las preguntas que proyecta hacia nuestro presente. La obra del filósofo alemán abunda en preguntas de este tipo, interrogantes que nos acosan y que, aunque no podamos responder, tenemos que replantear para seguir pensando.

Y uno de los mayores desafíos que se nos presentan hoy es: ¿cómo pensar después de Nietzsche? Esta pregunta es especialmente increpadora para aquellos que nos sentimos comprometidos en la necesidad de articular un pensamiento crítico. Como toda la tradición filosófica occidental se ha definido como crítica, esta idea puede funcionar fácilmente como un rótulo indulgente y, de hecho, en nombre del pensamiento crítico se han defendido las posiciones y los ideales más conservadores y retrógrados. De ahí la primera pregunta, la más general, que nos haremos en este trabajo: ¿cómo es posible pensar la crítica después de Nietzsche?

Sin embargo, intentaremos especificar un poco más la pregunta. Uno de los elementos de la filosofía nietzscheana más retomados por el pensamiento contemporáneo es el perspectivismo y sus consecuencias para la concepción del lenguaje. Como veremos, la crítica de Nietzsche a la metafísica es inseparable de su concepción pluralista del lenguaje: si no hay fundamentos últimos, entonces no hay un lenguaje privilegiado sino una proliferación de lenguajes que reclaman sus propios derechos. Todo es lenguaje, nada escapa del dominio de lo simbólico, pero: ¿cómo poner en cuestión estos lenguajes? La pregunta es aún más pertinente hoy, cuando la dominación simbólica ejercida por los medios de comunicación es agobiante. En efecto, llama la atención el hecho de que los mismos que ejercitan ese poder parecen coincidir con algunos pensadores posmodernos en la defensa, a toda costa, de dicho pluralismo. La pregunta alcanza ahora un mayor grado de especificidad: ¿cómo resistir a la dominación simbólica desde una posición consecuente con la idea nietzscheana acerca del lenguaje?

En la problematización de estas preguntas radica el objetivo de este trabajo. En un primer punto, expondremos la concepción nietzscheana del lenguaje en relación a su crítica a la metafísica tradicional y su óptica perspectivista. Luego, ahondaremos en la cuestión de cómo puede entenderse la tarea crítica de la filosofía después de Nietzsche. En los siguientes dos puntos de este trabajo buscaremos los elementos desde los cuales puede entenderse la dominación simbólica, para lo cual abordaremos el problema de la forma y el proceso de objetivación, tomando como ejemplo paradigmático la forma mercancía y la consecuente opresión presente en las sociedades capitalistas. A continuación, veremos y evaluaremos críticamente un ejemplo, el de Karl Kraus, de resistencia a la dominación simbólica impuesta por la cultura-mercancía. Finalmente, intentaremos concluir con los elementos a nuestro

juicio más importantes que este trabajo puede dejar para que sigamos filosofando, es decir, haciéndonos preguntas.

Nihilismo y lenguaje: crítica de los fundamentos últimos y pluralidad de interpretaciones

La concepción del lenguaje en Nietzsche puede entenderse a través de una de sus sentencias más famosas: "(...) no hay hechos, solamente interpretaciones"¹. Ahora bien, siguiendo el mismo método debemos abocarnos a interpretar esta afirmación, para lo cual tenemos que abordar una serie de conceptos muy caros a la historia de la filosofía: sujeto, objeto, verdad, forma, contenido, por mencionar sólo algunos.

Empecemos por la primer parte: no hay hechos. Aunque no lo parezca, esta simple aseveración implica una ruptura con todo –o casi todo– el pensamiento anterior. Entendida en su forma radical, apunta contra toda pretensión de hallar un fundamento último a aquello que pensamos, hacemos, deseamos. En este sentido, la aseveración no está dirigida solamente al positivismo, sino también a todo pensamiento que busque una verdad inmutable, válida y universal para todo tiempo y lugar. La palabra "hechos" no hace alusión solamente a la empiria sino también a lo que podrían ser hechos racionales o ideales, siempre que sean entendidos como elementos últimos, verdaderos por sí mismos.

A partir de lo anterior podemos entender las implicancias que para la concepción del lenguaje acarrea la segunda parte de la sentencia. Ante todo tenemos que observar que para la concepción tradicional del lenguaje es precisamente la constatación del hecho lo que permite decretar la verdad o falsedad de una proposición o, incluso, la de establecer una especie de jerarquía entre diversos lenguajes. Así, por ejemplo, la ciencia occidental casi siempre ha justificado su dominación por sobre otros saberes a partir del establecimiento de su peculiar lenguaje (matemático, lógico, racional, etc.) como el más adecuado a los hechos, entendidos precisamente como "la realidad". Podemos trazar así una línea de continuidad desde la famosa sentencia de Galileo según la cual el libro del mundo está escrito en caracteres matemáticos, hasta los intentos del positivismo contemporáneo por trazar una línea de demarcación entre lo que es científico o no a partir de la constatación de las hipótesis respectivas con los hechos, que entonces son tenidos por absolutos e incuestionables.

De esta manera, podemos afirmar que existe una relación de implicancia mutua entre la idea de un conocimiento basado en fundamentos últimos y la concepción del lenguaje como medio neutral y transparente para expresarlos. Tradicionalmente, casi toda la filosofía desde Sócrates en adelante ha considerado al lenguaje basado en la argumentación racional como el más adecuado para expresar la realidad. Sin embargo, debemos señalar que la crítica, o incluso la renuncia al lenguaje racional no implican el abandono de la *arché* o fundamento último como base para la estructuración del saber filosófico. Esto puede observarse en *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche rechaza al lenguaje racional como medio de expresión de una realidad trágica que sólo puede asirse mediante la música: "(...) el simbolismo universal de la música no puede ser abordado exhaustivamente de forma alguna con el lenguaje, puesto que se refiere simbólicamente a la contradicción original y al dolor original aposentados en el corazón del Uno primordial y, por lo tanto, simboliza una esfera que está por encima de toda apariencia (...)"². Como puede verse, en esta obra Nietzsche no ha abandonado la concepción tradicional: existe una realidad verdadera

¹ Nietzsche, F., *El nihilismo: Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 1998, p.60.

² Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Edaf, 1998, p. 93

(aunque sea trágica) y un lenguaje que puede expresarla, que en este caso es la música.

La ruptura con la metafísica tradicional, realizada en el pensamiento posterior de Nietzsche, es entonces al mismo tiempo ruptura con la concepción metafísica del lenguaje. Si no hay una realidad última, entonces pierde todo sentido buscar un lenguaje privilegiado que pueda expresarla en forma transparente. Dicho en otros términos, nos enfrentamos a una pluralidad de interpretaciones y ninguna de ellas tiene la última palabra. Pero además, con el rechazo de la existencia de una realidad en sí, el lenguaje deja de ser un simple medio para expresarla. Si no hay verdad, todo lenguaje es retórico, pero al mismo tiempo no hay nada por fuera de la multiplicidad de lenguajes e interpretaciones. El nihilismo nietzscheano –rechazo del ser verdadero- da lugar a un segundo momento, afirmativo y creativo: “¡No buscar el sentido en las cosas, sino *introducírsele!*”³.

Voluntad de poder y realización de la crítica: la problemática de los valores

La crítica de las verdades últimas abre el campo de las preguntas posibles, algunas inimaginables para el pensamiento anterior: “¿Qué cosa existente en nosotros es la que aspira propiamente a la verdad? (...) ¿Por qué no, más bien, la no verdad?”⁴. La crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional no es nunca una crítica meramente epistemológica, sino que es ante todo ética, práctica: la pregunta por el valor y el concepto de voluntad de poder son fundamentales en este giro nietzscheano. La pregunta por el quién apunta justamente a determinar el tipo de voluntad y su valor, en este caso, de aquella que aspira a la verdad.

La cuestión de la verdad abre nuevas posibilidades para pensar en qué consiste un pensamiento crítico. Toda la filosofía occidental ha sido crítica, pero de una manera u otra siempre lo ha sido en nombre de la verdad. Ahora bien, una crítica de este tipo presupone necesariamente un observador que se cree neutral y objetivo: detrás de la verdad se han ocultado los filósofos, así como de modo más general detrás de toda voluntad de verdad hay una voluntad de poder. Pero la pregunta nietzscheana por excelencia es: ¿cuál es el valor de esa voluntad de verdad? Nietzsche no es nada indulgente en su respuesta, porque la voluntad de verdad es negativa y reactiva por naturaleza; en tanto sólo puede afirmar algo ocultándose, no se afirma como voluntad de creación: “<Voluntad de verdad> como impotencia de la voluntad de crear”⁵.

Es desde este punto de vista, desde sus posibilidades para la realización de la crítica, que debería juzgarse la importancia del concepto de voluntad de poder. La misma radica en que abre la posibilidad de concebir una crítica inmanente, que no se realiza desde un más allá neutral. Desde Nietzsche la crítica siempre es comprometida, pero no se trata de un compromiso externo (uno podría pensar en el intelectual sartreano) sino interno e inmanente⁶: el filósofo realmente crítico no puede sino serlo en nombre de la creación de valores superiores. Si la voluntad de poder ocupa un lugar central en la filosofía del pensador alemán, no lo es a modo de fundamento, precisamente porque en tanto creación no supone un origen trascendente. Por eso Deleuze señala con insistencia la superioridad de esta crítica respecto a la kantiana: “Con la voluntad de poder y el método que se desprende de

³ Nietzsche, F., *El nihilismo: Escritos póstumos*, Ob. cit., p. 52.

⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972.

⁵ Nietzsche, F., *El nihilismo: Escritos póstumos*, Ob. cit., p. 70.

⁶ Recordemos que en Nietzsche tanto la crítica como de modo más amplio la interpretación son una cuestión de vida y no simplemente un proceso intelectual.

ella, Nietzsche dispone del principio de una génesis interna (...) los principios en Nietzsche no son nunca principios trascendentales (...) Únicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico, como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna. Sólo ella hace posible una transmutación⁷.

No hay que olvidar tampoco, en este sentido, que Nietzsche contrapone la voluntad de poder al sujeto moderno, que para él es un residuo del atomismo, una mala interpretación de la voluntad. La dirección general de la filosofía moderna apunta a volver sobre el sujeto, a reducir la multiplicidad de representaciones al *yo pienso*, y por eso es, de modo general, crítica del naturalismo metafísico predominante en la antigüedad. Pero rara vez el pensamiento moderno fue tan lejos como para cuestionar al sujeto mismo. Tal vez Kant pueda parecer una excepción, pero no hay que olvidar que el ámbito de lo trascendental en Kant, en tanto condicionante, es exterior y por tanto queda fuera del dominio de la crítica⁸. La voluntad de poder es, por el contrario, un conjunto de relaciones de fuerza, donde al menos hay una dualidad, que es la de la voluntad que manda y la que obedece, aunque "(...) nosotros tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esa dualidad, gracias al concepto sintético <yo>(...)"⁹.

Nietzsche llama genealogía a este proceso de crítica immanente, que consiste en referir todo juicio a un valor, que a su vez será examinado en referencia al principio genético de los valores (la voluntad de poder entendida del modo en que la expusimos). De lo que se trata es de mostrar el carácter alto o bajo, noble o vulgar de los valores. Si bien podría parecer que esto entraña la referencia a un origen, no hay que perder de vista que "el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación"¹⁰. Como puede verse en *La genealogía de la moral*, en el origen de los valores nunca encontramos la pureza del *logos* sino todas aquellas cosas que la filosofía apenas se ha animado a nombrar. Y es que, lo realmente importante, ha de buscarse en el futuro y sus posibilidades y no en el origen.

La objetividad del lenguaje y el problema de la forma

Luego de haber expuesto la modalidad que la idea de una filosofía crítica adquiere en el pensamiento de Nietzsche proponemos volver, desde un punto de vista que aún no hemos adoptado, sobre la cuestión del lenguaje. Vimos que sobre la base de la crítica a los fundamentos últimos perdía sentido la concepción del lenguaje como mero medio transparente de expresión de una verdad independiente de él. El lenguaje se hace productivo, pasa a crear su objeto y no simplemente a buscarlo, precisamente porque no hay algo fuera de él, de su propia expresión. En realidad, casi no hay justificación para seguir hablando de objeto a menos que redefinamos el concepto¹¹. Como señalamos en la introducción, uno de los problemas fundamentales que íbamos a tratar era el de la dominación simbólica y su posible crítica desde presupuestos coherentes con el pensamiento nietzscheano. Vamos a plantear la siguiente pregunta:

⁷ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 130.

⁸ "Y de hecho, Kant no realiza su proyecto de crítica immanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna." (Deleuze, G., ob. cit., p.129).

⁹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., p. 40.

¹⁰ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, ob. cit., p. 8.

¹¹ Y de hecho, vimos que en Nietzsche hay una crítica tanto a la noción de objeto como a la de su acompañante inseparable: el sujeto.

¿tiene sentido hablar de una objetividad presente en el lenguaje? ¿cómo podríamos definirla? Me gustaría dar un rodeo para contestar estas preguntas, desde el tratamiento de una cuestión fundamental que todavía no hemos abordado: el problema de la forma y el contenido del lenguaje.

Desde Nietzsche, es fácil entender que si el lenguaje no es un simple medio de expresión, pierde sentido seguir hablando de contenido. No hay un contenido a expresar, no hay nada detrás de las interpretaciones. Vimos que, por el contrario, en *El nacimiento de la tragedia* sí había un contenido (lo dionisiaco) que el lenguaje musical era apto para expresar. Estaba aquí presente la influencia de Wagner donde, a juicio de Cacciari, la música seguía estando al servicio de la significación, es decir, de la expresión de un contenido sublimado. Es en el pensamiento posterior de Nietzsche, cuando el lenguaje pierde su sentido de medio de significación y ya no hay un supuesto contenido a expresar, que ocurre una transmutación y la forma ocupa un primer plano: “La *forma*, construida con lógica inexorable dentro de sus propios límites, originada por el desencanto schopenhaueriano sobre la efectualidad del esquematismo, *esta forma*, que rehuye todo infinito y toda nostalgia por lo indecible, despiadadamente anti-simbólica, es la verdadera antípoda de la música wagneriana.”¹²

Pero si lo único que nos queda es la forma, un análisis crítico realmente radical de la dominación simbólica debe apuntar ante todo a la forma misma, y no a un contenido oculto tras ella. Para tratar este tema nos separaremos al menos aquí del pensamiento *textual* de Nietzsche, aunque intentaremos articular nuestro tratamiento de forma coherente con los lineamientos centrales de su filosofía.

Un caso interesante de crítica de este tipo es el efectuado por Marx en el primer capítulo de *El Capital* hacia la forma mercancía. En efecto, a primera vista podría parecer que su planteo sobre el fetichismo de la mercancía gira alrededor de la forma valor y su contenido oculto: su determinación por el tiempo de trabajo. El secreto de la mercancía sería resultado entonces de aquello que se oculta detrás de la cosa. Éste sería un análisis plenamente moderno: la obsesión por encontrar el contenido substancial detrás de las apariencias. Sin embargo, la pregunta central que atraviesa el planteo de Marx es, como explica Žižek, la inversa: “el secreto a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (...) sino, en cambio, *el secreto de esta forma*”¹³.

¿Cuál es, entonces, el secreto de la forma mercancía? Anteriormente a Marx, casi toda la economía clásica había entendido que la mercancía era el elemento más simple, el primero, sobre el que debía basarse el análisis económico. Pero sus principales exponentes creyeron que la mercancía poseía una objetividad a-histórica, nunca se preguntaron por las relaciones sociales que hacían posible la emergencia de la forma mercancía. Es en esta instancia que interviene el análisis de Marx: él se preguntó sobre las condiciones históricas que hacen posible la emergencia de la objetividad misma de la mercancía¹⁴. La mística impuesta por la forma mercancía es el producto de un conjunto de relaciones sociales que se han cosificado y han alcanzado entonces un estatus objetivo. La homología con el análisis nietzscheano de la verdad es indudable: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y

¹² Cacciari, M., *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México, Siglo XXI, 1982, p. 112.

¹³ Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 35.

¹⁴ Por eso, señalaba Marx en relación a las categorías de la economía política burguesa que son “formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social *históricamente determinado*” (Marx, K., *El Capital*, Tomo 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975, p. 93).

que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes”¹⁵.

Si despojamos al análisis marxista del velo de las interpretaciones torpemente materialistas que se han hecho de él (el caso más claro es el de la “determinación en última instancia por el desarrollo de las fuerzas productivas”) podemos abordar la dimensión simbólica del poder de la mercancía. Como señala Žižek, el caso más claro de esta dimensión es el del poder de la mercancía dineraria: “(...) sabemos muy bien que el dinero, como todos los demás objetos materiales, sufre los efectos del uso (...) pero en la *efectividad* social del mercado, a pesar de todo *tratamos* las monedas como si consistieran en una sustancia inmutable, una sustancia sobre la que el tiempo no tiene poder (...)”¹⁶. Este poder misterioso emerge de lo simbólico-social: la presunta inmutabilidad proviene del orden simbólico implícito en el *acto* de intercambio de mercancías. En este acto funciona una especie de *a priori histórico, una forma que, si bien contingente, se ha objetivado al punto de estructurar no sólo la conciencia sino también los actos de las personas. Este a priori es el universo simbólico dominante en el capitalismo*¹⁷. El análisis de Marx es paradójico en tanto muestra cómo la forma puede ser al mismo tiempo histórica y objetiva. *La forma mercancía es, entonces, un ejemplo paradigmático de objetivación del orden simbólico. Es aquí, precisamente en este proceso de objetivación, que reside la dominación simbólica.*

La efectividad de la dominación simbólica

Podemos extraer de este análisis algunas consecuencias:

- Las relaciones sociales están estructuradas simbólicamente: contra el marxismo ortodoxo, hay que señalar que no hay hechos económicos últimos que expliquen por sí mismos las relaciones sociales. Los hombres le dan un sentido a sus acciones y relaciones, el cual no es un mero agregado supra-estructural, sino que es un elemento necesario para la ejecución de todo tipo de acto.

- La objetividad es inseparable de un determinado orden simbólico: es decir, no hablamos de objetividad del dato, de una entidad que se substrahe al lenguaje y a las interpretaciones. El caso de la mercancía es claro: su carácter enigmático no proviene de sus cualidades materiales, su *contenido* (el valor de uso, en tanto *relativo* al uso conciente que cada uno haga de la misma) sino de su poder simbólico-social, objetivo en tanto estructura *-da forma a-* las prácticas sociales mismas, vigentes en una sociedad dada.

- Es esta objetividad simbólica la que impide la subversión del orden imperante mediante una simple “toma de conciencia”. En tanto estructura prácticas sociales, el orden simbólico es mucho más fuerte: se da al nivel de los actos y no simplemente de las conciencias. Aquí acordamos con la crítica de Žižek a la razón cínica y su relectura de la fórmula marxiana “no saben, pero lo hacen”: podemos ser concientes de que todo es interpretación, de que no hay verdades ni fundamentos, pero aún así, seguir

¹⁵ Nietzsche, F., “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en Vaihinger, H., *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Madrid, Tecnos, p. 25.

¹⁶ Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, ob. cit., p. 43.

¹⁷ Tomamos esta idea, la de lo simbólico como un a priori histórico, de modo funcional con los objetivos de este trabajo. Lo que queremos señalar es que, más allá de la multiplicidad de interpretaciones (entendidas al modo nietzscheano) hay interpretaciones sociales que en un momento determinado se hacen dominantes y pasan a, sino estructurar, limitar el campo de lo posible. Sin embargo, somos cautelosos en cuanto a la afinidad que esta idea pueda tener con el estructuralismo, especialmente porque estamos en parte basándonos en autores (Žižek y su lectura de Sohn Rethel) muy influenciados por esta línea.

actuando como siempre, es decir, obedeciendo al mandato simbólico dominante. Es la actitud conformista expresada, por ejemplo, en la frase “yo lo sé, pero aún así...”.

De alguna forma, Nietzsche pudo entrever este problema al plantear la cuestión de la utilidad de las metáforas sociales: los hombres, que desean vivir en sociedad, se ponen de acuerdo en el uso de determinadas metáforas y “en este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser la verdad”¹⁸. Esta idea convencional de la verdad entendida como *ficción útil* plantea un problema: ¿hasta qué punto dicha utilidad de las convenciones sociales no termina transformándose en conformismo?¹⁹ Es por eso que Nietzsche también nos alerta de que “(...) gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia”²⁰.

Aquí aparecen una serie de preguntas difíciles de contestar desde el no-lugar abstracto que suele dominar en las discusiones académicas: ¿qué razones podemos tener para “romper” con la comodidad ofrecida por las convenciones sociales, es decir, con el orden simbólico instituido? ¿desde qué lugar es eso posible? Y principalmente: ¿qué estrategias podemos usar frente a un orden que ha adquirido el estatus de la objetividad con todo lo que ello implica? Para tratar estas cuestiones de manera más concreta, vamos a evaluar críticamente algunas de las estrategias que un autor, en un momento histórico muy particular, utilizó para hacer frente a la dominación simbólica. Nos referimos a ese escritor y anti-periodista llamado Karl Kraus.

Karl Kraus y la crítica a la prensa en la era de la cultura-mercancía. El problema del “retorno al origen”.

Karl Kraus desarrolló su actividad intelectual en Viena, fundamentalmente desde 1899, año en que funda su emblemático anti-periódico, denominado *Die Fackel* (La Antorcha). Desde ese medio, ejerció una crítica brutal contra intelectuales, escritores y periodistas ubicados tanto en el arco ideológico de la derecha como de la izquierda. Aquí nos interesan ante todo sus críticas a la prensa, no tanto por razones historiográficas sino por su actualidad. Efectivamente, cualquiera que escuche hoy la expresión “dominación simbólica” seguramente tenderá a asociarla con los medios de comunicación y la prensa en general.

Si Kraus fue tan odiado por la prensa de su época, definitivamente por alguna razón habrá sido. Lo extraño es que quienes lo odiaron no pertenecían a un sector social particular ni adherían a una línea ideológica y/o filosófica determinada. Lo que ocurre es que Kraus no se enfrentó simplemente con determinados periódicos (si bien también tenía sus enemigos personales) sino que sus ataques estaban dirigidos contra la prensa en general y su lugar en la cultura de su época, que él veía en franca decadencia.

¿Cómo explicar sus ataques, que muchos en su época calificaron de “irracionales”? Lo que Kraus comenzó a vislumbrar fue el poder creciente de los medios de comunicación en las sociedades de masas. Efectivamente, como señala Bourdieu, “fue uno de los primeros en comprender en práctica que hay una *forma de violencia simbólica* que se ejerce sobre los espíritus, manipulando las *estructuras cognitivas*”²¹. El poder de la prensa se manifiesta no sólo en la elección de los

¹⁸ Nietzsche, F., “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, ob. cit. P. 20.

¹⁹ De paso, señalemos que ésta sería una buena pregunta para hacerle a Habermas y a su teoría del consenso basado en la “acción comunicativa”.

²⁰ Nietzsche, F., “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, ob. cit., p. 29.

²¹ Bourdieu, P., “Actualidad de Karl Kraus. Manual contra la dominación simbólica”, en *Pensamiento y acción*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2002, p. 54 (las cursivas son nuestras).

llamados “temas del día” o en las opiniones que expresan, sino ante todo en la forma en que estructuran la manera en que pensamos, sentimos, etcétera. Por eso, Horkheimer y Adorno no exageraban tiempo después cuando señalaban que en el mundo moderno la industria cultural torna innecesario al sujeto trascendental kantiano²². La prensa ejerce su dominación ofreciéndonos un producto, una mercancía “inmaterial” ya terminada, lista para consumir sin ningún tipo de esfuerzo intelectual. La forma está dada ya en el producto, no hay ninguna necesidad de que un supuesto sujeto ordene las impresiones.

En las (mal llamadas) sociedades de consumo, el proceso de interpretación tal como lo entendía Nietzsche, de forma activa y comprometida, se ha vuelto superfluo. La prensa nos señala de antemano qué hay que entender y cómo entenderlo. Si en la mercancía a secas (tal como la analizó Marx) ya se hacía presente la dominación simbólica aun cuando se encubría en el valor de uso material (que Marx excluyó del dominio de su crítica), con el capitalismo avanzado la misma se hace más desenfundada, directa y brutal. El caso más claro es el de los publicistas y analistas de marketing, que establecen las pautas de consumo para generar la demanda más adecuada a los productos de las nuevas empresas. En estas sociedades, el valor de cambio ha pasado a determinar también el valor de uso de las mercancías. Como el consumo se ha hecho también “productivo”, debe haber una media de tiempo que rija la demanda. En este contexto, “interpretar” se ha vuelto una pérdida de tiempo que atenta contra la rentabilidad empresarial.

Esto es lo que se veía venir Kraus: el advenimiento de la cultura-mercancía, que se expresa sobre todo en la prensa con la *frase hecha*, un producto de la técnica mediática para que el mensaje llegue al receptor sin mediaciones. Kraus valoraba más que nada la cultura, pero “la prensa en tanto valor de cambio necesita un maquillaje cultural precisamente porque representa una devaluación de la *Kultur*”²³.

Lo más interesante de Kraus son los recursos a que apeló para enfrentarse a este tipo de dominación. Uno de los más efectivos fue la *citación*. Así, en su monumental obra *Los últimos días de la humanidad* señala: “Los sucesos más inverosímiles aquí presentados ocurrieron realmente; me he limitado a plasmar lo que hicieron. Los diálogos más inverosímiles sostenidos en el drama fueron dichos palabra por palabra; los inventos más estrafalarios son citas.”²⁴ El método de citación consiste en tomar una frase de alguien y ponerla en otro contexto sin modificarla: el propio lenguaje se volverá contra su emisor, poniéndolo en ridículo o mostrando su hipocresía. El método es especialmente efectivo contra la fraseología de la prensa: el hecho de sacar de contexto una frase rompe la complacencia entre el emisor y su receptor habitual. Fuera de su medio, ahora el periodista puede ser juzgado. En todas las estrategias, Kraus lo que trataba era de que la lengua se volviera contra aquel que creía dominarla: “(...) en el caso particular de Karl Kraus los denunciados son los que comúnmente denuncian. En términos más universales, Kraus objetiva a los dueños del monopolio de la objetivación pública.”²⁵

El gran logro de Kraus es haber podido “intimidar” a aquellos que ejercen la dominación simbólica demostrándoles su debilidad al menos potencial: de este modo, quienes se creen dueños del lenguaje reciben una lección y son puestos en evidencia pública. La idea es que el lenguaje no tiene dueño y que su sentido cambia de acuerdo al contexto.

²² Sobre este punto, véase Adorno, T. Y Horkheimer, H., *Dialéctica del iluminismo*, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 123.

²³ Casals, J., *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Barcelona, Anagrama, p. 89.

²⁴ Kraus, K., *Los últimos días de la humanidad*, Barcelona, Tusquets, 1991, p. I.

²⁵ Bourdieu, P., ob. cit., p. 53.

¿Podemos entonces acercar posiciones entre Nietzsche y Kraus? Si bien pareciera que los métodos krausianos de denuncia podrían ser bien asimilados desde un punto de vista nietzscheano, debemos señalar que en Kraus hay una idea fuerte acerca de una unidad originaria entre naturaleza y lenguaje, que la cultura occidental habría roto y cuya decadencia habría alcanzado su punto culminante con el surgimiento de la prensa. En este punto, Kraus se presenta como un sobreviviente, como un testimonio de la decadencia y un guardián de la pureza originaria de la palabra. La perspectiva ahora es la opuesta a la nietzscheana, porque como señala Casals "(...) el guardián de esta pureza no es otro que el sujeto trascendental, en el cual se manifiesta y adquiere sentido la unidad preestablecida entre palabra y objeto. O sea, Kraus."²⁶ Con lo que no cumple la crítica krausiana es con el principio de inmanencia. La voluntad de poder está en las antípodas de este sujeto trascendental: ella es creadora y sólo desde ese lugar puede criticar; el segundo juzga y su crítica se hace en nombre de principios que permanecen exteriores, "puros", y que por lo tanto no entran en el juego.

Volviendo sobre las preguntas que planteamos al final del punto anterior, podemos ver que Kraus encontró razones más que justificadas para oponerse a la dominación simbólica y que esas razones aún pesan sobre nosotros; su vida nos muestra además lo difícil que resulta oponerse a ese orden porque, de hecho, es por esta razón que fue odiado y silenciado por la mayoría de sus contemporáneos. Un legado importante de Kraus lo constituyen los ingeniosos medios que empleó contra las formas de opresión simbólica, medios que podrían ser eficaces desde una posición nietzscheana si son depurados del halo místico que los dirige. El mayor problema está en la posición de "pureza" en que se situó el propio Kraus; su mirada es totalmente pesimista y por eso solo puede volver sobre el pasado, representado en el origen mítico. El nietzscheano también está interesado en el pasado (Nietzsche, al igual que Kraus, admiraba profundamente a los clásicos) pero su mirada se orienta ante todo hacia el futuro que, como ya señalamos, es entendido en términos de posibilidades.

Conclusión: algunos elementos para una crítica nietzscheana de la dominación simbólica

Vamos entonces a concluir retomando y haciendo una síntesis de lo ya expuesto, en vistas a dejar planteados los puntos centrales que, desde nuestro punto de vista, habrá que tener en cuenta para efectuar una crítica a la dominación simbólica que sea coherente con los lineamientos centrales del pensamiento de Nietzsche.

Para empezar, debemos tomar en serio la idea de que no hay nada fuera de las interpretaciones, pero sin descuidar el problema de la dominación; esto es, que hay interpretaciones que se "solidifican" hasta alcanzar un estatus objetivo en una sociedad dada, en un momento histórico determinado. En este sentido, la mera crítica a los fundamentos últimos no alcanza: hay que analizar la manera en que determinadas "formas simbólicas" se vuelven dominantes hasta el punto de delimitar el campo de las interpretaciones posibles para así, después, buscar las posibles "fugas".

Es por eso que en este trabajo hemos intentado redefinir el concepto de *objetividad*, con cuidado de no referirnos con él a un dato o a una substancia última, sino a una construcción social e histórica que se ha hecho dominante. Si conservamos el concepto, lo hacemos en especial contra ciertas posiciones posmodernas que suelen caer en un subjetivismo relativista que, creemos, es infiel al pensamiento de

²⁶ Casals, J., ob. cit., p. 88.

Nietzsche. Las posiciones del “todo vale” suelen disimular con una impostura “políticamente incorrecta” su evidente conformismo.

Otro tanto ocurre con la noción de *orden simbólico*, que se comprende como la *forma* socialmente dominante en que se estructuran los sentidos en una sociedad dada. Utilizamos esta idea de modo funcional a los objetivos de este trabajo, razón por la cual hemos sido cautelosos en su uso. Nuevamente, lo que quisimos señalar es que hay un cierto orden signifiante que adquiere preponderancia en un momento dado, en tanto estructura las prácticas de la sociedad en cuestión. Por esta razón es que nos remitimos a Marx, autor casi obligado para abordar el problema de la dominación en nuestras sociedades capitalistas; en este sentido, seguimos creyendo que en la forma mercancía está la piedra de toque para entender la estructura simbólica de estas sociedades.

De esta manera también dejamos planteada la cuestión, a desarrollar en otros trabajos, sobre el posible vínculo entre Nietzsche y Marx. Creemos que es fundamental tener en cuenta a estos dos autores en la tarea –a nuestro juicio urgente– de recuperar para la filosofía su rol de *crítica social*, por más anticuada que pueda parecer hoy esta idea. Podemos, por un lado, seguir a Marx en su línea de crítica global a las sociedades estructuradas de forma capitalista, rearticulando sus conceptos teniendo en cuenta que ya no vivimos en la sociedad industrial de mediados del siglo XIX. Un esbozo de esta tarea hemos comenzado a hacer aquí cuando, acompañados por Kraus, revisamos los caracteres de lo que denominamos “cultura-mercancía”. Pero tampoco debemos olvidar el mandato nietzscheano-deleuzeano de que dicha crítica debe ser inmanente. La voluntad de poder entendida como principio creador es incompatible con el dogmatismo todavía hoy muy extendido en los partidos de izquierda. A lo que apunta esta idea es a crear nuevos mundos; pero éstos no implican la llegada del fin de la historia, ni siquiera un mayor acercamiento a la verdad porque, como señala Vattimo conversando con Nietzsche: “La historia (...) en el filósofo, pero también en el pensamiento humano en general, en su función creativa, hace acontecer nuevos mundos, instituye siempre nuevas aperturas.”²⁷

²⁷ Vattimo, G., “La filosofía como ejercicio ontológico”, en *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 124.

Bibliografía

- ADORNO, T. Y HORKHEIMER, H., *Dialéctica del iluminismo*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- BOURDIEU, P., “Actualidad de Karl Kraus. Manual contra la dominación simbólica”, en *Pensamiento y acción*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2002.
- CACCIARI, M., *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México, Siglo XXI, 1982.
- CACCIARI, M., *Hombres póstumos. La cultura vienesa del primer novecientos*, Barcelona, Península, 1989.
- CASALS, J., *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Barcelona, Anagrama
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- JANIK, A. y TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998.
- KRAUS, K., *Los últimos días de la humanidad*, Barcelona, Tusquets, 1991.
- MARX, K., *El Capital, Tomo 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.
- NIETZSCHE, F., “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en Vaihinger, H., *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Madrid, Tecnos.
- NIETZSCHE, F., *El nihilismo: Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 1998.
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Edaf, 1998.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972.
- VATTIMO, G., “La filosofía como ejercicio ontológico”, en *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- ŽIŽEK, S., *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.