

El "Corpus" nietzscheano como autobiografía

JUAN MANUEL CUARTAS R.
Departamento de Filosofía
Universidad del Valle

66559
"Aquí todas las cosas acuden acariciadoras a tu discurso y te halagan: pues quieren cabalgar sobre tu espalda. Sobre todos los símbolos cabalgas tu aquí hacia todas las verdades... Aquí se me abren de golpe todas las palabras y los armarios de palabras del ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí."

Citado por Nietzsche en *Ecce Homo*, tomado de *Así habló Zaratustra*.

RESUMEN

La vinculación cada vez más evidente entre la obra (o el corpus nietzscheano) su propio cuerpo (o su propia vida), señala a *Ecce Homo* como la obra más deliberada del filósofo. Problemas relacionados con el encuentro entre la escritura y el sistema filosófico a partir de la mediación del cuerpo dan una opción de lectura de la obra nietzscheana más amplia y a la vez más puntual. A su turno, la disquisición en torno a los nombres de Nietzsche, que podría pasar desapercibida a lo largo de su obra, es aquí restituida como una de las principales opciones de interpretación de su filosofía.

Palabras clave: Derrida, autobiografía de Nietzsche, *Ecce Homo*, el cuerpo, la escritura.

The Nietzschean "Corpus" as an autobiography

The increasing evident connections between the work (or Nietzschean corpus) and his own body (or his own life) point to *ECCE HOMO* as his most deliberate work. Questions having to do with the

ABSTRACT

Discusiones Filosóficas
Departamento de Filosofía
Universidad de Caldas
No. 4 Julio-Diciembre de 2001



El debate con Jacques Derrida llevado a cabo en Montreal en 1982 bajo la dirección de Claude Lévesque y Christie V. Mc Donald, denominado *L'oreille de l'autre, Otobiographies, transferts, traductions*, apuntó a la evaluación de lo autobiográfico en Friedrich Nietzsche.¹ La aproximación de Derrida al problema de la autobiografía difiere de las posiciones tradicionales en la medida en que se aplica al orden de la *grafé*, según la cual dos formas de desapropiación son consustanciales a la autobiografía: el problema del lenguaje y el problema del sujeto.

a) La desapropiación derivada del problema del lenguaje radica en la hipótesis que nos conduce a considerar el lenguaje como inferencia de lo que alguien es, ve, evalúa, conoce. Dicha desapropiación implica reducir un autor y la complejidad de su pensamiento a la evidencia de su lenguaje autobiográfico.

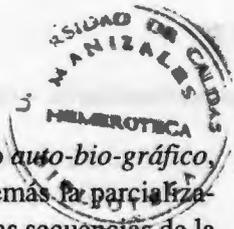
meeting point of writing with the philosophical system, out of the body mediation, provide us with an option to read Nietzsche's work in a both wider and more precise way. In turn, the digression concerning Nietzsche's names - it could be ignored along his work - is here returned as one of the main sources for interpreting his philosophy.

Key Words: Derrida, Nietzsche's, autobiography, Ecce Homo, body, writing.

b) La desapropiación derivada del problema del sujeto expone los vínculos que la escritura autobiográfica intenta establecer con la complejidad del sujeto, con el agravante de que la dificultad de comunicar a plenitud dicho sujeto lleva a la escritura a reconstruirlo como un *collage*, desfigurándolo y aún así, exhibiéndolo como veraz y distinguido.

Para Derrida la autobiografía no se confunde de ninguna manera con la vida del autor, ya que las palabras no pueden captar el sentido total del Ser; el texto autobiográfico es un artefacto retórico que lejos de "reproducir" o "crear" una vida produce su desapropiación, tema central planteado a su vez por Paul de Man en *Allegories of Reading* (1979) y en *The Retic of Romanticism* (1984). Partiendo de lo anterior, entendemos cómo no existe

¹ Posterior al Coloquio, Derrida dio a la publicación una versión revisada y aumentada bajo el título *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la Politique du Nom Propre*. Paris: Editions Galilée, 1984.



en la autobiografía manera de sustentar teóricamente ni lo “interior” ni lo “exterior” del texto, accediendo a cambio a una serie de desapropiaciones, desajustes, desfiguraciones operadas entre texto y referencia.

Derrida plantea, de otro lado, que la autobiografía es firmada por alguien que respalda el pensamiento del *eterno retorno* planteado por Nietzsche, en la medida en que dicho pensamiento es selectivo y no repite lo idéntico, sino una relación diferencial de fuerzas afirmativas de las cosas. Lo autobiográfico tiene la forma de un retorno, es decir, de alguna cosa que no puede ser simplemente un volver a recorrer lo transitado al margen de lo afirmado y lo selecto. El acto selectivo, el devenir activo que postula el *eterno retorno* hace de la autobiografía un testimonio firmado y respaldado por un nombre, no una reconstrucción básica y relativamente fiel de una vida, y la firma representa, a este respecto, el reconocimiento del Yo transpuesto en la autobiografía, un Yo hecho palabra, un Yo afirmado pero a la vez fragmentario y ambiguo. Ahora bien, si el “retorno” es selectividad del Yo en el interior del texto, la firma es su afirmación, su deducción precisa y duradera; el *eterno retorno*, tal como lo describe el propio Nietzsche, cura los vacíos de incompreensión del individuo, renueva su tiempo y su dominio, en tanto que la “firma” representa el compromiso de su afirmación.

En su motivo de lo *auto-bio-gráfico*, Derrida resalta además la parcialización necesaria de las secuencias de la vida del autobiógrafo para que el lector asuma o analogice en su lectura las partes por el todo; se trata, en su consideración de Nietzsche, de la “Oreja” invocada por éste último en *Ecce Homo*; Oreja que es propiamente el texto, las afirmaciones del texto a través del lector. *La oreja del otro firma por mí, me dice, constituye mi Yo autobiográfico*, es una declaración, digamos, conjunta de Nietzsche y de Derrida decididamente recurrente que invocamos ahora una vez más para reconocer cómo el Yo pasa a través del Otro, a través de la Oreja, dando lugar a la efectiva posibilidad de lo autobiográfico. El Otro, el lector, firma y afirma finalmente por el primero, por Nietzsche, comprometiendo su propio Yo en un acto solidario y responsable que da curso al devenir. De otra forma lo autobiográfico carecería de auténtica proyección, sería simple ficción que libera al lector del compromiso de escuchar.

La crítica relacionada con la aproximación al texto autobiográfico lleva por su parte a Paul de Man a plantear al “lector” como subgénero reflejado en la autobiografía; de Man propone una distancia y una jerarquía que distingue el texto y su discurso crítico dentro y fuera del texto, reconociendo el error básico en el que ha incurrido la crítica al considerar la autobio-

grafía como el producto mimético de un referente. Sólo penetrando en la estructura retórica del texto autobiográfico se descubre la ilusión de referencialidad engendrada por el recurso mimético del mismo; la estructura retórica (o tropológica) del texto autobiográfico se asemeja a la estructura de todo conocimiento, siendo así como la autobiografía, al profundizar en su estructura especular imparte conocimiento no sobre un sujeto sino sobre un texto que representa un Yo; constituido por un discurso que no llega a dominar completamente, el autobiógrafo afecta su testimonio con una cambiante e inasible selección de eventos.

El proyecto autobiográfico más definido de Nietzsche, *Ecce Homo*, nos advierte, como primera medida, que lo autobiográfico se encuentra allí, de manera más pronunciada, en el compromiso de aclamar al "autor", afirmarlo como sujeto, como una Voz, etc.; se trata del deslumbrante comienzo:

Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho, me parece indispensable decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de "dar testimonio" de mí. Más la desproporción entre la grandeza de mi tarea y la *pequeñez* de mis contemporáneos se ha puesto de ma-

nifiesto en el hecho de que ni me han oído ni tampoco me han visto siquiera. Yo vivo de mi propio crédito; ¿acaso es un mero prejuicio que yo vivo?... Me basta hablar con cualquier "persona culta" de las que en verano vienen a la Alta Engadina para convencerme de que yo *no vivo*... En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan en el fondo mis hábitos y más aún el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: *¡Escuchadme!, pues yo soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis con otros!*²

Concebido el "autor" como quien autoriza y es responsable de un texto en la medida en que pone en circulación ciertos discursos, la determinación inicial de Nietzsche vuelve sus afirmaciones sobre sí mismo, antes que sobre un entorno social de comunicación; este principio de lo autobiográfico, que disputa el '*autos*', el '*para sí*', contrasta con la literatura autobiográfica convencional. La afirmación y conjunción, más que compleja, orgánica, de la vida y la escritura, se propone romper en Nietzsche cualquier tipo de ambigüedad inherente a su "firma". *Ecce Homo* se auto-asume y prevé en su conjunto la distinción y exaltación de un Yo que ha escrito y ha vivido al mismo tiempo, que se ha engrandecido por obra de la afirmación de la vida y de la determinación demoleadora de su escritura. Las fórmulas a través de las cuales se

anuncian los capítulos de *Ecce Homo* son, en este sentido, el respaldo de dicho proyecto: “Por qué soy tan sabio”, “Por qué soy tan inteligente”, “Por qué escribo tan buenos libros”, *El nacimiento de la tragedia, Las Intempestivas, Humano, demasiado humano, Aurora, La gaya ciencia, Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral, Crepúsculo de los ídolos, El caso Wagner, Por qué soy un destino*. En cada caso se trata de una deliberada afirmación (y exigencia) de un Yo escrito, vivido y dimensionado como un ‘destino’. En un acto espontáneo de indistinción, los títulos de los capítulos pasan progresivamente, como se puede observar, de la declaración de “lo que soy”, a la de “lo que he escrito”.

Anota Nietzsche: *Convertí mi voluntad de salud, de vida, en mi filosofía*;³ en esta relación de la autobiografía con el cuerpo, que podemos tomar en el sentido más literal como el equilibrio deseado entre salud y pensamiento, hay además una correspondencia etimológica implícita entre el *corpus* de una obra y el *cuerpo* de una persona. Y si la ‘voluntad de salud’ es en Nietzsche propiamente la vida, también la filosofía es salud, es decir, condición para la vida, tal como se recoge de la siguiente afirmación: *—Recostrar la salud significa en mí una se-*

*rie larga, demasiado larga de años,— también significa a la vez, por desgracia, recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de decadence.*⁴ Pero ¿a qué salud alude Nietzsche, que nos ha familiarizado a lo largo de su obra con un tratamiento de la moral en términos de ‘salud’ o ‘enfermedad’, y de las religiones en términos de ‘higiene’? Probablemente es directa la alusión a los padecimientos del cuerpo, a las torturas del dolor, las jaquecas, etc., pero no deja de ser menos cierta una precisión en torno a la dificultad y a la larga cadena de años que conlleva el esfuerzo por conseguir el vigor moral deseado, la salud necesaria para emprender tareas de alta sensibilidad e inteligencia, para configurar el *corpus* de su pensamiento, en fin, para desplazar el ‘*corpus academicus*’ a la vida. Partiendo de esta conjunción, no deja de resultar inquietante que Nietzsche señale en el numeral 8 del apartado *Por qué soy tan sabio*, lo siguiente: *¿Me es lícito atreverme a señalar todavía un último rasgo de mi naturaleza, el cual me ocasiona una dificultad nada pequeña en el trato con los hombres? Mi instinto de limpieza posee una susceptibilidad realmente inquietante, de modo que percibo fisiológicamente —huelo— la proximidad o —¿qué digo?— lo más íntimo, las “vísceras” de toda alma... Esta sensibilidad me proporciona an-*

³ Ibid; p. 24.

⁴ Ibid; p. 23.

*tenas psicológicas con las que palpo todos los secretos y los aprisiono con la mano: ya casi al primer contacto cobro consciencia de la mucha suciedad escondida en el fondo de ciertas naturalezas, debida acaso a la mala sangre, pero recubierta de barniz por la educación.*⁵

En esta afirmación se pone de manifiesto que el encuentro con los demás es un asunto de 'vísceras', de sentir o no náusea en su presencia, de percibir el hedor de sus prejuicios y sus credos; desplazando a representaciones eminentemente fisiológicas las observaciones relacionadas con la moral y con el pensamiento de los demás, Nietzsche reduce la metafísica, lo intelectual, la interpretación y la crítica a mera biología, mera compatibilidad o incompatibilidad de humores. Como buen heterodoxo, Nietzsche reconoce con la simple percepción las miasmas del pensamiento decadente; su proyecto intelectual ha alcanzado formulaciones somáticas que declaran la profunda coincidencia que existe entre su obra (su *corpus*), y su *cuerpo*; uno y otro centros de percepción y juicio. Casi diríamos que no se precisa la razón para discernir, basta con oler, de esta manera la razón se guarda para los mejores embates, los que a lo largo del proyecto nietzscheano se proponen echar por tierra los valo-

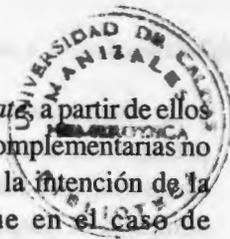
res del pensamiento occidental que, aunque agotados e inservibles, continúan "validando" la vida, la moral y el quehacer filosófico. La comprensión filosófica nietzscheana dirigida tanto al *cuerpo* como al *corpus* resalta una vez más los desfases de una filosofía occidental ajena a la auténtica comprensión de la vida.

Más adelante, en el apartado *por qué soy tan inteligente*, Nietzsche hace una serie de precisiones acerca de sus costumbres alimentarias, en una clara implicación, una vez más, con la salud espiritual: *Una inercia intestinal, aún muy pequeña, convertida en un mal hábito, basta para hacer de un genio algo mediocre, algo "alemán"*.⁶ La línea que puede separar la vida de un autor de su obra, ¿en qué términos debe debatirse entonces?, ¿en términos de conciencia?, ¿de impostura? Esta difícil opción queda planteada a partir de la autobiografía de Nietzsche.

Las descripciones anteriores nos suscitan, sin embargo, los siguientes interrogantes: ¿por qué aceptamos que *Ecce Homo* es una autobiografía?, ¿por qué no establecemos distancia entre la vida empírica de Nietzsche y este ejercicio de reseña de su propia obra?, ¿estamos aceptando los vínculos entre la vida y la obra en términos de causa o en términos de finalidad?

⁵ Ibid; p. 33.

118 ⁶ Ibid; p. 39.



De manera atípica, *Ecce Homo* como autobiografía no nos permite saber gran cosa de la vida de Nietzsche, no nos cuenta su vida, se la reserva para sí mismo, pero a cambio nos señala algunos detalles importantes como:

Descontado, pues, que soy un décadent, soy también su antítesis.⁷

Yo mismo, adversario de rigueur [de rigor] del cristianismo, estoy lejos de guardar rencor al individuo por algo que es la fatalidad de milenios.⁸

Yo negué muy seriamente mi 'voluntad de vida' a causa de la cocina de Leipzig, simultánea a mi primer estudio de Schopenhauer (1865).⁹

Falta en mí todo rasgo enfermizo; yo no he estado enfermo ni siquiera en épocas de grave enfermedad; en vano se buscará en mi ser un rasgo de fanatismo. No se podrá demostrar, en ningún instante de mi vida, actitud alguna arrogante o patética.¹⁰

Yo soy el primer inmoralista: por ello soy el aniquilador par excellence.¹¹

Estas y otras afirmaciones que comprometen la descripción del Yo, que aportan elementos para el conocimiento y la comprensión de su realidad, deben ser necesariamente autobio-

gráficos *salva veritate*; a partir de ellos las elaboraciones complementarias no marcarán más que la intención de la autobiografía, que en el caso de Nietzsche está lejos de constituir como tal una confesión; Nietzsche acomete *Ecce Homo* como la declaración de una exigencia, rompiendo con la tradición de siglos que recomendaba la humildad para hablar de sí mismo; en *Ecce Homo* no hay proyecto ejemplar, sino controversia, demanda, por eso la enorme economía de alusiones a la propia vida, episodios que distorsionarían la efectiva visión del personaje, que distanciarían el desafío de enseñar las altísimas dificultades y los altísimos méritos de hacer de la vida un *corpus*, una filosofía que se ha propuesto la menuda tarea de reformular las más acendradas hipótesis de Occidente.

Pasando a otro comentario, en un gesto apenas consecuente con la propuesta autobiográfica, Nietzsche nos reconstruye la doble línea genealógica de su vida. La filosofía clásica romana nos había dejado ya en este sentido una de las condiciones autobiográficas más complejas, cuando el emperador Marco Aurelio (121-180) reconoce en sus *Meditaciones* paso a paso y uno a uno los favores recibidos del ejemplo

⁷ Ibid; p. 23.

⁸ Ibid; p. 32.

⁹ Ibid; pp. 36-37.

¹⁰ Ibid; pp. 53-54.

¹¹ Ibid; p. 125.

y la enseñanza de sus progenitores, preceptores, allegados y amigos. Este elemento, que torna profundamente complejo el propósito de dar cuenta de la propia vida, señala las distintas influencias y nos pone en el serio compromiso de reconocer en el caso de Nietzsche la gravedad de las influencias, toda vez que vincula su pensamiento y su vida con un tronco de familia, en vehementes afirmaciones que van más allá de ser un vacío gesto retórico. En el mismo sentido, no tan ordenado como en Marco Aurelio, Jean-Paul Sartre (1905-1980) recoge en su autobiografía *Palabras* el contraste que se da entre las ilusiones de un niño y el orden y los presupuestos que manejan los adultos; así, continuos eventos de 'desfiguración' de tales ilusiones redundan en la autobiografía en una serie de indicios que señalan al niño a la vez como un manipulador y una víctima de las fijaciones y los moldes de los adultos.

Ahora bien, en el caso de Nietzsche, lo genealógico resalta como uno de los aspectos más reveladores y determinantes de su vida y, por supuesto, del devenir de su obra, debido a la manera como nos presenta tanto a su padre, de quien recoge todo lo sublime y noble, como a su madre y a su hermana, en cuya vulgar y mortal red se siente atrapado: *Considero un gran privilegio haber tenido el padre que*

tuve: los campesinos a quienes predicaba –pues los últimos años fue predicador, tras haber vivido algunos años en la corte de Altenburgo– decían que un ángel habría de tener sin duda un aspecto similar. Y con esto toco el problema de la raza. Yo soy un aristócrata polaco pur sang [pura sangre], al que ni una sola gota de sangre mala se le ha mezclado, y, menos que ninguna, sangre alemana. Cuando busco la antítesis más profunda de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, encuentro siempre a mi madre y a mi hermana, creer que yo estoy emparentado con tal canaille [gentuza] sería una blasfemia contra mi divinidad.¹²

Como debería hacerlo todo autobiógrafo, Nietzsche busca la antítesis; antes que resolver su auto-representación parcializando la divergencia de influencias que recaen sobre él, Nietzsche busca la antítesis para nombrar desde un principio la diferencia que existe entre escribir en homenaje a un muerto (su padre) y escribir para los inescrupulosos ojos de los vivos (su madre y su hermana), seres de doble moral, incapaces de catapultar su indecencia para atender no ya a la voz de su hermano y su hijo, sino a la de Zaratustra, a la de Dionisio. La complejidad de la denuncia de Nietzsche al calificar a su madre y a su hermana en esos términos radica, de otra parte,

en lo que él denomina: *la pequeñez de sus contemporáneos* que, como afirma en su prólogo a *Ecce Homo*, se trata de personas, que *ni me han oído ni tampoco me han visto siquiera*. ¿Lo hemos visto?, esa es nuestra pregunta ahora, ¿o sencillamente lo hemos transformado en una referencia más para el alegato académico, árido y analítico de la filosofía?

La firma de todo acto de escritura, y en su interior el nombre propio, refrenda en la exhibición que ella significa, la posición individualista del hombre de hoy. Auto-conferirse un nombre a través de la escritura, como lo realiza Nietzsche, es “universalizar” el Yo en la escritura. La principal ambición de la escritura nietzscheana consiste así en conseguir gobernar toda la multiplicación de nombres que brotaron de su nombre; apropiarse signos diversos referidos a su Yo para mostrarlos como suyos, entrando con plena libertad en la cadena del intercambio simbólico: poseyendo y desposeyendo, acopiando y esparciendo.

Esta consideración del nombre propio como “una parte de sí mismo”, sin perder radicalmente su determinación primitiva, asciende en Nietzsche al auto-conferimiento de la identidad a través del nombre (a través del culto al nombre propio). El nombre propio

asciende, en otras palabras, a la condición de “huella”, rastro preciso para la localización del Yo. El afán de resguardar el nombre impele a Nietzsche, de otro lado, a evitar ser nombrado sin la vigilancia debida, impunemente, porque más que el propio individuo, son los “otros” quienes alivian o envilecen el sabor del nombre. ¿En qué difícil nivel se entrelazan entonces el nombre propio y el Yo?; uno y otro se protegen del *mal*, de cualquier mal que pueda causar daño a la identidad.

En el nombre de Nietzsche se acumulan entonces los argumentos sobre su Yo, mientras una “señal” mítica se recoge en él de la diversidad de los nombres de Dios, ¡sí, de Dios!, de cuya identidad puede saberse todo o nada, porque se realiza en esto y en lo otro; los nombres de Dios, como los de Nietzsche, están unidos inextricablemente; sigamos un ejemplo:

Soy —dice el Dios egipcio Ra a Isis, quien le interroga por su nombre secreto para tenerle bajo su poder— quien abre sus ojos, y hay luz, y quien los cierra, y todo es oscuridad. A mi mandato, el Nilo se desborda, pero los dioses no saben mi nombre; *Khepera* en la mañana, *Ra* al mediodía, *Tum* en la tarde.¹³

Nombrarse a sí mismo es en Nietzsche, como en el Dios egipcio Ra, transfi-

¹³ FRAZER, James George. *La rama dorada, magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993; p. 290.

gurarse a través de una auto-escritura; entregar el Yo a los límites del lenguaje y aceptar la diferencia a través del *segundo incluso*, que es la representación. Antes de caer en la locura, Nietzsche escribe en *Ecce Homo*:

¿Se me ha entendido? –Lo que me separa, lo que me pone aparte de todo el resto de la humanidad es el haber descubierto la moral cristiana [...].

–¿Se me ha entendido? –No he dicho aquí ninguna palabra que no hubiese dicho hace ya cinco años por boca de Zaratustra [...].

¿Se me ha comprendido? –Dioniso contra el Crucificado...¹⁴

Los nombres de Nietzsche deliberan en la última sentencia por él escrita: *Dioniso / El Crucificado / FN*. La despacible situación del incomprendido, del nunca visto, oscila entre múltiples nombres. No se ha construido nada si no se ha construido un nombre, porque en el nombre se involucra el devenir, lo que el propio filósofo, el propio demolidor de ídolos expone en estas palabras: *Todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí*.¹⁵ A Nietzsche no se le ha comprendido, ciertamente, pero sí se ha hablado de él; su obra como exposición autobiográfica ha alcanzado su objetivo, ha propiciado un devenir que habla de él, lo señala, lo interroga. Allí están los nombres de

Nietzsche, todos a la vez, atropellados y ambiguos; todos firman la obra, y respaldan como heterónimos su cuerpo lastimado por la enfermedad.

El comienzo de *Así habló Zaratustra* anunciaba igualmente una función del nombre en Nietzsche: *...Ya estoy hastiado de mi sabiduría [...]. Zaratustra quiere volver a ser hombre...*¹⁶ Si entendemos que ‘volver a ser hombre’ no es otra cosa que tener un nombre, advertimos igualmente que la decisión autobiográfica consiste en ofrecer el nombre, en no retenerlo más. El acercamiento voluntario de Zaratustra a los demás, por precarios y decadentes que aparezcan ante él sus [contemporáneos], realiza un ofrecimiento del nombre (el de Zaratustra, el de Nietzsche), aunque ser hombre entre los hombres, sin máscaras ni saberes ocultos, adicto como los otros hombres a la conciencia y al deber, no sea en el fondo otra cosa que insistir en el error de construir un nombre, un único nombre para reproducir el mismo orden de valores heredados de la tradición occidental. Este fue el riesgo que corrió Zaratustra al dar[nos] el nombre, al dejar[nos] su nombre.

En la misma perspectiva de los nombres de Nietzsche, podemos anunciar

¹⁴ Ibid; pp. 129-132.

¹⁵ Ibid; p. 98.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Santafé de Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1982; pp. 33-34.



para finalizar, la siguiente hipótesis: el tratamiento nietzscheano de lo autobiográfico no ingresa como tal ni en los términos de una fábula, ni en los de una metafísica. La necesidad de una metafísica de lo autobiográfico, necesidad que señala en otros autores el *error* general en el que incurre la existencia humana cuando reclama un nombre a través de la escritura, no es ni por asomo el propósito de Nietzsche, en quien lo autobiográfico no actúa en el marco de un vacío general de la acción, vacío que no transvalore todos los

valores. Nietzsche no aspira a la 'verdad'; su obra retumba como una dura crítica a toda esa metafísica de las confesiones y de las memorias, cuya sustancia no es otra que la 'negación' del ser. Ingresando su nombre como objeto problemático, Nietzsche manifiesta la búsqueda de toda su vida y de toda su obra en pos de una afirmación que valide su[s] nombre[s] apartándolo[s] de los nombres de los otros, apartándolo[s] igualmente del tratamiento de la vida como una fábula o como una 'verdad'.