

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaume Mascaró

25

Diego Sánchez Meca

**EN TORNO
AL SUPERHOMBRE**

Nietzsche y la crisis
de la modernidad

 **ANTHROPOS**
EDITORIAL DEL HOMBRE



UNIVERSIDAD DE MURCIA
Secretariado de publicaciones

Primera edición: septiembre 1989

© Diego Sánchez Meca, 1989

© Editorial Anthropos, 1989

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona

En coedición con el Secretariado de Publicaciones
de la Universidad de Murcia

ISBN: 84-7658-172-6

Depósito legal: B-22262-1989

Impresión: Ingraf, Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o por cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ABREVIATURAS UTILIZADAS:

De acuerdo con las siguientes abreviaturas, se citan las obras de Nietzsche traducidas por Andrés Sánchez Pascual, y publicadas en Alianza, Madrid:

OT = *El nacimiento de la tragedia*

Z = *Así habló Zaratustra*

BM = *Más allá del bien y del mal*

GM = *La genealogía de la moral*

CI = *Crepúsculo de los ídolos*

A = *El Anticristo*

EH = *Ecce Homo*

El resto de las obras de Nietzsche se citan directamente por la edición de Karl Schlechta, *Nietzsche Werke in drei Bänden*, Hauser, Munich 1977, según las siguientes siglas:

WL = *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (Bd. III)

HP = *Homer und die klassische Philologie* (Bd. III)

PZ = *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (Bd. III)

- UB = *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Bd. I)
MA = *Menschliches, Allzumenschliches* (Bd. I)
M = *Morgenröte* (Bd. I)
FW = *Die fröhliche Wissenschaft* (Bd. II)
CW = *Der Fall Wagner* (Bd. II)
NW = *Nietzsche contra Wagner* (Bd. II)
NA = *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*
(Bd. III)

Para los *Nachgelassene Fragmente*, en general, se ha utilizado también la edición *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli u. M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín. Citamos estos escritos con la sigla *NF*, indicando, al citar, el número del apunte, tomo y página.

PRÓLOGO

A la lectura de la obra de Nietzsche que este libro ofrece le ha precedido la suerte que ha acompañado también a otras aproximaciones, incluso de gran resonancia, a esta misma obra: ha visto autodisolverse, ante la firme resistencia del pensamiento interpretado, ciertas claves de interpretación elegidas de antemano como elementos de exploración y de totalización sintetizadora. Puesto que Nietzsche desarrolló sus ideas en aforismos y en apuntes dispersos, y no de forma sistemática —de modo que es relativamente posible encontrar en él lo que se quiere encontrar—, ha sido bastante común tratar de organizar sus materiales en función de conceptos o esquemas previos. Así ha habido lecturas, de influencia heideggeriana por ejemplo, que se han propuesto enhebrar los filosofemas nietzscheanos con el hilo conductor ofrecido por una concepción *ontológica* de la voluntad de poder como ser, o sea, como fundamento del mundo y de la historia. Pero esta clave ha acabado mostrándose claramente refractaria con las pretensiones que íntimamente motivan a Nietzsche y que se hacen explícitas en la reiterativa formulación de su objetivo básico: rebasar la ontoteología moral de la tradición occidental a

través de un planteamiento genealógico. Mutando los términos de la cuestión, esta misma incompatibilidad se ha hecho finalmente evidente también en acercamientos a la obra de Nietzsche desde conceptos *científicos* previos tales como el de «evolución biológica» o el de «instinto de conservación». Estas lecturas parecen no tener lo suficientemente en cuenta el sentido dado por Nietzsche a su noción de interpretación, una noción tan esencial en su obra que, de no reconocerse como tal, se corre el peligro de identificar su posición con una especie de nueva metafísica, de realismo fisicalista o de pseudobiologismo cientista. Nietzsche comprende su propia filosofía como interpretación, pero ejercida desde una voluntad de poder tal que lleva a conferir al devenir el carácter del ser en la forma del pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Y esto es tan incompatible con una ontología de tipo tradicional, como con una comprensión de la relación nihilismo-superhombre a la luz de cierta «dialéctica invertida».

En parte, las ideas que sirvieron de guía, en un primer momento, para organizar nuestro trabajo sobre los textos de Nietzsche, entrañaban connotaciones de cierta proximidad a la matriz dialéctica cuyas implicaciones sólo más tarde se hicieron visibles en su incompatibilidad con esa noción nietzscheana de interpretación. De hecho, cierta dialéctica había ofrecido ya ejes para desplegar el pensamiento de Nietzsche como filosofía de la historia. El superhombre había sido entendido, bien como la inversión —«negación de la negación»— del hombre nihilista cristiano y de su moral antinatural, bien como el eskhaton de una humanidad finalmente liberada con la que se consuma la historia occidental. La nietzscheana filosofía de la historia adquiriría así una sistematización y una coherencia, si bien a costa de hacer de ella una propuesta que sólo se distinguía de otras ya existentes en aspectos de contenido, no en el esquema mismo de su formulación ni tampoco por una significación o valor propios. Fue preciso, pues, revisar a fondo nuestros propios supuestos de interpretación ateniendo-

nos al énfasis insoslayable puesto por Nietzsche en la ruptura con toda idea totalizadora, con cualquier clase de conceptiva que conduzca a pensar la historia como unidad, ya sea en el sentido de una teleología catastrófica, ya sea en el del progreso hacia una utopía final para la humanidad. Toda finalidad transhistórica es descartada por Nietzsche. La historia sólo es lucha incesante entre voluntades de poder antagonistas que persiguen fines particulares. La cuestión del sentido de la historia se plantea entonces en conexión con el hecho de que la ausencia de una fuerza supracósmica o intracósmica como *telos*, vuelve libre a todo individuo para dar un sentido propio a su acción.

No se trata, por tanto, de que, excluida la clave dialéctica como esquema externo inicialmente aplicado al pensamiento de Nietzsche, se renuncie a un trabajo de organización, de sistematización de este pensamiento, y se opte por abandonarlo a su aparente asistematismo, al puntualismo de ideas inconexas de las que cupiese hacer sólo una lectura superficial o impresionista. Lo que la autocritica hace patente aquí es sólo la necesidad de guiarse por claves que no presionen desde fuera sobre el pensamiento de Nietzsche para acabar «metiéndolo en cintura»; claves que, por no venir trasvasadas del ámbito de ideas y de valores contra el que Nietzsche se enfrenta, no sitúen al intérprete en la tesitura de tener que hacer uso de una excesiva violencia. Pues la relación nihilismo-superhombre puede adquirir articulación y coherencia propias examinada a la luz de la concepción básica del eterno retorno como pensamiento radicalmente antimetafísico y antidialéctico.

Rescatar la originalidad del planteamiento de Nietzsche, apartando todas las telas de araña tejidas sobre él por conceptivas metafísicas, biologistas o dialécticas que han conseguido envolverlo y desfigurarle durante tanto tiempo, continúa siendo, en definitiva, todavía parte esencial de la tarea que se impone si se quiere escuchar a Nietzsche con voz propia, en lo que tiene que decir sobre la problemática contemporánea del pensamiento,

del mundo y de la cultura. En este libro se intenta orientar el diálogo con Nietzsche a partir de algunos de los interrogantes concretos que emergen de tal problemática, y que trazan el contexto de lo que, desde posiciones distintas, se ha dado en llamar «crisis de la modernidad». Fue precisamente al explicitar estos interrogantes cuando se puso de manifiesto, en toda su magnitud, la diferencia del pensamiento de Nietzsche respecto de toda dialéctica. Pues, mientras planteamientos más o menos emparentados con esta idea representan, por lo general, una apuesta en favor del todo (la humanidad, la sociedad, la historia, el Estado, etc.), lo característico de Nietzsche, en su dimensión política, es una clara defensa del individuo que no se traduce, sin embargo, en un individualismo inconsistente. Una de las derivaciones básicas de la concepción nietzscheana de la voluntad de poder es la conclusión de que la humanidad no existe como totalidad unitaria, por lo que tampoco progresa universalmente hacia una meta única. En virtud de la pluralidad de formas de vida y de la incoherencia de los intereses particulares, la historia revela la multiplicidad de orientaciones dadas por una diversidad de voluntades de poder individuales. No existen más que los individuos. Pero éstos, a su vez, sólo se encuentran a sí mismos olvidándose como pseudounidad, como *subiectum*, y entregándose al devenir de las apariencias y de los roles. Si, para Hegel, la plenitud del individuo pasa por una totalización de experiencias y su conservación, para Nietzsche la afirmación de la vida exige el máximo itinerar y diferenciarse del yo. El individuo no es, para Nietzsche, nada en sí, algo encerrado en sí mismo. Es un destino: *ego fatum*. El individuo que afirma y vive la diversidad del mundo es el individuo que se experimenta en esencial conexión con un pasado histórico, con toda la cadena de los vivientes y con el fatum universal en su conjunto. Y en esto radica la diferencia fundamental: para Hegel, el destino es la conciencia de uno mismo pero como de un contrario, de modo que en el conflicto entre destino y libertad (sociedad e individuo, voluntad

general y voluntad individual), la voluntad individual ha de sujetarse y subordinarse al destino universal; para Nietzsche, en cambio, el fatum se refleja en el espejo de la propia voluntad individual. El destino universal no es más que un concepto abstracto: sólo hay, en realidad, fatum individual. Es el individuo quien determina su propio fatum, y no es el fatum quien lo determina a él. Tal es el núcleo de lo que Nietzsche aporta al debate actual sobre la postmodernidad.

De hecho, no poca luz arroja sobre este debate una reformulación del problema infinitamente importante de la relación individuo-sociedad, sociedad-humanidad, humanidad-naturaleza que, como la que resulta del planteamiento nietzscheano, se sitúa más allá de la irresoluble dicotomía entre individuo y totalidad. Por eso, que la decidida negativa de Nietzsche a proseguir atribuyendo a cualquier forma de mundo verdadero —valores eternos, Dios, leyes del mundo o de la evolución, dialéctica histórica, etc.— la cualidad de la eficiencia, y que su impresionante esfuerzo crítico de las consecuencias de la reactividad, del nihilismo, a que el hombre occidental se ha visto reducido por esa enajenación de su potencia y de su creatividad en favor de entidades totalizadoras abstractas, tengan que perfilarse sobre todo ahora para dejarse oír, como tales, en las discusiones sobre el cambio de época o el agotamiento de un proyecto determinado de cultura, es algo cuya oportunidad difícilmente alguien se atrevería a discutir. De modo particular, esta perspectiva ayuda a comprender, sobre todo, qué clase de confusión de ideas produce aún el lastre de las concretas maneras de pensar, a partir de la Ilustración, la autorrealización de la humanidad en el mundo como finalidad de la historia. Para Nietzsche, nos encontramos de tal modo atravesados, constituidos por los prejuicios y los valores de nuestra tradición histórica, que resulta ilusorio suponer que bastan los argumentos racionales o la buena voluntad para desarraigarnos de ellos y alcanzar la verdad. Lo pensado, lo creído, lo querido y lo hecho por otros dan el tono de lo que somos. Ahora bien, el reconocimiento de esta acción in-

consciente, de este trabajo de la historia, no conduce en Nietzsche a la resignación del dejarse llevar por el todo. No depende más que de nosotros la fuerza o la debilidad con la que ese todo se nos impone. Por eso no hay lugar para una contraposición entre lo particular y lo general, entre individuo y sociedad, entre hombre y naturaleza, porque si en la libertad del querer individual se cifra el principio de toda singularización y de toda superación, en la resistencia que a este querer ofrece lo que en nosotros pertenece al pasado, a la sociedad y al mundo se encuentra la condición misma de realización de esa voluntad y de esa superación.

Claro que, para que esto se reconozca así es necesario que el hombre contemporáneo se percate de su propia intoxicación por la creencia recibida en determinaciones que tratan de seguir haciendo de él un autómatasumiso. Nada más firmemente combatido por Nietzsche que la tendencia de nuestra civilización a fomentar la monstruosidad de lo indiferenciado, tendencia que se sirve para su propósito de los mecanismos más groseros tanto como de los más sutiles. Porque, ¿qué es lo que hace naufragar a la vida de los hombres y de las sociedades en el «espíritu del rebaño», impidiendo su elevación a una mayor altura de sentimientos y de ideas? Nietzsche responde: la renuncia a la propia voluntad por la aceptación inconsciente del poder de lo universal; la represión de las capacidades humanas por una determinada forma absurda de predominio del término medio. En una de las caracterizaciones del nihilismo contemporáneo, Nietzsche se refiere a cierta complacencia del nihilista con lo morboso. La glorificación de la debilidad de la voluntad —dice—, del no querer por uno mismo, se lleva a cabo aquí mediante el ensalzamiento, no sólo de los mediocres, sino, más aún, de determinado neuroticismo y cierta marginalidad. Pues así se promueven actitudes de dependencia, el recelo y el odio contra toda selección, contra toda diferencia como grandeza de la personalidad. Se destaca la impotencia de la voluntad para lo noble, generalizando la convicción de su

incapacidad para la honestidad, la lealtad y la magnificencia. Por tanto, el espejo que se ofrece para que el individuo se refleje en él le devuelve una imagen disminuida y deprimente.

Que el pathos de esta crítica nunca ha sido el de la revolución, sino el de la afirmación;¹ que la defensa nietzscheana del individuo no significa un intento de promover la renaturalización como regreso a la ley de la fuerza bruta, sino la insistencia en la capacidad humana para crear un destino de características tales que pueda ser amado en la repetición eterna de sí mismo; estos y otros aspectos del pensamiento de Nietzsche constituyen, sin duda, elementos importantes para un contraste fructífero con posiciones que, partiendo de la tradición dialéctica, propugnan en la actualidad un autotrascendimiento de la modernidad, ya sea sobre la base de desarrollos extraídos de consideraciones diferentes sobre la dialéctica de la experiencia estética, ya sea en virtud de una teoría del consenso que sigue presuponiendo la subordinación del individuo a lo universal, señalando una meta reguladora de perfección social en una imagen determinada de reintegración o conciliación de las diferencias en la identidad.

Tal vez algo que acaso resulte arduo de comprender en Nietzsche es la ironía del choque que produce el asunto básico de su pensamiento —una propuesta de renovación de la cultura occidental— con la peculiaridad del

1. No han faltado quienes han atribuido a Nietzsche, basándose en que el pathos de su crítica sea el de la afirmación y no el de la revolución, una actitud conservadora, e incluso reaccionaria o contrarrevolucionaria. Pero contra esta opinión es preciso hacer valer el argumento de que lo que, en realidad, subyace a la crítica de Nietzsche es un replanteamiento a fondo de la idea misma de revolución. Nietzsche observa que, en buena medida, tal como se la ha entendido y practicado en la historia, la revolución ha obedecido al esquema de la reacción, la venganza y el deseo nihilista de compensación. No ha sido infrecuente, por ello, que quienes se han hecho con el poder mediante la revolución reproduzcan luego actitudes y decisiones del régimen anterior. Así que no basta con considerar la posibilidad de un cambio institucional, meramente externo, para esperar de él la transformación interior del individuo. No hay verdadera revolución sin un cambio de valores, de época; sin una conversión, una transformación interna-externa del individuo-en-sociedad. La afirmación se concibe entonces como este movimiento de trasvaloración capaz de revolucionar realmente el Occidente cristiano.

estilo y sus oscilaciones —ya suave y elevado, ya desmesurado y malicioso— en que tal temática se plasma. Con ello guarda relación la sorprendente disparidad de las reacciones suscitadas por el fenómeno Nietzsche, y la gran cantidad de heterodoxias que ha producido y sigue produciendo. Por un lado, la variedad de las interpretaciones de Nietzsche se basa en su misma obra. En ella, muchas afirmaciones se contradicen aparentemente, permitiendo entresacar y aislar diferentes líneas de pensamiento. De ahí que la primera tarea con que se enfrenta el lector de Nietzsche sea la de buscar la coherencia de este pensamiento que, en realidad, quedó inconcluso. Mas por otro lado, la disparidad de las versiones se relaciona también con el hecho de que comprender a Nietzsche implica cierta preparación de la sensibilidad histórica para valorar la índole del problema que su pensamiento plantea a través de las formulaciones particulares que ofrece como contenidos de conocimiento. En *Ecce Homo*, Nietzsche se vio a sí mismo como una figura intermedia entre el pasado y el porvenir en la que se revela el enigma de un destino.² Por tanto, no sólo un nuevo método o un nuevo modo de pensar; no simplemente filosofemas o algo que se dice o pudiera decirse como «solución», sino, envolviéndolo y atravesándolo, algo que se produce en lo que Nietzsche dice o pudiera decir; algo que tiene lugar en lo que dice y que hace referencia a condiciones determinadas para su comprensión. De ahí que ante Nietzsche, el intérprete no pueda limitarse a hacer lo que habitualmente suele realizarse como lectura crítica o exegética del pensamiento de otros filósofos. Hay que examinar, ciertamente, el pensamiento de Nietzsche en lo que unívocamente dice —sin olvidar que lo unívoco es pluridimensional—, pero esto significa, en su caso, interpretar su contenido desde la conciencia de lo que le sobrepasa al mismo tiempo que le guía.

Que esta condición, esta exigencia de la obra de

2. *EH*, pp. 123 ss

Nietzsche, mal comprendida, ha dado pie a toda clase de abusos y manipulaciones, es algo sobre lo que no vale la pena volver a insistir. Baste con decir que se ha presentado en más ocasiones de las que hubiera sido de desear, como pensamiento de Nietzsche, lo que sólo era pensamiento de un intérprete que utilizaba a Nietzsche como altavoz, y que tal tergiversación ha llegado incluso a ser sentida como norma para su lectura. He aquí sólo un ejemplo: «La lectura de Nietzsche no es tanto una lectura como una toma de palabra. De Nietzsche, en efecto, cada uno hace lo que puede. Cada uno lee su texto en la medida en que puede asimilarlo, ordenándolo a su pensamiento, es decir, más fundamentalmente, a su identidad, a las fuerzas que le constituyen. Parece así que no se puede sino reflejar a Nietzsche, que Nietzsche sea siempre un reflejo, el de su intérprete: en Nietzsche y de Nietzsche no podemos captar más que nuestra verdad».³

Desde luego que la intención de Nietzsche está bien lejos de ser la de servir de simple reflejo a su intérprete. No hay más que remitir a las palabras con las que se abre el libro en el que Nietzsche hace su propia presentación: «Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad para presentarle la más grave exigencia que jamás se 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. Mas la desproporción entre la grandeza de mi tarea y la pequeñez de mis contemporáneos se ha puesto de manifiesto en el hecho de que ni me han oído ni tampoco me han visto siquiera... En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan mis hábitos y más aún el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: ¡*Escuchadme!*, pues soy tal y tal. ¡*Sobre todo, no me confundáis con otros!*».⁴

Como profeta, Nietzsche resistió y contestó todo lo

3. Marcel, O., «Nietzsche et le silence de la raison», en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1978 (103), p. 37.

4. *EH*, p. 15.

que sienta bien al sentir consuetudinario y se dirigió a la humanidad para presentarle el requerimiento más grave que jamás se le había hecho. Como filósofo, tomó la palabra en él una filosofía que no quería seguir llamándose «amor a la verdad», sino que, acaso por orgullo, reclamó para sí el nombre de un instrumento modesto, un martillo con el que se hace escuchar la resonancia hueca del vacío interior del destino de Europa. ¿Cuánta verdad soporta, osa un espíritu?: he aquí la unidad de medida para esta filosofía. Por último, como maestro, antes de lanzar el anzuelo de sus libros, Nietzsche ha advertido que su enseñanza no nos hará más felices ni más virtuosos, sino tal vez sólo más libres, pero por ello seguramente mucho más solitarios. En compensación promete algún placer intenso, semejante al que puede experimentar el que, subido a una altísima montaña, puede mirar por primera vez, aunque sólo sea por un momento, al hombre y su mundo de arriba abajo. El aire de sus escritos es un aire fuerte, un aire de alturas, e incluso alguna de las experiencias que expresan sólo se puede hacer «a seis mil pies de altura» por encima de la atmósfera humana. Mas es en esta triple vertiente de profeta, de filósofo y de maestro donde se enraiza probablemente el interés de su particular punto de vista para la comprensión de en qué sentido nuestro presente es un momento de crisis o de transición. A su vez, es esa triple cualidad de su pensamiento la que explica por qué la lucha de ideas y la fermentación de valores, que recorre la historia como un proceso continuo, trazan en nuestro tiempo una inflexión que no se basta sólo con un tratamiento teórico, sino que exige, en un nivel de mayor profundidad, la disposición a cierto tipo de decisiones prácticas. Pues la visión que Nietzsche hace posible es la que resulta, sobre todo, de la mirada escrutadora sobre los motivos que inspiran el movimiento de las ideas modernas, guiadas aún por viejos valores y prejuicios, mientras la disposición que requiere es la de cierta toma de distancia y cierto espíritu de libertad con respeto a lo que él mismo llama «la gran tartufería de la moral».

PARTE PRIMERA

DIONISOS

El joven Nietzsche ante la comprensión romántica de la experiencia estética

Cuando el cuerpo griego y el alma griega florecían, y no en estados de exaltación morbosa y de locura, nació aquel símbolo misterioso de la más alta afirmación del mundo y transfiguración de la existencia que jamás se ha logrado sobre la tierra. He aquí una medida comparada con la cual se encontrará demasiado corto, pobre y estrecho todo lo que después ha madurado. Pronúnciese el nombre de Dionisos ante los nombres y las cosas modernas de más alta calidad, por ejemplo, ante Goethe, Beethoven, Shakespeare o Rafael, y estarán de pronto juzgadas nuestras cosas y momentos mejores. ¡Dionisos es un juez!, ¿se me ha comprendido? Sin duda, los griegos trataban de interpretar con sus experiencias dionisiacas los últimos secretos del destino del alma y todo lo que sabían de la educación y la purificación del hombre, sobre todo de la inmutable jerarquía y de la desigualdad de valores entre hombre y hombre; aquí se encuentra para todo lo que es griego la gran profundidad, el gran silencio. No se conoce a los griegos hasta que se descubre ese misterioso camino subterráneo [...] Aun el noble celo de los amigos de la Antigüedad, como Goethe y Winckelmann, tiene aquí algo de inmodesto e ilícito. Esperar y prepararse, esperar la irrupción de nuevos manantiales, prepararse en la soledad para visiones y voces extrañas; lavar la propia alma del polvo y del estrépito del mercado, de modo que se haga cada vez más limpia; superar todo lo que es cristiano con algo supercristiano, y no sólo eliminarlo de sí, porque la doctrina cristiana fue la opuesta a la dionisiaca; descubrir de nuevo en sí el sur y tender sobre la propia cabeza un cielo meridional, claro, brillante y misterioso; reconquistar la salud y la secreta potencia meridional del alma. Ser cada vez más amplio, más supernacional, más supereuropeo, más oriental, en fin, más griego. Porque Grecia fue el primer gran vínculo y síntesis de todo lo que es oriental [...] El que vive bajo tales imperativos, ¿quién sabe lo que descubrirá un día? ¡Acaso, precisamente, un nuevo día!

CAPÍTULO I
DEBERES DE UNA FIDELIDAD
INTEMPESTIVA

La crítica a Kant y a Hegel

Nietzsche acusa a Kant de tratar de dar carácter científico a una forma de corrupción —«la filosofía corrompida por sangre de teólogos»— cuando, contra sus propias conclusiones en la *Crítica de la razón pura*, restablece, en la *Crítica de la razón práctica*, la cosa en sí como fundamento de la moral, haciendo de este modo de algo incognoscible el sentido de lo que pertenece a la vida y a la experiencia histórica y sensible. Para Nietzsche esto significa traicionar las exigencias de la ciencia en favor de imperativos supraterrrestes, inventarse «una razón expresamente para averiguar en qué caso no hemos de preocuparnos por la razón, a saber, cuando la moral, la sublime exigencia del tú debes deja oír su voz». ¹ El verdadero sentido interno del kantismo —dice Nietzsche— no es otro que hacernos ver que la cosa en sí (el «mundo verdadero» de la metafísica platónica, Dios como fundamento del trasmundo cristiano) es incognoscible para nosotros e indemostrable. ² Sin embargo, Kant se aferra una vez más al mundo suprasensible

1. *A*, p. 36; cfr. *NA*, p. 847.

2. *NA*, p. 484.

como fundamento de la moral, situando su distinción entre fenómeno y nómeno en la prolongación del dualismo platónico y su desprecio de la vida.³ Pues, aunque el nómeno kantiano no está topológicamente separado del fenómeno como lo está la idea platónica de su copia sensible, sigue cumpliendo la misma función de confiscación del valor de lo fenoménico en favor suyo.⁴

«El mundo verdadero —piensa Nietzsche—, una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga; una Idea que se ha vuelto inútil, superflua; por tanto, una idea refutada: ¡eliminémosla!».⁵ La valoración positiva que Nietzsche hace del kantismo concierne, sobre todo, a la decisiva contribución de éste a esa conclusión, en la medida en que provoca con su doctrina trascendental del conocimiento, en el espíritu educado en el seno de la tradición platónico-cristiana, la evidencia teórica de una incuestionable «ausencia de ser». Las representaciones cognoscitivas se desvinculan de la realidad de las cosas. El conocimiento no tiene otro contenido que los productos de su propia actividad.⁶ Si, para la filosofía tradicional, la separación entre pensamiento y ser sólo es un momento del proceso cognoscitivo que se resuelve finalmente en la posesión de la verdad —la negación operativa de toda particularidad sólo es aquí provisional, quedando luego superada en la referencia de los seres y las cosas finitas a su razón de ser en el fundamento absoluto de su existencia—, ahora la recuperación, en la verdad, del universo abolido es imposible. El entendimiento no puede concluir de la representación a la realidad del objeto, de la esencia a la existencia, de la idea al ser. Dios, alma y mundo no son, desde una perspectiva estrictamente crítica, más que ideas de la razón a las que la experiencia no puede pro-

3. NA, p. 863.

4. NA, p. 706.

5. CI, p. 52.

6. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. cast. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978, B 44, pp. 71-72.

porcionar un contenido adecuado. Simplemente expresan puntos de vista desde los que la experiencia puede ser vista como totalidad. Pero esta función de unificación es puramente regulativa, instrumental; no equivale a una extensión real del conocimiento. La razón es una facultad dialéctica que procede por conceptos puros. Lejos de producir conocimientos verdaderos, o de alcanzar objetos trascendentes, «es generadora de ilusión».⁷

Y, sin embargo, la disolución de la creencia metafísica en el mundo verdadero, y en Dios como su fundamento, está muy lejos de ser el objetivo de la obra crítica de Kant. Más bien, tomada ésta en su conjunto, podría decirse que su propósito se orienta a lo contrario, es decir, al mantenimiento y reafirmación de tal creencia mediante la elaboración de una nueva posibilidad para lo trascendente menos problemática que las establecidas por la metafísica clásica. Con Kant, dice Nietzsche, «un camino no furtivo hacia el viejo ideal quedaba abierto; el concepto mundo verdadero, el concepto de la moral como esencia del mundo (¡los dos errores más malignos que existen!), volvían a ser ahora, gracias a un escepticismo ladinamente inteligente, si no demostrables, tampoco ya refutables».⁸ Exactamente, en Kant, el entendimiento se niega a sí mismo el derecho a emitir juicios, positivos o negativos, sobre objetos trascendentes. Se limita a remitir a la fe, renunciando a toda demostrabilidad científica de esa fe, pero dejando bien sentado que, lejos de existir oposición entre fe y razón, es posible confirmar la primera por medio de la segunda. Porque la razón práctica ¡puede avanzar más allá de los límites del entendimiento y postular la ley moral incondicionada, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios como causa suprema!⁹

7. Kant, I., *ibid.*, B 350, p. 297; B 697, p. 546.

8. A, p. 35.

9. «Hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales); si estas leyes suponen necesariamente alguna existencia como condición de posibilidad de su fuerza obligatoria, esa existencia ha de ser postulada, ya que lo condicionado de donde partimos para deducir esa condición determinada es,

Por lo tanto, al mismo tiempo que constituye un notable exponente de honestidad intelectual y de riguroso sentido crítico al demostrar que la metafísica no es posible como «ciencia», Kant, según Nietzsche, se desdice luego, dejándose corromper con «inocencia alemana»: «Cuando uno tiene tareas sagradas, como, por ejemplo, las de mejorar, salvar, redimir a los hombres, cuando uno lleva en su pecho la divinidad, cuando es vocero de imperativos trascendentes, está ya, con tal misión, fuera de todas las valoraciones meramente ajustadas al entendimiento, incluso está ya santificado por tal tarea [...] ¡Qué le importa a un sacerdote la ciencia!». ¹⁰ Para Nietzsche, el mediodía, el punto culminante de la humanidad, «instante de la sombra más corta [...], final del error más largo», ¹¹ coincide con la eliminación del mundo verdadero, lo que hace posible la identificación del hombre con la esencia del mundo, el superhombre como hombre sin Dios y como manera suprema de ser en general. Desde esta perspectiva, el moralismo kantiano no puede más que aparecer como un obstáculo. Kant sigue manteniendo el sentido y el valor del mundo fuera de él, defendiendo un bien en sí, un deber abstracto, una virtud universal contrarios a la variabilidad de la vida, negación de los impulsos vitales, históricos y relativos, oposición a la afirmación del mundo como es y a la identificación con él.

Por eso Hegel puede significar, para Nietzsche, un

a su vez, conocido a priori como absolutamente necesario. Mostraremos que las leyes morales no sólo presuponen la existencia de un ser supremo, sino que, al ser ellas mismas absolutamente necesarias desde otro punto de vista, lo postulan con razón» (Kant, I, o. cit., B 662, p. 525).

10. A, p. 37. Para Nietzsche, el reconocimiento de pura apariencia del mundo fenoménico no es compatible con el mantenimiento de la cosa en sí, del no-meno, sino que obliga a preguntar, no cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, sino por qué es necesaria la creencia en tales juicios. O sea, descubierta la desconexión conocimiento-ser, el conocimiento es sólo un medio para la vida. No es posible el conocimiento de algo que es, por lo que la creencia en una verdad o en el bien no son más que apariencias pertenecientes a la óptica perspectivista de la vida (cfr. *BM*, pp. 31-32).

11. *CI*, p. 52.

avance en relación a Kant, en la medida en que introduce el devenir como desarrollo progresivo del ser hacia una culminación a través de una dialéctica de oposiciones, negaciones y reconciliaciones. Frente a la división del mundo en verdadero y aparente, ya sea al modo platónico-cristiano, ya sea al modo de Kant —en última instancia, dice Nietzsche, «un cristiano alevoso»—, ¹² el ser es, por fin, la totalidad del mundo en su movimiento de realización, proceso en el que nada permanece estático, *Entwicklung* que comprende la multiplicidad de los momentos históricos y su conclusión.

Sin embargo, también Hegel debe ser acusado, según Nietzsche, de corrupción en el mismo sentido que Kant. Porque, en lugar de atenerse a este mundo como evolución constitutiva de lo que es, lo teologiza, lo convierte en Espíritu absoluto, o sea, en Dios: «El espíritu es la Idea que se va desplegando y realizando; en el proceso, en el devenir se manifiesta un continuo progreso de esa Idea en la que se cree [...] Dios es demostrable, pero como algo que deviene y nosotros entramos en él con nuestra necesidad de ideal». ¹³ Si el sentido interno del kantismo era evidenciar que el mundo verdadero, y Dios como su fundamento, son incognoscibles e indemostrables, por lo que se refiere a este logro decisivo, Hegel representa un claro retroceso respecto a Kant. Pues, para él, Dios es de nuevo cognoscible como Espíritu en el mundo, que se encarna en la materia, en la vida orgánica y en la conciencia de sí, y que se realiza a través del pensamiento y de la acción humana hasta convertirse en Dios consumado. Es el pensamiento de Dios, pensándose a sí mismo, lo que piensa en nosotros. La razón no es sólo pensamiento, sino también ser. Y la historia no es más que el proceso por el que este ser absoluto llega al saber de sí conceptual que es su meta.

Así que, a pesar de la rehabilitación del movimiento

12. *CI*, p. 51.

13. *NA*, p. 483.

y del devenir del mundo, la immanentización hegeliana de lo trascendente no abandona el viejo ideal del mundo verdadero, ni rompe con el dualismo moral de un bien en sí absoluto frente a un mal particular superado por el bien que deviene. En último término, también el hegelianismo prolonga el moralismo platónico-cristiano-kantiano al hacer del Espíritu un fundamento en sí que desvaloriza la naturaleza, pues asume para sí la fuerza activa de toda existencia individual, despojando al individuo de su propia autonomía y convirtiéndolo en mero instrumento de una razón divina eterna: «En la filosofía de la evolución de Hegel —escribe Nietzsche—, la historia como filosofía se pone al servicio de la idea moral, y es considerada como la realización progresiva de dicha idea moral».¹⁴ La naturaleza, mera exterioridad de un espíritu en sí, se reduce a un puro lugar de paso, a un instrumento para la realización del espíritu.

Hegel trataba de sobreponerse al punto de vista kantiano del entendimiento proponiéndose devolver a la razón la capacidad, no sólo de pensar los objetos como reales, sino de conocerlos en su realidad. El conocido reproche de Hegel a Kant —haber llevado a cabo una crítica del conocimiento que sólo establece límites y que no consiente concluir en sistema—¹⁵ partía de este intento de llevar la filosofía trascendental, más allá del papel crítico, hasta conclusiones sistemáticas. Así que Hegel estaba muy lejos de aceptar, frente a Kant, que la razón cumpla sólo una función instrumental, cuando aspiraba a la configuración de un sistema de la razón como saber absoluto, capaz de recuperar la realidad, perdida por el entendimiento, al integrar los objetos del conocimiento en la totalidad donde se realiza la coincidencia efectiva de sujeto y objeto. Ese saber absoluto, capaz de superar la incognoscibilidad kantiana de la cosa en sí, era posible desde la concepción de la totalidad de los real

14. *NA*, pp. 902-903.

15. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1830), eds. E. Nicolini y O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburgo, 1969, párrafo 45, p. 70.

como autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), reintegración de lo que es en sí misma como realidad que ella misma despliega. La razón es, pues, proceso; proceso dialéctico en el que se verifica la elevación del espíritu a la verdad.

Introduciendo, de este modo, el punto de vista histórico en la teoría misma del conocimiento, Hegel cree viable la efectiva superación de la oposición entre idea y cosa, sujeto y objeto, propia del conocimiento científico natural que sirve de modelo a Kant y que impide la identidad entre pensamiento y ser. Pues, en el conocimiento histórico, el objeto ya no es extraño ni está separado del sujeto que lo conoce; lo que conoce es a él mismo a través de sus propias creaciones. De modo que esa misma identidad de pensamiento y ser, señalada por la tradición como «ideal» de la verdad —pues su realización absoluta sólo tenía lugar plenamente en Dios—, se muestra ahora alcanzable también para la razón humana en el conocimiento histórico, comprendido a la luz de la concepción del devenir como espíritu absoluto.

Fichte, por su parte, había sido consecuente con el trascendentalismo kantiano al afirmar que la verdad, como conciliación de pensamiento y ser, sólo resultaba posible a condición de excluir toda realidad exterior al espíritu. Esta «realidad», o sea todo lo que es no-yo, tan sólo podría ser considerada como un reflejo de la negación que fija los límites del yo. Así que un saber absoluto no podría encontrarse nunca del lado del objeto, sino que se descubre únicamente en la actividad espiritual que se ejerce en el conocimiento y en las decisiones de la voluntad. El absoluto no está, para Fichte, en el ser (*Sein*), sino en esa exigencia de libertad infinita que, en cuanto deber ser (*Sollen*), define al yo puro.¹⁶ Pero, en opinión de Hegel, no se supera la filosofía kantiana mediante este recurso a un idealismo subjetivo. Ya Novalis

16. Fichte, J.G., *System der Sittenlehre*, ed. I.H. Fichte, Gruyten Berlin, 1971, cap. I, párrafo 3; cap. III, párrafo 15.

había llevado hasta el extremo la lógica de las relaciones establecidas por Fichte entre el yo y el no-yo, y había deducido, de la libertad, la hipótesis de que toda representación es, por esencia, realizable. La voluntad y la subjetividad se revelan como la esencia del ser: el mundo es lo que yo quiero que sea. Bastará ver en el yo también otra ficción de la representación para que todo ser se convierta en simple juego de ilusión. Hegel no puede admitir esa separación fichteana entre ser y deber ser que haría de la realidad una vana apariencia y del ideal una quimera. Lo que él quiere es asegurar la vinculación entre lo ideal y lo real, alcanzar la conciliación efectiva de pensamiento y ser.¹⁷

También Schelling había opuesto al idealismo subjetivo de Fichte una original concepción de la realidad en cuanto sujeto o espíritu absoluto en la que desaparece la oposición entre el yo y el no-yo. En realidad, Schelling pretendía superar las posiciones encontradas del realismo y del idealismo, mostrando su coincidencia en el absoluto. Desde su punto de vista, el realismo, que cree alcanzar el absoluto en el objeto, acaba comprendiendo que el objeto absoluto es uno con el sujeto, mientras el idealismo reconoce que sólo hay coincidencia entre absoluto y sujeto cuando éste absorbe la totalidad del objeto.¹⁸ Sin embargo, según Hegel, Schelling dejaba en la indeterminación su concepto de absoluto. Schelling no explica cómo el ser absoluto se diversifica en una variedad de esencias y se expresa en las cosas singulares, ni muestra tampoco cómo el ser en sí, la sustancia —que es concebida por sí—, accede a la autocon-

17. Cfr. Novalis, *Schriften: d. Werke Friedrich von Hardenbergs*, Bd. II: *Das philosophische Werk*, eds. R. Samuel, H.J. Mähl y G. Schulz, Kohlhammer, Stuttgart, 1981, p. 89. El propósito de Hegel es superar a Kant, pero también a Fichte, para quien la cosa en sí no es más que una determinación del no-yo, y lo absoluto un ideal, no una realidad, un ser, sino un deber ser. Cfr. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie...*, ed. cit., Introducción, párrafo 6, p. 37.

18. Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, en *Historisch-kritische Ausgabe*, ed. H.M. Baumgartner, Bd. III, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1982, carta 9.

ciencia y a través de qué mediación lo consigue.¹⁹ El absoluto de Schelling —dice Hegel— es como «la noche donde todos los gatos son pardos», o sea, un universal abstracto incapaz de mostrar en los seres singulares la realización de formas individuales, de expresiones distintas y determinadas de la vida eterna del absoluto.²⁰ Para él no basta con aplicar a la multiplicidad una forma idéntica, pues el ser debe comprender la totalidad en sus diferencias, a la manera de un sujeto que se desarrolla hasta su plenitud. Únicamente al final de un itinerario del espíritu, de una odisea de la conciencia —cuyos avatares narra la *Fenomenología del espíritu*—, el saber absoluto, la verdad, es posible. Y la perfecta autoconciencia del absoluto, alcanzada en virtud de un recorrido impulsado por la exigencia radical de cumplimiento total del espíritu, es ese resultado cuya necesidad debe quedar expresada en la unidad del sistema.

El ataque de Nietzsche a este planteamiento parte de la pregunta acerca de si este concepto hegeliano de totalidad, en el que se expresaría la identidad de pensamiento y ser al tiempo que la diversidad se organiza en sistema, debe ser considerado como algo más que una ingenua recaída en el argumento ontológico eficazmente rebatido por Kant. ¿No se deduce, de la lógica del concepto, la realización del objeto universal del concepto?²¹ Para superar el criticismo kantiano, Hegel tiene que comprender la actividad cognoscitiva en referencia

19. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IX; eds. W. Bonsiepen y R. Heede, Meiner, Hamburgo, 1980, Prólogo.

20. Cfr. la crítica de Hegel a Spinoza en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. cast. J. Gaos, FCE, México, 1977, vol. III, pp. 280-309.

21. NA, p. 542. Sobre cómo en el concepto se unifica la diversidad de los objetos del conocimiento, al mismo tiempo que se supera la dualidad de pensamiento y ser, cfr. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie...*, ed. cit., párrafo 213, p. 182; párrafos 185-186, pp. 165-166; párrafos 236-237, p. 194. Para Hegel es en la unidad conceptual de la totalidad donde la diversidad se organiza en sistema, y esta organización no es ya un objeto frente a un sujeto, sino la realización del pensamiento como absoluto, a la vez ser y espíritu. Nicolai Hartmann ha escrito a este respecto: «La dialéctica en Hegel no inventa su serie gradual; al contrario, la experimenta como propia en lo absoluto mismo. Pero simultáneamente

a un nivel ontológico que no es el de la simple abstracción, sino el de un pensamiento absoluto en el que el ser se actualiza plenamente. Aquella identificación de pensamiento y ser, en cuanto absoluto, que la metafísica neoplatónica situaba en el origen radical, como primera emanación del Uno trascendente, es puesta ahora como conclusión de un proceso histórico, pero cuya necesidad resulta de las exigencias abstractas de la lógica. Ahora bien, la ciencia de la Idea no puede demostrar esa real necesidad del progreso de la razón ni su exigencia de actualización. El progreso del espíritu se efectúa a través de una sucesión de momentos que no son más que abstracciones. En el fondo no hay más que el postulado de un sentido y un valor en la historia.

En definitiva, Nietzsche señala en el hegelianismo y en su nuevo modo de postular la unidad de pensamiento y ser, el vicio característico del racionalismo metafísico: creer que los principios lógicos conciernen a la realidad del ser y que, por tanto, representan imperativos incondicionales para la consecución de la verdad. Sin embargo, se pregunta Nietzsche, ¿en qué se basa esta creencia? ¿Tenemos, acaso, conocimiento del ser por otros medios para poder asegurar la efectividad de esta identidad? Los principios lógicos, incluido el principio dialéctico del devenir de Hegel, ¿expresan la realidad o son tan sólo medios para fijar y dominar un mundo con fines prácticos?: «Para poder afirmar lo primero, sería preciso conocer el ser. Puesto que este no es nuestro caso, los principios lógicos no contienen un criterio de verdad, sino un imperativo sobre lo que para nosotros debe ser tenido por verdadero».²²

te se exhibe incluida en esta gradual y experimentada serie, por lo que su acción es mediación. Su objeto sólo es completo en esa mediación, puesto que ésta, entendida como un grado, le pertenece. Al ser ella el devenir del saber de lo absoluto, será el devenir de lo absoluto mismo, puesto que éste, como Idea, es el saber de sí mismo» (Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, vol. II: *Hegel*, trad. cast. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, p. 369).

22. *NA*, p. 543. «Como genio de la construcción, el hombre se eleva bastante sobre las abejas. Estas construyen con cera, que allegan de la naturaleza; el

Así que el impresionante esfuerzo desplegado por Hegel para recuperar el mundo, perdido por el punto de vista kantiano del entendimiento, no consigue su objetivo central. La dialéctica no logra el saber absoluto, ni responde a una ley ontológica como fundamento de la verdad. Para Nietzsche, el sentido crítico no puede tolerar la elevación a leyes necesarias de lo que tan sólo son frágiles postulados. Por consiguiente, si la exigencia de absoluto que nuestro pensamiento expresa no traduce una efectiva necesidad del espíritu infinito, ¿no queda, entonces, como simple tendencia de nuestra subjetividad? ¿No resultan los objetos del conocimiento meras creaciones mentales, como había concluido Kant? Y a falta de una actualización última del absoluto en el mundo, ¿no es la historia un puro devenir diversificado hasta el infinito, un desfile de múltiples invenciones, interpretaciones, posiciones de valor que resultan de una condición generalizada de lucha y de conflicto entre una pluralidad de voluntades de poder desiguales?

A partir de aquí, Nietzsche puede dirigir contra Hegel la misma acusación que lanzaba contra Kant, es decir, la de «teólogo insidioso». Sin minimizar su no insignificante mérito de haber abierto el camino a la inclusión de lo negativo en la esencia misma del ser, Hegel debe quedar desenmascarado como otro obstaculizador del derrumbamiento del cristianismo y de su moral por su teologización de la historia.²³ Esa fe hegeliana en el sentido de la historia, que obliga a la sumisión devota ante lo que acontece, se presenta como un sucedáneo de la religión.²⁴ La multiplicidad del universo sigue apareciendo digna de ser superada desde la

hombre, en cambio, de un tejido mucho más delicado, cual es el de los conceptos que sólo él sabe extraer de sí mismo. Es de admirar por esto, pero no por su instinto de verdad, de conocimiento puro. Si alguien escondiese algo entre los matorrales, y luego lo buscarse y lo encontrarse, no merecería muchas alabanzas por ello. Pues así sucede con la búsqueda de la verdad en el ámbito de la razón» (*WL*, pp. 315-316).

23. *FW*, pp. 226-227.

24. *UB*, pp. 258 ss.

perspectiva del panteísmo en el que el mal, el error y el dolor son sentidos como argumentos contra Dios». ²⁵ Porque el espíritu absoluto es un bien en sí, que se desgarra hacia su propio cumplimiento, entonces todo es como debe ser. Nada está mal. Ver el mal en la historia no puede ser sino la conclusión de una mirada superficial. La creencia en una dinámica de la realidad, que se desarrolla como proceso divino hacia una autorrealización final definitiva y triunfante, conlleva la sanción de la marcha de la humanidad tal como se produce. El hecho, es decir, la justificación de todo acontecimiento como elemento del sentido de la historia tal como tiene lugar. Pero esta iniciativa constituye, en realidad el pretexto más idóneo y fácil de utilizar por cualquier tipo de despotismo para sancionar con él la racionalidad de su poder: «El que ha aprendido a doblegarse y bajar la cabeza ante el poder de la historia —escribe Nietzsche—, ése tendrá un gesto de aprobación mecánica, ante cualquier género de poder, ya sea el de un gobierno, ya el de la opinión pública, o bien el de la mayoría numérica [...] Si cada hecho oculta en sí una necesidad racional, si todo acontecimiento es la victoria de la Idea, no nos queda más que arrodillarnos y aceptar así todas las formas del éxito». ²⁶

Es decir, no siendo el individuo más que un modo de la realidad absoluta, a través de cuya acción y de cuyas decisiones se alcanza su propia actualización, también en el pensamiento de Hegel el poder creativo, activo, del individuo se sitúa fuera de él; no depende del individuo el curso de los acontecimientos históricos: «Para meditar en qué medida sigue existiendo esa creencia nefasta en una providencia divina, creencia de otro tiempo que penaliza la acción y la razón [...] Esa firme resignación que cree que basta cumplir con el propio deber para que todo marche bien, no tiene sentido más

25. *NA*, p. 477.

26. *UB*, p. 26.

que cuando se admite una dirección de las cosas *sub specie boni* [...] ¡Como si no dependiese de nosotros que todo marche bien!». ²⁷

Para Nietzsche, es preciso abandonar de una vez la «manía de los trasmundos», incluso bajo el disfraz de postulado de un proceso universal que instrumentaliza al individuo y le confisca sus energías creativas. Dios ha muerto, y con él toda concepción del mundo como unidad, como ser puro, como movimiento de síntesis. Ahora es inevitable y deseable la identificación temporal con el principio de la vida, la aceptación del devenir como juego de fuerzas que se oponen, la disolución del último consuelo, la lucha contra la decadencia, y la búsqueda de nuevos manantiales de fuerzas para los individuos en el movimiento mismo de creación y disolución constitutivo del mundo. ²⁸

En conclusión, «Kant: un reino de valores morales que se sustrae a nosotros, que es inaccesible, pero real. Hegel: un desarrollo demostrable del reino de la moral, que se va haciendo visible. Nosotros —dice Nietzsche— no queremos engañarnos, ni de la manera kantiana ni de la manera hegeliana; pues ya no creemos, como ellos, en la moral y, por tanto, no tenemos necesidad de fundar ninguna filosofía para fundamentar la moral». ²⁹

El distanciamiento de Schopenhauer y de Wagner

Según Karl Löwitz, el desarrollo filosófico que conduce de Hegel a Nietzsche se hace comprensible siguiendo el hilo conductor de la decadencia del cristianismo, es decir, el tema de la «muerte de Dios», a través de los jóvenes hegelianos. De modo que ese abismo de separación que media entre la filosofía anticristiana de Nietzsche y la teología filosófica de Hegel, estaría, en realidad, puen-

27. *NA*, p. 632.

28. *NA*, p. 496.

29. *NA*, p. 824.

teado por toda una serie coherente de rebeliones contra la tradición cristiana y la cultura burguesa, llevadas a cabo por los discípulos de Hegel. Nietzsche —observa Löwitz— «no sólo se aproximó a la crítica revolucionaria de los hegelianos de izquierda a través de la relación de Wagner con Feuerbach, sino que, al criticar el cristianismo en su ataque a D.F. Strauss, le salió al encuentro Bruno Bauer, cuyo análisis crítico de la religión dependía de la filosofía hegeliana misma».³⁰

Este punto de vista sólo contempla uno de los elementos genético-contextuales básicos del pensamiento de Nietzsche, no debiéndose olvidar que, en sus ataques destructivos a los fundamentos del Occidente cristiano, Nietzsche empezó apoyándose propiamente en Schopenhauer, a quien consideraba, en cuanto filósofo, «el primer ateo convencido e inflexible entre los alemanes».³¹ Mientras Hegel retardaba, «de un modo peligroso», el acontecimiento «universalmente europeo» del derrumbamiento de la fe en el Dios cristiano y la victoria del ateísmo científico mediante su tentativa de convencer de la divinidad de la existencia histórica, Schopenhauer proclamaba —y este era el trasfondo de su enemistad con Hegel— la no divinidad de la existencia como algo dado e indiscutible. La voluntad, como esencia del mundo, no tenía, para él, nada de divino. Es el sustrato de toda reacción en la naturaleza orgánica e inorgánica, de todo impulso de carácter instintivo en el ámbito animal, y de todo querer inconsciente o consciente en el hombre. Por lo tanto, lo que cada individuo encuentra en sí, no es el pensamiento de Dios que se piensa a sí mismo, sino la voluntad del mundo que, a través de él, quiere vivir su parte de la vida del mundo, representándose por ello desde su propia perspectiva. La existencia es el desarrollo interminable de esta lucha entre impulsos a través de cuyo enfrentamiento se despliega la voluntad in-

30. Löwitz, K., *De Hegel a Nietzsche*, trad. cast. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 247.

31. *FW*, p. 227.

finita del mundo. En su oposición al Dios cristiano y a toda metafísica del ser como trasmundo verdadero, Nietzsche se apoya continuamente en una concepción del devenir como flujo continuo del renacer y del anonadarse de cada cosa, es decir, en una concepción del mundo eternamente existente por sí mismo que tiene sus raíces en esta metafísica schopenhaueriana de la voluntad.

En realidad, Nietzsche conoció la obra de Schopenhauer antes de iniciar su relación con Wagner, permaneciendo a lo largo de su itinerario intelectual como una de las fuentes principales de su pensamiento. Esta influencia no debe entenderse, sin embargo, sólo en el sentido de una recepción positiva de Schopenhauer por parte de Nietzsche, sino, sobre todo, atendiendo a las reacciones negativas que irán suscitando en él los aspectos básicos de la filosofía schopenhaueriana, tales como el ascetismo, el punto de vista predominantemente moralista, y el mismo dualismo entre voluntad y representación. Pues para alguien que, como Nietzsche, persigue una perspectiva capaz de sobrepasar realmente la metafísica dualista y todos sus supuestos a priori, una filosofía con posiciones como la de la unidad indemostrable de la voluntad de vivir en cada ser tan completa como en la totalidad de los que fueron, son y serán; la consideración, como pura apariencia, de la diversidad de los individuos; su falta de sentido histórico; su invitación a la negación de la voluntad como método de liberación en un sentido similar al cristianismo; su concepción de la experiencia estética como fusión de sujeto y objeto fuera del tiempo; y su misma auto-comprensión como aspiración a descifrar el enigma del mundo, no podía menos que aparecerle muy pronto como formando parte también de la decadencia de la moral del platonismo: «Una filosofía —dice Nietzsche— que enseña la destrucción de la voluntad me parece una doctrina de envilecimiento y de difamación. Yo mido el poder de una voluntad por la adversidad, por la tortura y el dolor que resiste y sabe convertir en provecho propio; yo no reprocho a la vida su carácter trágico y dolo-

roo sino que espero, más bien, que sea más trágico y doloroso de lo que ha sido hasta ahora».³²

Mas para comprender lo que fascinó al joven Nietzsche de la metafísica schopenhaueriana de la voluntad, mirándole a una reflexión que habría de abocar con el tiempo en la concepción del mundo como voluntad de poder, es importante retroceder un poco y detenerse en aquellos intentos que, tras la eliminación, por obra de Sant, del ámbito del conocimiento de todo lo que no es la determinación del entendimiento, se produjeron —en cierto modo al margen de la filosofía— para consolidar otras vías de acceso a la cosa en sí. Muy en particular en el que, a partir de Goethe, mira a la sentimentalidad como alternativa posible para las esperanzas y aspiraciones más fuertemente sentidas. Para Goethe, lo que sirve de nexo y unifica realmente pensamiento y ser no es la actividad racional, sino *la vida*. El conocimiento objetivo no es, en efecto, otra cosa que un instrumento para resolver necesidades prácticas, y que no puede, como tal, haber experimentado la conexión del hombre con *lo que es*, con su principio vital. La vida, en cambio, es el ser como lo abarcante de toda cosa, incluido el hombre; un ser, sin embargo, bien distinto tanto del Dios trascendente de Jacobi, accesible sólo por la fe, como de la naturaleza tal como la muestra la ciencia, a saber, como un puro sistema mecánico de fuerzas. *Lo que es* es la vida como *Urphänomenon* del poder creador que todo lo incluye: «Goethe —dirá Nietzsche—, no un acontecimiento alemán, sino un acontecimiento europeo: un intento grandioso de superar el siglo XVIII mediante una vuelta a la naturaleza».³³

Este pensamiento goetheano de la verdad como vínculo profundo entre individuo y totalidad, que permite distintas formas de comprender la realización ideal de la existencia humana como conciliación entre destino y li-

32 M, pp. 592-593.

33 C, p. 126.

bertad, está presente en Hegel, aunque retraducido y acomodado a su concepción básica de la dialéctica del espíritu absoluto. En Goethe, en cambio, la verdad no se entiende todavía como ese saber absoluto que resulta de la conciliación al final de la historia. En Goethe, son la experiencia estética, el éxtasis y la acción las vías de acceso a lo en sí, es decir, las formas de autoidentificación con la vida que nos constituye y que anima y justifica el universo. En tal sentido, Fausto es el símbolo lírico que él propone de la condición humana, a la que es propia la exigencia de revitalizar una y otra vez conocimiento y existencia en la participación directa en lo originario, rebasando las mediaciones y límites creados por la razón. Se podría decir, entonces, que si la filosofía de Hegel se despliega basándose en una comprensión del concepto romántico de vida como razón absoluta que evoluciona, con necesidad rigurosa, de una determinación a otra, Schopenhauer, más próximo al *Sturm und Drang*, funda la suya en esta consideración de la vida como sentimiento —o sea, como vida que se revela al hombre en actividades que guardan relación con la sentimentalidad, como es el caso del arte—, libre creatividad de formas, carente en sí de determinaciones. El fenómeno (*Phänomen*) de Kant lo convierte Schopenhauer, no sin violencia interpretativa, en representación (*Vorstellung*), es decir, ilusión, apariencia, sueño, lo que el pensamiento indú llama «velo de Maya», bajo el cual la cosa en sí queda como la realidad oculta.³⁴ El mundo como representación es, esencialmente, voluntad; re-

34. Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, ed. A. Hübscher, Bd. II, Brockhaus, Wiesbaden, 1972, I, § 21. Tal vez falte todavía un estudio satisfactorio sobre la relación entre Schopenhauer y Nietzsche. Existen aproximaciones valiosas como la de Goedert, G., *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*, Beauchesne, Paris, 1977, partes primera y segunda. Del mismo autor, «Nietzsche und Schopenhauer», en *Nietzsche Studien*, 1978 (7), pp. 1-15. Llama la atención sobre esta laguna en la inmensa bibliografía sobre Nietzsche Wiele, J.V.D., «Schopenhauer et le volontarisme. Aux sources de Nietzsche», *Revue Philosophique de Louvain*, 1976 (74), pp. 359-399. Aunque antiguos, aún pueden consultarse los estudios de Dower, R., *Nietzsche «Geburt der Tragödie» in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers*, Seele, Leipzig, 1902;

presentación de una voluntad que es, en su esencia, voluntad de representación. Así, mientras para Kant, el fenómeno era el único objeto de conocimiento posible —pues la cosa en sí sólo tenía para él el carácter de límite intrínseco de este conocimiento—, Schopenhauer puede creer viable, en cuanto conocimiento no racional, el acceso a la voluntad del mundo, a lo en sí, a través de la sentimentalidad de la vivencia estética.

Y si lo característico de Hegel fue una elaboración racionalista de este pensamiento del ser como vida, lo original de Schopenhauer está en la inflexión ascético moral que toma su pensamiento al conectar el rebasamiento de la individualidad, que tiene lugar en la experiencia estética, con la negación ascética de la voluntad. Schopenhauer razona del siguiente modo: puesto que la lucha por la vida, cuyo fin es la muerte y cuya experiencia dominante es el sufrimiento, tiene su origen en el querer vivir de la voluntad, hay que propugnar la negación ascética del querer vivir universal como medio de liberación. El arte, permitiendo el acceso al sufrimiento de la voluntad, libera, al mismo tiempo, de la esclavitud de los deseos del querer vivir. Lo cual autoriza una jerarquización de las artes, en función de su capacidad en este sentido. Las artes figurativas mediarían, todavía, el acceso a la voluntad con sus formas aparentes fenoménicamente consistentes; por el contrario, en las artes no figurativas, la voluntad se ofrecería directamente en el lenguaje mismo de la emotividad. Concretamente la música es, para Schopenhauer, la voz misma del ser. No necesita de imágenes ni de ideas, ni habla de ningún objeto particular o general, sino que es un lenguaje universal que expresa las modificaciones del querer, el placer y el dolor. La música ligera expresaría el paso del deseo a su satisfacción. La melodía lenta expresaría el retorno al punto de partida, o sea, al dolor de la aspiración nuevamente insatisfecha. Y puesto que

Hauff, W., *Die Ueberwindung des schopenhauerschen Pessimismus durch Nietzsche*, Kaemmerer, La Haya, 1904; Simmel, G., *Schopenhauer und Nietzsche*, Dunker, Leipzig, 1907.

esa expresión se produce sin el recurso a imágenes ni a ideas, traduce, no sólo la vida humana, sino la vida misma. La música es representación inmediata de la voluntad; el arte, en definitiva, la actividad propiamente metafísica de la vida.³⁵

Simplificando un poco, se podría afirmar que, de Schopenhauer y de su filosofía Nietzsche apreció positivamente, sobre todo, su ateísmo y su honestidad intelectual en relación a este tema. En *Genealogía de la moral*, Nietzsche recuerda a Schopenhauer como «un espíritu realmente asentado en sí mismo, [...] un hombre que tiene el valor de ser él mismo, que sabe estar solo y no espera a jefes de fila ni a indicaciones venidas de arriba».³⁶ En general, Nietzsche estimaba el planteamiento schopenhaueriano del problema del valor de la vida como un síntoma de reforzamiento de la conciencia europea que deviene capaz, por fin, después de dos mil años, de prohibirse «la mentira de la fe en Dios»: «Yo entendía el pesimismo filosófico del siglo XIX —escribe Nietzsche en 1888— como síntoma de una más alta fuerza de pensamiento, de una victoriosa plenitud de vida».³⁷ Sin embargo, por esta estimación misma, Nietzsche no puede transigir con el giro moralista schopenhaueriano, ni con su ideal ascético del arte. Esto es lo que le hace ver en Schopenhauer un «intento malignamente genial de lanzar a la lucha, en favor de una total desvalorización nihilista de la vida, cabalmente las instancias opuestas, las grandes autoafirmaciones de la voluntad de vida, las formas más exuberantes de la vida. Ha interpretado sucesivamente el arte, el heroísmo, el genio, la belleza, la gran compasión, el conocimiento, la voluntad de verdad, la tragedia como derivaciones de la negación, o de la necesidad de negación, de la voluntad. El más grande fraude psicológico que, descontando el cristianismo, hay en la historia».³⁸ Todo arte, toda fi-

35. *OT*, p. 31 y 39.

36. *GM*, p. 119.

37. *NW*, p. 1.047.

38. *CI*, pp. 99-100. «Yo comprendí que mi instinto quería llevar a cabo todo

lososofía —piensa Nietzsche— deben ser considerados como favorecedores de la vida ascendente o descendente, como suponiendo siempre sufrimiento y seres que sufren. Pero estas gentes que sufren deben ser cuidadosamente distinguidas en dos clases: los que lo hacen por sobreabundancia de vida —estos son los que quieren un arte dionisiaco y una visión trágica de la existencia—, y los que sufren por empobrecimiento de vida, que son los que desean, del arte y de la filosofía, «calma, silencio, mares tranquilos, o bien embriaguez, convulsiones, embrutecimiento [...], vengarse de la vida». ³⁹ Para Nietzsche, Schopenhauer, con su pesimismo, responde a esta última doble necesidad de los que padecen cansancio y agotamiento vital: niega la vida, la calumnia y, por eso, representa su antípoda. En cambio en Goethe —aunque persiste en él ese pathos metafísico del acceso a la cosa en sí a través de la vivencia estética, que reafirma el dualismo en cuanto que presupone, en último término, la distinción entre ser y aparecer—, en la medida en que no orienta su concepción ni en un sentido racionalista ni hacia conclusiones ascéticas, Nietzsche puede ensalzar una imagen de libertad y afirmación más próxima a sus propias posiciones: «El hombre concebido por Goethe [...], al que le es lícita la osadía de permitirse el ámbito entero y la entera riqueza de la naturalidad, que es lo bastante fuerte para esa libertad [...] Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que ha llegado a ser libre está inmerso en el todo, y abriga la creencia de que sólo lo individual es reprobable, de que en el

lo contrario de lo que había querido el instinto de Schopenhauer: llegar a una justificación de la vida, aun en lo que ésta tiene de más terrible, dudoso y engañoso. A tal fin yo había puesto la mano en la fórmula dionisiaca. Contra la afirmación de que un en sí de las cosas es necesariamente bueno, feliz, verdadero, único, la interpretación schopenhaueriana del en sí como voluntad constituye un progreso esencial. Pero Schopenhauer no supo divinizar esta voluntad. Se atuvo al ideal cristiano moral. Se encontró aún de tal modo bajo la dominación de los valores cristianos, que cuando la cosa en sí no fue ya para él Dios, tuvo que mirarla como mala, absurda y reprobable. No comprendió que puede haber infinitas maneras de ser diversamente y de ser dios» (NA, pp. 555-556).

39. *NW*, p. 1.049.

conjunto todo se redime y se afirma. Ese espíritu *no niega ya*. Tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles. Yo la he llamado con el nombre de *Dionisos*». ⁴⁰

En cuanto a la influencia de Wagner sobre Nietzsche, debe insistirse, sobre todo, en la asimilación que éste hizo, a través de aquél, de la concepción romántica del arte —y, particularmente, de la música— como elemento revolucionario, como instrumento eficaz de renovación cultural. Wagner, que dependió de Feuerbach antes que de Schopenhauer en la determinación del concepto de su filosofía del arte —creyendo encontrar prefigurado su hombre artístico en el ser humano feuerbachiano—, vinculaba la problemática del arte a la crítica de la sociedad, pudiéndose descubrir en sus primeros escritos reflejos de Hegel y de Marx: el auténtico arte del presente debe ser intempestivo, oponerse al mercantilismo generalizado y embrutecedor del mundo burgués; provocar incluso un cambio cultural de una magnitud comparable a la del vuelco sufrido por el paganismo a causa del cristianismo. ⁴¹ Pero, también en este caso, debe evitarse toda unilateralidad y advertir que, en realidad, la valoración del arte como medio de renovación cultural se desprendía, como un corolario básico, de aquella concepción goetheana de la vida, siendo tal vez Schiller quien estableciera, de un modo más explícito, el vínculo entre la revalorizada comprensión de la experiencia estética y la crítica del objetivismo y la decadencia de la cultura moderna. Fue, pues, en realidad, aquel gran problema planteado por Goethe —cómo el hombre natural, sin traicionar a la vida, protoforma de la existencia presente en él en la fuerza de sus impulsos instintivos, puede aspirar al gran estilo de una *humanitas* armónica y creativa— el que llevó a tomar conciencia, a la vez, de la necesidad de superar una situación de degrada-

40. *CI*, p. 127.

41. Löwitz, K., o. cit., p. 260.

ción cultural, hecha patente a la luz de la imagen ideal de este prototipo perfecto, y de las posibilidades que, con este fin, ofrecía el arte. Wagner había aplicado este punto de vista a la música, al mismo tiempo que había luchado por proporcionar a Alemania un medio de incentivar el sentimiento patriótico en vistas a la unificación nacional. Pues Wagner no sólo teorizó y compuso, sino que se comprometió también políticamente junto a Bakunin y Röckel. Pero, en lo que se refiere a su relación con el joven Nietzsche, lo que a éste le interesó, sobre todo, de él —dejando aparte los aspectos más propiamente personales y psicológicos—⁴² fue esa comprensión romántica de la música como medio de revitalización espiritual, como supuesta posibilidad de solución del problema de la decadencia, más que la idea misma de una revolución política tal como Wagner la había aceptado a partir de la teorización de la crisis hecha por los jóvenes hegelianos: «Wagner —escribe ya el maduro Nietzsche— creyó en la revolución como sólo han creído ciertos franceses [...] ¿De dónde procede toda la desventura del mundo? Se preguntaba. Y respondía como todos los ideólogos de la revolución: de antiguos convencionalismos. O sea, de las costumbres, de las leyes, la moral, las instituciones, de todo aquello sobre lo que reposa el mundo antiguo, la sociedad antigua. ¿Cómo se elimina la desventura del mundo? Basta con declarar la guerra a los convencionalismos: esto es lo que hace Sigfrido».⁴³

Por consiguiente, Nietzsche conecta, a través de Wagner, más bien con Schiller y, de nuevo, con Goethe, es decir, con la idea de la educación estética como forma de renovar la cultura. Schiller, basándose en Goethe, había acusado a la cultura de su tiempo de haber poten-

42. Sobre la idea de una proyección, por parte de Nietzsche, de la imagen paterna en la persona de Wagner, cfr. la excelente biografía de Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche*, trad. cast. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid 1981-1985, 4 vols., en especial vol. II.

43. CW, pp. 910-911.

ciado, en detrimento de la sentimentalidad, el apogeo de la objetivación, la superfetación de lo lógico y de lo técnico, despreciando lo instintivo y operando una ruptura perturbadora entre sensibilidad y razón, entre naturaleza y espíritu, que sumía al hombre en la discordia interna y en la deformidad. Para Schiller, la fundamentación kantiana de la moral en el predominio de la razón sobre los impulsos sensibles no es más que la expresión —y la sanción— de esta lucha interna propia de un estado de barbarie. Esto explica la centralidad que la educación estética adquiere en la obra schilleriana, desde la comprensión del arte como vía de una posible conciliación ideal de pensamiento y ser. En *Poesía ingenua y poesía sentimental*, concretamente, Schiller entiende esta educación estética como la reconquista, a través de la poesía, de una perfección perdida. Es misión de la poesía sentimental realizar la unificación conduciendo la realidad hasta el ideal.⁴⁴ Algunas discrepancias surgidas, después, en relación a esta posición schilleriana, se referirán sólo a la forma artística idónea para cumplir adecuadamente la tarea, pero no ponen en tela de juicio la valoración que supone de las posibilidades del arte. El joven Nietzsche, mismamente, opinará que la forma poética es insuficiente por sí sola para realizar el cometido que Schiller le asigna, pues la simple descripción poética del ideal, ¿no amenaza siempre con caer en la exageración, neutralizándose entonces su efecto pedagógico? La poesía se alimenta del pensamiento que, como Kant había observado, tiende por sí mismo

44. «Idea general de esta especie poética (la sentimental) es la representación artística de la humanidad inocente y feliz [...] Lo único que puede reconciliar al hombre a pesar de todos los males a que está sometido en el camino de la cultura es la idea de ese estado y la fe en su posible realización. Para el hombre de quien ya se ha apoderado la cultura tiene una infinita importancia lograr una confirmación sensorial de la posibilidad de corporeizar esa idea en el mundo sensible, y dar realidad a aquel estado. Y, puesto que la experiencia real, lejos de alimentar esta fe, la contradice de continuo, la poesía acude aquí en auxilio de la razón para dar forma a aquella idea y realizarla en un caso determinado» (Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental*, trad. cast. J. Probst y R. Lida, Nova, Buenos Aires, 1963, pp. 112-113).

hacia lo ilimitado. Necesita, por tanto, de la música para hacer presentir eficazmente lo sobrehumano. El drama musical de Wagner, que reúne las formas ingenuas de expresión con las del sentimiento moderno, y representa mediante mitos el pensamiento infinito cuando ese pensamiento está presente al sentimiento en virtud de la música, le parece a Nietzsche la forma artística capaz de operar el restablecimiento de la integridad humana. Con ello cree contribuir a un engrandecimiento de la propuesta schilleriana y de su efectiva viabilidad.⁴⁵

En Hölderlin, este nexa entre sentimentalidad y verdad se desarrolla ya íntimamente trabado con una concepción crítica del presente desde la que el tema estético de lo trágico surge, a la vez, como clave explicativa de la situación humana y como factor esencial de reconciliación y unificación. Para Hölderlin, tanto el criticismo kantiano, como la lógica de Hegel, no son sino formas diversas de una misma desviación, pues sólo la sentimentalidad puede hacer retornar, a los hombres del presente, a la naturaleza que han abandonado. Esas filosofías proclaman el desenraizamiento del hombre de la naturaleza, cuando de ella brota toda energía, belleza y plenitud. Hölderlin se plantea, básicamente, estas dos cuestiones: ¿cómo es preciso comprender la escisión entre hombre y naturaleza, pensamiento y ser, sensibilidad y razón, que marca el ciclo de la acción humana desviada, decadente y culpable?, y, ¿cómo hay que reaccionar ante el «exilio de la divinidad» para que vuelva a producirse la salud mediante su retorno y el restablecimiento de la fisura? En *Observaciones sobre Edipo. Observaciones sobre Antígona*, el poeta habla de una primordial unión entre dioses y hombres a la que habría sucedido una separación que, en sus inicios, no podía ser sino frenética. La tragedia griega es la forma artística más sublime en cuanto representa directamente la

45. Cfr. *UB*, p. 367 y ss.; cfr. Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. I: *Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1958, pp. 39 ss.

vuelta a la unión original, vuelta que necesita, para reactualizarse, de la violación de límites: «La representación de lo trágico —escribe Hölderlin— se basa principalmente en que lo inaudito (cómo el dios-y-hombre se empareja y cómo, abolido todo límite, el poder pánico de la naturaleza y lo más recóndito del hombre pasan a ser uno por el furor) se concibe por el hecho de que el convertirse uno ilimitado se purifica por una separación ilimitada».⁴⁶

De este texto oscuro, controvertido, del que se han dado tantas interpretaciones, importa destacar que, para Hölderlin, lo irracional que manifiesta lo trágico sólo es el reflejo de esa nueva conjunción o emparejamiento (*sich part*) de lo divino y lo humano, unidad originaria en la que el primer hombre vivía «de acuerdo con el cielo y la tierra», en inocencia primordial que le hacía semejante a los dioses. Lo trágico es, pues, el puente que restablece la fisura. Por ello, la tragedia no sólo es una forma artística modélica, sino el comienzo de un proceso a desarrollar: «La confusión de las esferas, de Gea y Uranos, ha de concluir en el retorno categórico y natal».⁴⁷ De modo que, a la actual ausencia de los dioses no debería responder el hombre, ni degradándose en la animalidad, ni resignándose, sin más, a la separación. Ambas actitudes son formas de lamentar y atestiguar la escisión. La respuesta debe ser posesionarse de la naturaleza, permanecerle fiel, repatriarse (*Vaterländisch*).⁴⁸ La misión del filósofo no es otra que la de educar a la humanidad en este sentido; en vez de intentar regentar o reemplazar la naturaleza con sus teorías y leyes, convertirse en su mensajero.⁴⁹

46. Hölderlin, F., *Remarques sur Oedipe. Remarques sur Antigone*, trad. franc. E. Fedier, Coll. 10-18, Paris, 1965, p. 18; cfr. Bertaux, P., *Friedrich Hölderlin*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978, p. 51.

47. Hölderlin, F., *o. cit.*, p. 13.

48. «El más sabio de vosotros —dirá Zarathustra— es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma [...] ¡Yo os conjuro hermanos míos, permaneced fieles a la tierra!» (Z. Prólogo, p. 3.).

49. Cfr. Hölderlin, F., *La muerte de Empédocles*, trad. cast. C. Bravo-

Este es el trasfondo de ideas sobre el que Nietzsche reproduce la conexión, establecida por Wagner, entre su concepto del *Wort-Ton-Drama* y la crítica de la cultura. Pues Nietzsche insiste, sobre todo, en cómo el hombre de su tiempo vive como un ser disminuido y deforme en lo físico y en lo moral, fijado a una tarea específica unilateralmente desarrollada, ajeno al sentido de lo divino y enfrentado a la naturaleza. La especialización de las artes, característica de la estética moderna, no es, por ejemplo, más que una manifestación de la impotencia de este hombre escindido para disfrutar, a un mismo tiempo, con la totalidad de su ser: «Goza de universal simpatía —dice Nietzsche en una conferencia pronunciada en 1870— la tesis estética de que una unión de dos y más artes no puede producir una elevación del goce estético, sino que es, antes bien, un extravío bárbaro del gusto. Pero esa tesis demuestra a lo sumo la mala habituación moderna, que hace que nosotros no podamos ya gozar como hombres enteros; estamos, por así decirlo, rotos en pedazos por las artes absolutas, y ahora gozamos también como pedazos, unas veces como hombres-oídos, otras veces como hombres-ojos, y así sucesivamente. Mas confrontemos con esto la imagen del drama antiguo como obra de arte total».⁵⁰

Así pues, también en Wagner Nietzsche creyó ver un signo de vitalidad en la conciencia europea pugnando por su propia renovación, que luego no le pareció tal: «También interpretaba yo la música de Wagner —escribe Nietzsche en 1888— como expresión de un poder dionisiaco del alma. En ella creí oír el terremoto con que una

Villasante, Ayuso, Madrid, 1977. En este drama, Hölderlin da su descripción del filósofo: crítico de la cultura de su tiempo, inmerso en la unidad que liga todo lo viviente y creativo. Como Zaratustra, Empédocles desciende de su retiro hacia los hombres cuando éstos andan inquietos y necesitan un mensaje de esperanza. ¿Qué significan sus luchas, sus divisiones, la ineficacia de sus leyes y de sus convicciones? Es el signo de que los dioses se han ido, y es al filósofo a quien corresponde conjurarlos para que vuelvan. Cfr. Biser, E., «Die Reise und die Ruhe», en *Nietzsche Studien*, 1978 (7), pp. 97-114.

50. *El drama musical griego*, en *OT*, p. 198.

fuerza primordial de la vida, comprimida desde la antigüedad, se manifestaba, al fin, indiferente al hecho de que todo cuanto hoy se llama cultura fuera arrollado por ella. Ahora se ve qué mal conocía yo este hecho, y qué es lo que yo daba a Wagner y a Schopenhauer: yo mismo me daba a ellos».⁵¹ Nietzsche se distanció de Wagner, sobre todo, cuando tomó conciencia de lo que significaba la comprensión schopenhaueriana de la música —que Wagner había abrazado y aplicado a su propia obra—, y rompió con él cuando, con el *Parsifal*, Wagner daba finalmente una respuesta cristiana al problema, tan largamente meditado por él, de la redención: «La música —dice Nietzsche— situada aparte frente a todas las demás artes, la música como el arte independiente en sí, no ofreciendo, como aquéllas, reproducciones de la fenomenalidad, sino antes bien hablando el lenguaje de la voluntad misma [...] Con este extraordinario aumento del valor de la música, que se desprendía de la filosofía de Schopenhauer, también el músico mismo aumentó inmediatamente de precio de repente: a partir de ahora se convirtió en un oráculo, en un sacerdote, e incluso más que un sacerdote, en una especie de portavoz del en sí de las cosas, en un teléfono del más allá. En adelante ya no recitaba sólo música este ventrílocuo de Dios: recitaba metafísica».⁵² ¿Qué puede tener de extraño —se pregunta Nietzsche— que este oráculo de lo en sí acabase un día por retractarse de sus ideales anteriores para ponerse a predicar el evangelio cristiano?: «Recuérdese —dice— el entusiasmo con que, en su tiempo, siguió Wagner las huellas del filósofo Feuerbach. En los años treinta y cuarenta la frase de Feuerbach acer-

51. *NW*, p. 1.047. «A un psicólogo le sería lícito añadir aún que lo que en mis años jóvenes oí yo en la música wagneriana no tiene nada que ver en absoluto con Wagner; que cuando yo describía la música dionisiaca describía aquello que yo había oído; que yo tenía que traducir y transfigurar instintivamente todas las cosas al nuevo espíritu que llevaba dentro de mí [...] Wagner, Bayreuth, toda la pequeña miseria alemana es una nube en la que se refleja un infinito espejismo del futuro». (*EH*, pp. 71-72).

52. *GM*, p. 120.

ca de la sana sensualidad resonó para Wagner, como para muchos alemanes, como una palabra de redención. ¿Acabó Wagner por cambiar de doctrina sobre esto? Al menos parece que acabó por querer enseñar lo contrario. Y no sólo con las trompetas de Parsifal desde lo alto del escenario. En la turbia actividad literaria de sus últimos años, tan poco libre como desconcertada, hay cien pasajes en los que se delata un secreto deseo y una secreta voluntad, una acobardada, insegura, inconfesada voluntad de predicar propiamente la vuelta atrás, la conversión, la negación, el cristianismo, la Edad Media, y de decir a sus discípulos: ¡Todo esto no es nada! ¡Buscad la salvación en otra parte!».⁵³

Para Nietzsche, la cultura superior sólo se comprende asentada sobre una gozosa respuesta afirmativa a la vida, sobre el valor de la libertad y el conocimiento trágico como los más bellos lujos. Esta afirmación de sí y de la vida necesita de símbolos y de prácticas sublimes, pero únicamente porque desborda plenitud de riqueza y de poder: he aquí el origen y el lugar de todo gran arte. Desde este punto de vista, Wagner aparece como una «gran calamidad para la música», como un artista de la decadencia, «una enfermedad»⁵⁴ que amenaza con hacer pasar su gusto corrompido por un gusto superior, pretendiendo elevar su corrupción al rango de ley, valorarla como un progreso, cuando lo que realmente hace es degradar el arte hasta el histrionismo como resultado de una degeneración fisiológica: «¿De qué sufro cuando sufro del destino de la música? De que la música ha sido desposeída de su carácter transfigurador del mundo, de su carácter afirmador; de que es música de decadencia y ha dejado de ser la flauta de Dionisos».⁵⁵

53. *GM*, p. 117.

54. *CW*, pp. 906 ss.

55. *EH*, p. 115.

La deuda con los griegos

Por otra parte, toda esa temática de la educación estética que durante el siglo XIX busca apasionadamente en el arte el medio capaz de la renovación verdadera del hombre contemporáneo y de su cultura decadente, se encuentra impregnada, a su vez, de aquel «helenocentrismo vigoroso»⁵⁶ que se había consolidado en Europa —y especialmente en Alemania— a partir de Winckelmann, y que había ensalzado una idealizada imagen de Grecia al rango de canon de verdadera humanidad y a modo normativo máximo de perfección cultural. A la par, pues, de esa aspiración renovadora, la idealización de la cultura griega se elevaba como figura utópica determinante del tipo de crítica a formular sobre el presente y de la clase de innovaciones a propugnar. Pues se ponía en juego así una confrontación de ideales, de tal forma desarrollada, que resultaba imposible sustraerse, por comparación con el mundo griego, a una estimación negativa de aspectos de la situación europea contemporánea tales como el orgullo progresista, la mitificación de la ciencia y de la técnica, la hipocresía ético-religiosa, etc. Con toda claridad, esto es lo que aparece en las *Cartas para la educación estética del hombre*, sobre todo cuando se repara en ese paralelismo ilustrador que Schiller establece entre el proceso que lleva a la cultura de la época clásica a partir de la barbarie primitiva precedente, y ese otro proceso que debería conducir, de la decadencia actual, a una nueva cultura armónicamente científica, moral y estética. El denominador común de ambos procesos es una misma necesidad de superar la

56. La expresión «helenocentrismo» es utilizada por W. Jaeger en su famosa *Paideia*, y por H. Kuhn, *Die Vollendung der klassischen Aesthetik durch Hegel*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1931, pp. 105-107; cfr., para este apartado, Taminiaux, J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, M. Nijhoff, La Haya, 1967; Janicaud, D., *Hegel et le destin de la Grèce*, Vrin, Paris, 1975; Klugmann-Latzarus, *Nietzsche et la pensée grecque*, Col. livre mensuel, Paris 1920; Schlechta, K., *Der junge Nietzsche und das klassische Altertum*, Univ. Maguntina, Maguncia, 1948.

deformidad, si bien el carácter de esta deformidad difiere en el inicio de cada proceso. La barbarie primitiva es inhumana por el exceso brutal de lo instintivo; la barbarie moderna lo es por la superfetación de lo lógico y por una moral abstracta y racionalista que contradice la sensibilidad. Únicamente mediante una educación estética se produciría, en el hombre contemporáneo, el retorno al equilibrio entre sensibilidad y razón, la armonía entre naturaleza y libertad.

El sueño de Schiller es, pues, una «república de belleza» surgida a imagen y semejanza del modelo de la polis griega, en la que el hombre contemporáneo alcanzaría espontáneamente una perfección moral que aboliría en él esa fría ley del deber, puesta por Kant en el centro de su concepción moral, y que no es sino testimonio humillante de la discordia interna en que viven razón e instintividad. La costumbre, como segunda naturaleza creada por ese orden político de belleza análogo al griego, conduciría sin esfuerzo hacia las causas bellas y las motivaciones heroicas, manteniéndose a su vez esta nueva Grecia por la adhesión de nuestra sensibilidad seducida. De un modo parecido, la novela *Hiperión*, de Hölderlin, plantea en los mismos términos la cuestión de cómo conseguir una cultura no decadente. La decadencia es, para Hölderlin, como queda apuntado, el resultado de la separación entre hombres y dioses, la consecuencia del alejamiento de los hombres de las fuerzas vivas de la naturaleza: lo propio del hombre —dice Hölderlin— es estar abierto a lo divino, vivir enraizado en lo natural, como vivieron los griegos. La Atenas clásica es la imagen de la realización espontánea de la *humanitas* integral, frente a la cual, los hombres actuales no se diferencian realmente de los animales. El teomorfismo de los griegos constituye, en definitiva, la realización histórica de la vida más perfecta.⁵⁷

57. Hölderlin, F., *Hiperión o el eremita en Grecia*, trad. cast. J. Munárriz, Peralta, Madrid, 1976.

Así que, lo que se trata de hacer valer, como trasfondo del helenocentrismo, es esa imagen de la vida griega simple e ingenua, no escindida todavía por la especialización, a modo de dogma capital de una especie de teología profana preocupada por la formación del hombre de acuerdo con este modelo griego. También Hegel participa de esta misma visión de lo griego cuando piensa el sentido de nuestra historia como un recorrido de la conciencia que se aleja, gradualmente, de su original y serena inmediatez —en virtud del ensanchamiento de las mediaciones y oposiciones a que da lugar el progreso de la objetivación—, aunque lo haga para encaminarse hacia una final posesión de sí en la plenitud de su unidad reconquistada, es decir, en su identificación con el todo. La influencia del Romanticismo se deja sentir en él, por consiguiente, también en cuanto al modo de explicar la situación actual en base a los efectos que produce, en el hombre y en la cultura, la evolución del conocimiento y la vida moral. Sólo que aquí ya no es el arte el que opera la reconciliación, ni ninguna actividad determinada desarrollada propositivamente por el individuo. El conocimiento, desde el nivel perceptivo —en el que se pasa de la inmediatez de la impresión sensible a la distinción entre sujeto y objeto—, se orienta hacia la autorreflexión en la que el yo experimenta, tanto el alejamiento de las cosas hacia la exterioridad (*Entäusserung*), como la exclusión de los otros yoes como extraños (*Entfremdung*).⁵⁸ Por la objetivación, el sujeto descubre, pues, su separación del mundo y, a la vez, su propia escisión en sujeto empírico y aspiración ideal, en existencia finita y exigencia de infinito. Esta separación no puede resolverse en esfuerzo de superación, pues el deber oprime y neutraliza la libertad bajo la autoridad de la ley. Por eso, el individuo —dice Hegel— se desentiende del Estado, que aparece como un poder opresivo. Las exigencias de la vida en común, de la legalidad so-

58. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., pp. 109 y ss.

cial y política, se sienten como tiranía, mientras la conciencia religiosa hace de la divinidad una instancia despótica que contradice la naturaleza humana en lugar de elevarla.⁵⁹

Esta situación degradada de la vida religiosa y política contemporánea contrasta, para Hegel, con el espejo helénico de la «bella eticidad». También Hegel, en resumen, mira hacia la antigüedad griega como hacia una edad de oro anterior a la enfermedad de la civilización moderna: se trata, para él, de la condición originaria de la conciencia, con su sentimiento inmediato de felicidad, no turbado aún por el progreso de la objetivación, ni destruido por la alienación y la escisión. En la polis griega, el individuo vive en armonía con el Estado. Los dioses griegos ofrecen la imagen de una perfección y una felicidad humanas que no inspiran inquietud ni imponen servidumbre. Por todo lo cual, dice Hegel, la cultura griega representa el paraíso del espíritu, mientras el Edén bíblico era sólo el paraíso de la naturaleza humana.

En conclusión, el hombre y la cultura griega son clásicos —pudiéndose convertir, por tanto, en imagen normativa del presente y en referente fundamental para un futuro mejor— porque realizan la unión de realidad y apariencia (pensamiento y ser, sensibilidad y razón, forma y contenido, naturaleza y libertad, etc.). El clasicismo griego glorifica el paradigma estético y cultural de las formas definidas, del orden apolíneo, de la armonía y la medida; frente a lo cual, la decadencia del presente se comprende en términos de disgregación, de escisión, de falta de unidad, de distanciamiento de este ideal verdadero y en sí. Para Nietzsche, sin embargo, este concepto de clasicidad no hace, en relación al presente, más que reafirmar la degeneración, porque, desde su punto de vista, sanciona él mismo la victoria de la razón y la prepotencia del cientismo, profundizando el dualismo

59. *Ibid.* Para una confrontación con el pensamiento religioso posterior de Hegel deben consultarse sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*.

metafísico del ser y el deber ser, prolongando una pedagogía de rechazo a lo vital en favor de lo ideal, y desacreditando la eficacia creativa de lo pulsional en favor del predominio de lo consciente. Por eso creará necesario destruir también esta forma de ideal aplicándole la doctrina schopenhaueriana del mundo como divergencia entre ser y aparecer. A pesar de lo cual, Nietzsche seguirá estimando a la antigüedad griega como modelo frente al que el presente aparece como decadencia y degeneración, si bien por motivos diferentes y, en cierta medida, opuestos a los que tenían los clasicistas.⁶⁰ Pues, para él, la ejemplaridad de la cultura griega no radica ya en ser imagen de una conciliación ideal de realidad y apariencia, forma y contenido, sino en su condición de peculiar respuesta, históricamente única, dada ante la imposibilidad de esta conciliación. Así que la negatividad de la cultura actual no se comprende ya como alejamiento de un ideal verdadero, expresado en lo clásico, sino como forma degenerada y enferma de reaccionar a la no unidad, en comparación con otra forma no decadente e históricamente localizable en los orígenes de nuestra historia.

Frente a lo que Hegel y el clasicismo pensaban, el mundo griego de la forma apolínea no es, para Nietzsche, ajeno al desgarramiento ni significa el equilibrio de una humanidad sin conflicto. La sabiduría popular griega y los mitos reflejan claramente que, bajo el apolinismo helénico, subyace un mundo dionisiaco, una experiencia viva de lo caótico, de lo monstruoso, de lo titánico, de la desmesura de lo natural; «De ventear en los griegos —dice Nietzsche— almas bellas, áureas mediocridades y demás perfecciones, de admirar en ellos, por ejemplo, la calma en la grandeza, los sentimientos

60. En el restablecimiento del sentido clásico de la civilización griega se centran las exigencias que Nietzsche expresa en sus conferencias de 1872 dadas bajo el título *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, NF, III-3. Un comentario interesante es el de Blass, J.L., «Nietzsche e la cultura. Le conference bási-leesi», en *Rivista Internazionale di Scienze dell'Educazione*, 1975 (22), 447-459.

ideales, la simplicidad elevada (esa simplicidad elevada que es en el fondo una bobería alemana), he estado yo preservado por el psicólogo que llevaba dentro de mí». ⁶¹ En todo caso, esa penetración psicológica que Nietzsche se atribuye le habría servido para entender de una manera original cómo los griegos superaron el pesimismo, siendo necesario poner «signos de interrogación» a la presunta jovialidad clasicista de los griegos y del arte griego. ⁶² Pues el mundo del orden y de la armonía no es, entre los griegos, una realidad acabada y autónoma, sino que remite inmediatamente al aspecto, más profundo, del mundo pasional y caótico. Apolo no es posible sin Dionisos: «Ahora y antes —dice Nietzsche—, mientras no tengamos una respuesta a la pregunta ¿qué es lo dionisiaco?, los griegos continuarán siendo completamente desconocidos e inimaginables». ⁶³ Tal vez leyendo a F. Schlegel, pero, sin duda, a Creuzer, Nietzsche había aprendido a no dejarse engañar por la aparente serenidad de los griegos. Creuzer, el autor de la famosa *Symbolik* que tanto influyó sobre los filósofos del idealismo alemán, había descrito cómo la poesía homérica, con su luminosidad y su precisión plástica, encubre un mundo de divinidades deformes y una experiencia viva de los secretos crueles de la existencia. Nietzsche opone, en definitiva, frente a Lessing, Winkelmann y Schiller y su imagen de la cultura griega como mundo del orden y la belleza apolínea, la otra vertiente complementaria de lo dionisiaco. La vida, por su

61. *CI*, p. 132.

62. *OT*, p. 25. Refiriéndose a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche escribe retrospectivamente: «En el fondo yo no trataba de otra cosa que de adivinar por qué el apolinismo griego había madurado siempre en un subsuelo dionisiaco: el griego dionisiaco tuvo necesidad de devenir apolíneo, o sea de emancipar su voluntad de lo enorme, de lo múltiple, de lo incierto, de lo terrible, haciendo de ello una voluntad de medida, de simplicidad, de inserción en la regla y en el concepto. En el fondo del griego está lo desmesurado, el desierto, lo asiático. La bravura del griego consiste en su lucha contra su asiaticismo. La belleza no le fue dada en dote, como no le fue dada la lógica ni la naturaleza de la costumbre. Todo esto lo conquistó, lo quiso, lo trabajó, es su victoria» (*NA*, pp. 791-792).

63. *OT*, p. 29.

sobreabundancia inagotable, tiene necesidad tanto de crear como de destruir. Lo cual le lleva a preguntarse: «¿Qué significa, justo entre los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente, el mito trágico? ¿Y el fenómeno enorme de lo dionisiaco? ¿Qué significa, nacida de él, la tragedia? Y, por otro lado, aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico, ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico?». ⁶⁴

Si se está convencido de que lo dionisiaco constituye el instinto helénico más auténtico, y que éste es explicable únicamente por una sobreabundancia de fuerza, entonces la imagen que ofrecen de Grecia los clasicistas no es más que una pobre imagen parcial, tergiversada, irreconocible. Nietzsche puede acusarles de no haber entendido a los griegos al excluir por principio, de su mundo, precisamente aquello en lo que se expresa su condición fundamental, su voluntad de vida. ⁶⁵ Los griegos pueden seguir, ciertamente, representando todavía para nosotros la especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella y la más envidiada forma de humanidad y de cultura que conocemos, pues es la que más nos seduce a vivir en plenitud. Pero esta plenitud debe ser entendida de un modo bien diferente a como lo hacía, por ejemplo, Schiller. Según Nietzsche, los griegos constituyen una prueba histórica de que es posible un pesimismo de la fuerza, esto es, un gusto por lo duro, lo terrible y lo problemático de la existencia, nacido, no de la depravación o de la corrupción moral de una cultura debilitada, disoluta y anárquica, sino, al contrario, producto, más allá del bien y del mal, de un bienestar, de una salud desbordante y de una exuberancia de juventud difíciles de imaginar para nosotros. De esta po-

64. *OT*, p. 26.

65. *CI*, p. 134.

sibilidad histórica deberíamos tomar ejemplo para acometer la reforma de nuestra sociedad moderna en la dirección de un nuevo renacer de lo dionisiaco, de una cultura que ya no niegue nada, que no rechace, como superfluo, nada de lo que existe, sino que diga sí a la realidad más allá de todo ideal. Pero además, que lo haga porque sea esa su necesidad más propia, de igual manera que, hasta ahora, ha venido siendo una necesidad para el débil, bajo la inspiración de su debilidad, la cobardía y la huida de la realidad hacia cualquier ideal: «Yo —dice Nietzsche— fui el primero en ver la auténtica antítesis, el instinto degenerativo que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza: el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero, como formas típicas».⁶⁶

Es importante señalar, no obstante, que el descubrimiento de lo dionisiaco, que Nietzsche se atribuye en diversos pasajes de sus obras de madurez, no fue algo automático y claro desde un principio para el propio Nietzsche. Toda la ambigua contradictoriedad de *El origen de la tragedia* se debe, como su autor reconoce expresamente, a que no logra expresar todavía el sentido propio de lo dionisiaco y su relación con la cultura, con el arte, y, en definitiva, con la creación de valores, formas, delimitaciones, leyes; en una palabra, con lo apolíneo. El sentido de esta relación sólo queda, en *El origen de la tragedia*, vagamente apuntado, en general oscurecido por una explicación metafísica en la que su pensamiento se enreda al intentar expresarse con la conceptiva schopenhaueriana: «Ahora —dice Nietzsche en esta obra— la montaña mágica del Olimpo se abre a nosotros, por así decirlo, y nos muestra sus raíces. El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los Olímpicos».⁶⁷

66. *EH*, p. 69.

67. *OT*, p. 52.

Nótese lo que significa aquí la expresión «para poder vivir». De este texto y de otros como éste se desprende la idea de una relación entre lo dionisiaco y lo apolíneo concebida en tales términos que toda cultura, toda producción de formas, depende de la necesidad de sobrevivir, es decir, de la necesidad de defenderse contra el caos de la indistinción natural. De lo que se siguen, por lo menos, dos consecuencias: En primer lugar, que estableciendo así el instinto de conservación como principio esencial de todo lo que se hace y de todo lo que mueve la historia, Nietzsche recae en la metafísica al señalar una cosa en sí como algo *que es* fuera de la historia. En segundo lugar, el sufrimiento como miedo, como necesidad por debilidad, sería el origen de todo lo apolíneo, que significaría, en general, huida del caos y de la terrible naturaleza. Cualquier creación cultural, ¡incluidas las de los griegos mismos!, nacería, en definitiva, de un estado de debilidad, de indefensión, de una necesidad de sobrevivir en un medio hostil.

Poco a poco Nietzsche, a medida que consume su distanciamiento de Schopenhauer y de Wagner, va madurando su descubrimiento de lo dionisiaco, pudiendo plantear la cuestión de un modo independiente, más en consonancia con la índole de su pensamiento más íntimo: «¿Se da tal vez —se pregunta entonces— un sufrimiento causado por la sobreplenitud? ¿Una tentadora valentía de la más aguda de las miradas, valentía que anhela lo terrible, por considerarlo el enemigo, el digno enemigo en el que poder poner a prueba su fuerza? ¿En el que ella quiere aprender qué es el sentir miedo?».⁶⁸ En realidad, la originalidad del descubrimiento nietzscheano de lo dionisiaco requiere que la relación entre éste y lo apolíneo no quede explicada únicamente como miedo, dolor, necesidad, sino como sobreabundancia y plenitud de fuerza. La misma tesis básica de *El origen de la tragedia* confirma este punto de vista, pues las vi-

68. *OT*, p. 26.

cisitudes heroicas representadas en la escena trágica de ningún modo expresan, para Nietzsche, el reconocimiento y la aceptación de un mundo de verdades y delimitaciones, de jerarquías y de prohibiciones construido como defensa frente al caos, sino, al contrario, significan precisamente la ruptura, la transgresión, por una fuerza sobreabundante, de todo límite, de todo orden formal establecido, de toda regla y de toda institución.⁶⁹ Aristóteles se equivoca cuando señala dos emociones deprimentes, el terror y la compasión, como emociones trágicas. Si tuviera razón Aristóteles —dice Nietzsche— la tragedia sería un arte peligroso para la vida del que tendríamos que guardarnos seriamente. También yerra Schopenhauer cuando sostiene que de la tragedia se debe aprender el sentido de la resignación y la renuncia a la voluntad de vivir. En tal caso la tragedia significaría «un proceso de disolución, el instinto de la vida destruyéndose a sí mismo en el instinto del arte; cristianismo, nihilismo, arte trágico, decadencia fisiológica: todo esto iría de la mano, llegaría a su apogeo al mismo tiempo, se empujaría recíprocamente hacia adelante, ¿o hacia abajo? La tragedia sería un síntoma de decadencia».⁷⁰ Para Nietzsche, no hay duda de que son los espíritus heroicos los que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica, pues son lo bastante fuertes como para sentir el sufrimiento como placer. Si el gusto por lo gracioso y lo decorativo es cosa de delicados y débiles, el gusto por lo terrible, lo enigmático y lo trágico es algo que distingue a las épocas y a los caracteres fuertes.⁷¹ La catarsis que la tragedia y todo arte elevado producen no consiste, en definitiva, en hacer olvidar la esencia dionisiaca del mundo, predisponiendo a aceptar las delimitaciones y jerarquías establecidas por la cultura, sino, al contrario, su efecto liberador reside en su

69. OT, p. 77; cfr. Vattimo, G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milán, 1974, primera parte.

70. NA, pp. 828-829.

71. NA, p. 574.

poder de provocar una salida de los límites de la individuación para trasponerse en un mundo en el que la sobreabundancia de fuerza exige un cambio incesante y la continua transformación recreadora.

Así que, cuando Nietzsche logra desligarse de la influencia schopenhaueriana y expresar su propio pensamiento original, ni la tragedia ni el arte significarán para él la vía de acceso a la cosa en sí, a la voluntad del mundo, sino el lugar privilegiado de reencuentro con lo dionisiaco como poder creador y destructor por exuberancia de vida. Una vez ganada tal perspectiva, el problema es ahora cómo imaginar la cultura dionisiaca, es decir, esa cultura que, a ejemplo de la de los griegos de la época trágica, debería resultar, no del miedo y de la debilidad, sino de la adhesión e identificación con la libre fuerza creadora y continuamente transformadora de lo dionisiaco. ¿Cómo es posible una cultura trágica como cultura del cambio continuo, de la instauración, la transformación y la destrucción constante de valores, de ideas, de instituciones, de leyes, es decir, que no busca la seguridad en la permanencia estable de un orden cualquiera de cosas, sino que necesita del devenir, que lo afirma todo en favor de su propio autocrecimiento? ¿Cómo es posible una cultura que no se rige ya por ninguna norma en sí, que no se dirige a la realización de ningún ideal de validez universal, pero que se distancia decididamente de todo lo que suponga regresión a la indistinción de la naturaleza o reducción de la vida humana a la pura animalidad? Y, por otra parte, ¿cómo promover la sustitución de una civilización nihilista, que hace pasar sus productos por verdades definitivas y valores indiscutibles, sustancialmente reaccionaria a todo movimiento de autosuperación y elevación propios de la vida, por esta cultura afirmativa de la libre creatividad? Estos son algunos de los problemas que permiten tomar conciencia de las dificultades con que Nietzsche deberá enfrentarse a partir de los términos de su opción inicial básica. Ha establecido unos principios y ahora debe seguir sus consecuencias hasta el final. En resumen, la

concepción del mundo como voluntad de poder, el anuncio del eterno retorno, y la idea del superhombre tienen aquí su punto de partida.

Por consiguiente, Nietzsche debe a los griegos las inspiraciones más íntimas de su pensamiento, la orientación básica de su filosofía, tanto en lo referente a su dimensión teórica —la vida como voluntad de poder—, como a su dimensión crítica de la historia, comprendida como proceso del nihilismo. En cierto modo, para Nietzsche, esta historia —como época del error más largo—, ¿no debe acabar ahora con el retorno a su origen griego, anterior al cristianismo y al platonismo? Nietzsche ha dejado numerosos testimonios de reconocimiento de esta deuda: «Yo he visto —dice, por ejemplo, en *Crepúsculo de los ídolos*— [en los griegos] su instinto más fuerte, la voluntad de poder [...] Se tenía necesidad de ser fuerte [...] La magnífica agilidad corporal, el temerario realismo e inmoralismo que es propio del heleno fue una necesidad, no una naturaleza. Fue una consecuencia, no existió desde el comienzo. Y con las fiestas y las artes no se quería tampoco otra cosa que sentirse a sí mismo por encima, mostrarse por encima; son medios para glorificarse a sí mismo y a veces para inspirar miedo de sí». ⁷² En otro lugar confiesa su proximidad a Heráclito en lo referente a la concepción del eterno retorno. ⁷³ Y desde la comprensión de lo dionisiaco, desarrolla Nietzsche su diagnóstico de la tradición occidental como victoria del socratismo, del platonismo y del idealismo. ⁷⁴

72. *CI*, p. 132. Para su comprensión del significado y del valor del conocimiento, será determinante la admiración que Nietzsche expresa por el «perpetuo efecto de prodigio» que el mito griego lleva consigo, más semejante al ensueño que al rígido esquematismo del pensamiento científico: «Cuando cada árbol sabe hablar como una ninfa o un dios, cuando puede seducir a una virgen disfrazado en la piel de un animal, cuando una multitud puede ver a la diosa Atenea acompañando a Pisistrato en una hermosa carroza por la plaza de Atenas, entonces todo es posible en cualquier momento. La naturaleza entera pulula alrededor del hombre como si sólo fuese la máscara de los dioses, que se divirtiesen en engañar al hombre con toda clase de disfraces» (*WL*, p. 320).

73. *EH*, pp. 70 ss.

74. *CI*, p. 131.

Podría decirse entonces que, de alguna manera, Nietzsche viene a reconfigurar, en un sentido radical y en consonancia con su específica visión del mundo griego, aquella exigencia romántica de realizar en sí la antigüedad, señalada por F. Schlegel como cumbre y finalidad de la filología clásica, hasta hacer de ella una filosofía. Ya lo que enemistó al joven Nietzsche con sus colegas, los filólogos de su tiempo, fue su pronunciamiento en favor de los principios hermenéuticos del romanticismo, y la aplicación de estos principios a un cuestionamiento polémico de la filología clásica como ciencia. La filología clásica —pensaba el Nietzsche filólogo— no puede reducirse al manejo puro y simple de unas técnicas, sino que debe asumir la pretensión de «desenterrar» un modelo a imitar, como camino de formación suprema frente a la decadencia contemporánea. Para ello —afirma en términos que recuerdan todavía a Schiller—, «nosotros los filólogos debemos contar con la ayuda de los artistas y de las naturalezas artísticas, únicas que pueden comprender que la espada de la barbarie se cierne sobre nuestras cabezas cuando se pierde de vista la noble sencillez y elevación del mundo helénico». ⁷⁵ Esto no quiere decir que el pensamiento maduro de Nietzsche sea una reelaboración de las consignas de Schiller o de las metas propuestas por Schlegel. Nietzsche abrió un camino propio, pero que acaba propugnando algo que, por lo menos formalmente, se encuentra ya expresado desde el principio: «También un filólogo —dice ya en 1869— puede condensar la meta de sus esfuerzos, y el camino que a ella conduce, en la breve fórmula de una profesión de fe. Y así lo haré yo, invirtiendo una frase de Séneca: *Philosophia facta est quae Philologia fuit*. Con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada de una visión filosófica del mundo, en la que todo lo particular y contradictorio quede armónicamente reunido en una unidad». ⁷⁶ La ima-

75. *NF*, II-I, p. 250.

76. *Ibid.*

gen nietzscheana de los griegos no pretende erigirse en ideal en sí; es una interpretación que no tendría sentido si quisiera eximirse de la tensión que produce su confrontación histórica con la cultura moderna. En cuyo caso no es posible evitar una valoración negativa de la situación contemporánea en comparación con el mundo griego. Lo que hace Nietzsche, en definitiva, es elegir el camino de la inactualidad, tratando de introducir, frente al estilo débil y febril del cientismo contemporáneo —del que participa también la filosofía, en la que la preocupación educadora está ausente—, un modo de pensar y de investigar que, a ejemplo de los griegos presocráticos, tiene su lugar en el corazón mismo de la cultura como motor de la revitalización y renovación permanente de aquellas experiencias que unifican, fortalecen y elevan las diferentes manifestaciones de una civilización de gran estilo. ¿Qué es —se pregunta Nietzsche— lo que debería exigir de sí un filósofo en primer y último lugar? Y se responde: superar en sí mismo su propia época, llegar a ser *intemporal* librando la más dura de las batallas con todo aquello en que precisamente él es hijo de su tiempo.⁷⁷ Por lo tanto, Nietzsche no se adhiere, propiamente hablando, ni siquiera como filólogo, a los principios románticos, sino que su posición tiene más bien el sentido de una exigencia de superación de aquella idea ilustrada, metamorfoseada en la orientación científica de los estudios clásicos predominante en su tiempo,⁷⁸ que veía en la aséptica actualización racionalista del mundo griego la verdadera realización del hombre y del progreso humano. Para Nietzsche,

77. *CW*, p. 903.

78. Todavía en tiempos de Nietzsche pervivía, en concepciones metodológicas contrapuestas, una abierta confrontación de actitudes respecto al carácter y la función de la investigación de la antigüedad que, desde sus comienzos a finales del siglo xviii, impregnó el estudio de las humanidades en Alemania. Por una parte, para ilustrados y románticos, conjuntamente, la finalidad indiscutible de este estudio era la educación del hombre y la renovación de la cultura contemporánea. Herder y Lessing, desde sus posiciones particulares, insistían en el aspecto racional. Goethe, Schiller y los románticos resaltaban, en cambio, la vertiente estética, la empatía sentimental, pues se pretende una realización auténtica de lo

la clasicidad del modelo griego es incompatible con la fe en el progreso y con el propósito de aumentar y glorificar la ciencia a cualquier precio; en realidad pone esta fe y este propósito en tela de juicio al preguntar «cómo el aumento del saber podría constituir un progreso verdadero, mientras bajo su peso se degeneran los instintos políticos, religiosos y artísticos».⁷⁹

La transformación de la filología clásica en filosofía, su impregnación de una *Weltanschauung* que no se sustrae a la confrontación crítica con la civilización moderna, apunta entonces a una forma de vida que se concretizará, cada vez más, como modo de vivir estético. La misma investigación filosófica, que no puede reducirse a la elaboración de conocimientos abstractos mediante la aplicación de un método científico, debe entenderse en términos análogos a los de la creación artística: la estructuración conceptual o el razonamiento lógico en cuanto precedidos siempre de una vivencia o instancia irracional determinante. Pero con esto tocamos la cuestión central, en Nietzsche, de la relación del arte con la vida. Para el que confía en la capacidad y seriedad de la lógica en orden a lograr su meta más elevada —a saber, la explicación conceptual de todos los enigmas del mundo, el dominio completo de la naturaleza mediante el descubrimiento de sus leyes y la utilización de este conocimiento en beneficio

griego, para la que no basta un simple conocimiento racional sino, más decisivamente, su entusiasta imitación, revivir en uno mismo la antigüedad. Pero, a pesar de estas diferencias, ilustrados y no ilustrados coincidían en considerar como verdadero fin de los estudios clásicos, la formación normativa de la humanidad. Frente a esta orientación, F.A. Wolf, de formación kantiana, opinaba que los estudios clásicos debían ser estrictamente filología, explicación gramatical exacta, nada de estética ni de poética que susciten entusiasmos sublimes, sino reducción de la tarea a un método científico. De modo que, prácticamente desde sus mismos orígenes, la filología clásica vivía dividida entre imperativos científicos y estéticos, el rigor filológico y la reactualización sentimental. Los trabajos de Ritschl, maestro y valedor universitario de Nietzsche, se encuadraban en la orientación científica. Tal vez, por ello Nietzsche optó en principio por situarse en una perspectiva integradora que, no obstante, dejaba clara la prioridad educadora. Así lo expresa la lección inaugural sobre Homero de 1869: «No existe en nuestro tiempo un estado de opinión unánime sobre la filología clásica. La causa de ello estriba en el carácter vario de la misma, en su falta de unidad conceptual [...] Lo mismo

de las condiciones de existencia—, el arte no puede ser otra cosa mejor que un medio de esparcimiento, de diversión tras el cansancio del trabajo conceptual abstracto, un juego de sueños frívolo y accesorio. Nietzsche apuesta, frente a esta concepción burguesa y mercantilista del arte, por sus posibilidades transfiguradoras y revolucionarias, retando entonces a la ciencia a someterse a la óptica del arte, de igual modo que el arte debe quedar iluminado por la óptica de la vida.

puede ser considerada como un trozo de historia, que como un apartado de la ciencia natural, que como un trozo de estética. Historia, en cuanto quiere reunir en un cuadro general los documentos de determinadas individualidades nacionales y encontrar una ley que sintetice el devenir constante de los fenómenos; ciencia natural, en cuanto trata de investigar el más profundo de los instintos humanos, el instinto del lenguaje; estética, por último, por cuanto quiere estudiar, de la antigüedad general, aquella antigüedad especial llamada clásica, con el propósito de desenterrar un mundo ideal sepultado, presentando a los contemporáneos el espejo de los clásicos como modelos de eterna actualidad» (HP, p. 173).

79. *Ibid.*

CAPÍTULO II

EL VALOR DEL SUFRIMIENTO

La óptica del arte

Si la concepción hegeliana del saber absoluto exige, para su comprensión, la adopción de una perspectiva interna —la explicación aquí no es susceptible de un tratamiento objetivo, pues la vida del espíritu no es el producto de factores empíricos, ni encuentra sus condiciones de posibilidad entre los objetos de la representación científica, sino que la objetividad es ya obra suya—, también la filosofía de Nietzsche la exige en un sentido análogo, en la medida en que ambas son intentos globales de autocomprensión del mundo y de la historia a los que pertenecemos. Lo que tiene lugar en la comprensión histórica es siempre algo radicalmente diferente del tipo de observación objetivante de una imagen exterior, física, por la razón de que el observador es, en este caso, parte de la historia misma. El objeto de la comprensión histórica no es nada distinto ni contrapuesto al sujeto, sino el sujeto mismo en lo que le constituye como tal. No se puede observar, por lo tanto, la historia desde fuera, ya que no se puede salir uno de ella. Pero si, en el caso de Hegel, es la autorreflexión sobre el conocimien-

to, sobre sus condiciones a priori, sobre sus principios fundamentales la que proporciona el modelo explicativo de las actividades del espíritu y de sus manifestaciones históricas,¹ en el caso de Nietzsche no es la actividad cognoscitiva la que se adopta como paradigma explicativo, sino la creación artística: «El mundo —dice Nietzsche— puede ser considerado como una obra de arte que se engendra a sí misma».² Por otra parte, la diferencia mayor reside en que Nietzsche no pretende, como Hegel, el saber absoluto, sino que persigue más bien lo contrario: la disolución final del sistema dogmático de la razón. Con la óptica del arte, aspira a ilustrar el fondo dionisiaco de toda creación cultural y a que se explicita la voluntad de poder como motor de la historia.

Esta perspectiva nietzscheana de la óptica del arte se distingue también del punto de vista estético, de inspiración romántica, que ve en la obra de arte un paradigma hermenéutico privilegiado para una reflexión de carácter ontológico del tipo de la desarrollada en nuestros días, por ejemplo, por Gadamer. La óptica del arte en Gadamer y en Nietzsche cumple intenciones distintas y, en ciertos aspectos, contrarias. Para Nietzsche, el arte no significa, ante todo, la obra independientemente considerada del hecho de su creación por el artista, la cual puede permanecer luego idéntica a sí misma a lo largo de las múltiples reproducciones o interpretaciones que se puedan hacer de ella. Nietzsche no piensa en el arte como figura de una verdad ontológica que no es una ficción ni el producto de la subjetividad del artista. Pues él no pretende asegurar —como Gadamer—, con el paradigma hermenéutico de la obra de arte, la continuidad de un *subiectum* a través de las transformaciones que implica la condición temporal e histórica de la existencia. No existe, para Nietzsche, continuidad ningun

1. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., pp. 193 y ss; *Enzyklopädie*, ed. cit., pp. 317-439.

2. *NA*, p. 495.

na del ser en el tiempo, puesto que, simplemente, no existe el ser sino el flujo del devenir como caos. Si afirmamos seres o formas invariables es porque no podemos percibir el continuo devenir como condición de toda cosa. El principio de identidad tiene como fondo la apariencia de que algo es lo mismo en los momentos sucesivos de su ser; cumple una función necesaria por el hecho de que un mundo en devenir absoluto no podría ser de ningún modo comprensible.³ Sin embargo, el devenir lo abarca todo y hace que todo difiera continuamente de sí mismo.

Gadamer se fija, sobre todo, en el hecho de que, tanto en el arte como en el juego, hay un *subiectum*, algo que permanece y que no es ni el jugador ni el artista, sino el juego mismo o la obra de arte como tal.⁴ El juego —dice— es lo que se juega, accediendo en los jugadores a su manifestación. La obra de arte, análogamente, es lo que se representa o interpreta —Gadamer piensa principalmente en las artes procesuales—, accediendo a su manifestación por obra del artista o del intérprete. Lo cual significa, por una parte, que el ser del juego, como el de la obra de arte, consiste en su representación. No hay, de un lado, un jugador o un intérprete, y de otro un juego o una obra de arte que serían lo en sí. El jugador se autorrepresenta al mismo tiempo que el juego; forma parte de él en el acto de jugar, mientras que el juego es, para él, una realidad que le sobrepasa, le envuelve y le transforma. Igualmente, sólo en su representación por medio de un intérprete existen las obras de arte, que no tienen un ser más allá de su aparecer, sino que ser y aparecer son en ella una misma cosa. Por lo tanto, la noción de interpretación que se deriva de aquí —como inescindibilidad de sujeto y objeto en el acontecer del hecho artístico— ofrece a Gadamer un punto de apoyo para pensar en la no oposición de

3. *NA*, pp. 542-543 y pp. 457-458.

4. Gadamer, H.G., *Verdad y método*, trad. cast. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, primera parte.

lo sensible y el significado y, por tanto, en una noción de verdad en la que la unidad efectiva de pensamiento y ser no resultaría inviable. En conclusión, el arte representa un tipo de relación modélica entre ser y tiempo: el juego y la obra de arte persisten, como tales —incluyendo cierto margen de variaciones y cambios—, en virtud del hecho de que se los interpreta o reproduce en el tiempo por parte del jugador o del intérprete.

En Nietzsche, la obra de arte no trata de hacer valer así una unidad de pensamiento y ser, para lo que hay que fijarse sólo, del hecho artístico, en esa posibilidad posterior, secundaria, que consiste en reproducir un modelo que sobrepasa y envuelve al intérprete. Nietzsche destaca, en su óptica del arte, el acto de la creación misma, relacionándolo con la personalidad del artista, con sus estados de ánimo, su disposición psicofisiológica, pues pretende determinar, con el análisis del acto creador, las condiciones esenciales del tipo de vida superior y su modo de existencia. De tal análisis se desprende entonces que el arte surge de la sobreabundancia de la fuerza, y que actúa, a su vez, estimulando positivamente el aumento de la fuerza: «Hay —dice Nietzsche— dos estados de ánimo en los que el arte surge en el hombre como una fuerza de la naturaleza, y dispone de él lo quiera o no: en primer lugar, como constricción de la visión; en segundo lugar, como constricción a lo orgiástico. Ambos estados de ánimo se encuentran también en la vida normal, pero más débilmente: en el sueño y en la embriaguez. Entre sueño y embriaguez existe una diferencia: ambos desencadenan en nosotros fuerzas artísticas, pero cada uno de ellos de modo distinto. El sueño, la de ver, la de relacionar, la de poetizar. La embriaguez la de los gestos, la de la pasión, el canto y la danza».⁵

Según este texto, el arte es, para Nietzsche, un resultado de la fuerza en cuanto fuerza de la naturaleza, que dispone del hombre constriñéndole a la producción de

5. NA, p. 788.

imágenes, formas, ritmos, gestos, movimientos. Hay, pues, una íntima relación entre el arte y el cuerpo, entre la creación artística —y sus diferencias internas— y estados fisiológicos tales como el sueño y la embriaguez; existe una vinculación del acto creador de belleza con la sexualidad y la voluptuosidad, o sea, con aspectos orgánicos que suponen, en definitiva, una elevación de la energía vital.⁶ De modo que, propiamente hablando, no se trata tan sólo de motivaciones o impulsos de orden subjetivo, sino —como Nietzsche lo dice ya desde *El origen de la tragedia*— de fuerzas de la naturaleza (*Naturgewalt*). El sueño o la embriaguez no son aquí sensaciones corporales o anímicas de carácter particular, sino la mediación del juego que tiene lugar entre la inmanencia de la fuerza vital y la trascendencia del producto creado; la manera en que la fuerza se supera coactivamente a sí misma trascendiéndose en la obra de arte. La diferencia que, en este sentido, ofrece *El origen de la tragedia* con los textos posteriores de Nietzsche reside en que estos últimos ya no comprenden esa fuerza creadora natural como la voluntad del mundo schopenhaueriano, y la creación artística como su representación: «Con la palabra dionisiaco —decía Nietzsche en aquella primera obra— se expresa [...] la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; el sentimiento de la única necesidad de crear y destruir».⁷ Para el Nietzsche maduro ya no será posible hablar de ninguna fuerza en sí, sino tan sólo de sus efectos o traducciones «en lenguas extrañas».⁸ Sin embargo, la embriaguez sigue significando el sentimiento que traduce el acrecentamiento real de la fuerza: «La embriaguez —dice—, aumento del sentimiento de poder, interior necesidad de hacer de las cosas un reflejo de la propia plenitud y perfección».⁹

6. NA, p. 785.

7. NF, 14 (14), VIII-3, p. 17.

8. NA, pp. 454-455.

9. NA, p. 716.

Para Gadamer, el factor determinante de toda creación no es ni la subjetividad del intérprete ni el acto creador, sino la tradición como mundo lingüístico de las cosas dichas que se transmite y va existiendo a través de los individuos que la reciben y la revivifican, a la vez que se constituyen con ello a sí mismos. Nietzsche está muy lejos de esta concepción del arte como paradigma de una verdad ontológica no fabricada por el arte mismo. En él, el arte remite, sin cesar, a la naturaleza y al movimiento ascendente o descendente de las fuerzas que la constituyen. Únicamente, desde un punto de vista formal, podría verse cierta analogía entre los planteamientos de Gadamer y Nietzsche en lo referente a la noción de interpretación como no-dualidad de sujeto y objeto, apariencia y ser. La reivindicación del hecho artístico está motivada en Gadamer —heredero en esto del Romanticismo— por el deseo de superar los límites de la experiencia trazados por Kant. Sólo que Gadamer intenta no caer en el subjetivismo al que iban a parar los románticos cuando planteaban el tema de la vivencia estética como mediación de verdad o acceso extático a la cosa en sí. Para Gadamer, el arte prefigura un *subiectum* que sólo existe él mismo en el acontecer siempre inacabado del que el intérprete forma parte. De ahí su problema: ¿cómo superar la discontinuidad de la vivencia subjetiva, que acoge el significado, en la continuidad de nuestra existencia, sin escamotear ni falsear el esencial carácter histórico de ésta?

La respuesta de Gadamer consiste en hacer ver que la autocomprensión, en cuanto acceso progresivo *desde dentro* a la verdad de lo que se va autorrepresentando, es explicable a partir de las posibilidades que abre la inclusión del espectador —y de su relación participativa— como elemento esencial del hecho artístico. El proceso de metamorfosis y trasposición, operado por la obra de arte, no afecta sólo al artista o al intérprete, sino también al espectador. La relación espectador-obra de arte no implica solamente una autodeterminación de la subjetividad, sino que requiere el sentirse modificado por

lo que sucede, una cierta entrega a lo otro: «Del mismo modo —escribe Gadamer— que la presencia absoluta designa el modo de ser del ser estético, y la obra de arte es la misma cada vez que se convierte en un presente de este tipo, también el momento absoluto en el que se encuentra el espectador es al mismo tiempo autoolvido y mediación consigo mismo. Lo que le arranca de todo lo demás, le devuelve al mismo tiempo al todo de su ser».¹⁰

Es así como la óptica del arte puede aspirar aquí a anular el punto de vista de la subjetividad y, consiguientemente, las dualidades metafísicas apariencia-ser, sujeto-objeto. La verdad adviene por la modalidad siempre otra de la *Vereinigung*, por el modo de la vinculación (*Verbindung*), que no se limita a poner a las partes en relación (*Beziehung*), sino que deviene verdaderamente mediadora, deshaciendo la simple relación unilateral y produciendo la auténtica *Verhältnis*. Ésta, liberando a las partes, da lugar al modo de la libre pertenencia. El autoolvido del espectador que participa de la representación se corresponde con su propia continuidad consigo mismo, mientras que la continuidad del sentido accede a él precisamente desde aquello a lo que se abandona como espectador. Es la verdad de su propio mundo la que se representa ante él y en la que él se reconoce a sí mismo. La representación forma un círculo autónomo de sentido en el que el ser y el tiempo quedan enlazados. La identidad del sujeto queda anulada, pero sólo en cuanto éste ya no es *lo que es*, sino que *lo que es* es lo que se autorrepresenta y en cuya representación él participa. No se alcanza la verdad, pues, en virtud de un recorrido metodológico de la distancia entre pensamiento y ser, pues el juego o la obra de arte no tienen un patrón en una realidad distinta desde la que deban enjuiciarse por adecuación o divergencia. Se accede a la verdad mediante la participación en su representación. Verdad y sujeto forman una totalidad

¹⁰ Gadamer, H.G., o. cit., p. 174.

describido que excluye cualquier intervención de realidades externas.

Como su etapa de mayor dependencia del Romanticismo, Nietzsche adopta una posición en algunos aspectos opuesta a ésta. Por ejemplo, cuando habla del hecho artístico en *El origen de la tragedia* como modelo comprensible de toda creatividad simbólica. Según esta obra, el fundamento de todo auténtico poder de simbolización radica en un acto de originario despojamiento de la individualidad, en una salida de sí hacia lo otro por la que se participa en lo otro, se llega a ser lo otro, siendo el éxtasis fuera de sí, en el reencuentro e identificación con lo otro, lo que se señala como origen del drama musical griego, de la tragedia: «Aquí está la cuna del drama. Su comienzo no consiste en que alguien se disfraza para producir un engaño a otros. No, antes bien en que el hombre esté fuera de sí y se crea a sí mismo transformado y hechizado. En el estado del hallarse-fuera-de-sí del éxtasis, ya no es menester dar más que un paso para no retornarnos a nosotros mismos, sino que ingresamos en otro ser, de tal modo que nos portamos como seres transformados mágicamente».¹¹ Pero para el Nietzsche adulto, su peculiar concepción de lo dionisiaco —libre de las adherencias metafísicas de la etapa inicial— no le permite ya mantener esta idea de la verdad como presencia en el ser en sí del mundo. Dionisos exige la racionalización de la temporalidad de la existencia: nada eterno puede subsistir, salvo el devenir mismo. El hecho artístico, lejos de significar la posibilidad de superación del flujo de las vivencias subjetivas, expresa el despliegue del impulso creativo que erige y destruye regido por su propia necesidad. Y si el cuerpo del artista constituye el lugar en el que debe centrarse el análisis es porque él mismo —como sede supuesta de la identidad subjetiva— sea el origen último de la creatividad, es porque es voluntad de poder, vida, devenir derivado de una pluralidad de fuerzas diferentemente cuan-

¹¹ «El drama musical griego», en *OT*, p. 202.

tificadas que, como caos, se enfrentan incesantemente entre sí. Así que ese sobrepasamiento del sujeto, que para el joven Nietzsche todavía significaba una identificación extática con la voluntad del mundo, no sería después —alejado ya de todo romanticismo— otra cosa que la voluntad de poder, la cual, en cuanto vida, representa la cadena común que engloba toda la naturaleza, pero que, en su condición de fuerza, tiende continuamente a ir más allá de sí misma por la mediación de las formas. El factor creativo no es, por consiguiente, ninguna entidad metafísica —el espíritu, la *Ueberlieferung*, la voluntad del mundo, etc.— que se apropia lo que, como espontaneidad inventiva natural, sólo pertenece al individuo.

Se podrían destacar, para resumir, tres niveles decisivos en los que la óptica del arte funcionará, en la filosofía de Nietzsche, con una operatividad tanto crítica como constructiva. En primer lugar, sobresale la relación que Nietzsche establece entre el acto de creación artística con la salud y la enfermedad, y su posterior aplicación a la temática del nihilismo y al problema de su superación mediante el recurso, precisamente, al arte, elemento básico de transfiguración y ennoblecimiento. En segundo lugar, se impone a sí mismo la óptica del arte en la consideración de la creación artística como símbolo de la voluntad de poder. Y, en tercer lugar, resulta decisiva también esta óptica para la caracterización nietzscheana del conocimiento y de todo producto del conocimiento en cuanto simple forma o ficción cualificada por el tipo de fuerza que la genera.

Nietzsche se refiere repetidas veces al artista como hombre de temperamento fuerte, exuberante, sensual, llegando a calificarle de «animal sano y vigoroso».¹² Y no podía ser de otro modo si el acto de creación artística supone, desde su punto de vista, una armonización de deseos violentos, una fuerte coordinación, el triunfo de una voluntad victoriosa; en resumen, si crear es el resultado de un aumento de fuerza. Lo cual no se contradice con lo que dice Nietzsche en otros textos en los que caracte-

¹² *NA*, p. 755.

riza el estado estético como un estado morboso, llegando a afirmar que «no parece posible ser artista sin estar enfermo». ¹³ Pues el artista parece, en efecto, enfermo si se lo mira desde la perspectiva del concepto de salud que representa la «normalidad», el término medio. Para el hombre común, el artista tiene que ser un neurótico, mientras que desde la perspectiva de Nietzsche habría que precisar que se trataría, en todo caso, de una neurosis de la salud: «Hemos olvidado —dice Nietzsche— que el contraste sano-enfermo es sólo una cuestión de grados; en este caso yo sostengo que hoy se llama sano a lo que representa un nivel más bajo de lo que en situaciones favorables sería realmente sano; sostengo que estamos relativamente enfermos [...] El artista pertenece a una raza más fuerte. Lo que para nosotros sería perjudicial, en él es naturaleza». ¹⁴

La fortaleza del artista se traduce en producciones que expresan un alto dominio de los opuestos, un poder de unificación soberana —no violenta— de cosas contrarias, así como la ampliación de la potencia perceptiva, el ensanchamiento de la capacidad de comprender, la intrepidez o la indiferencia hacia la vida y la muerte. ¹⁵ Para Nietzsche, el gran estilo del arte supone «el hecho de avergonzarse del placer, de olvidar persuadir, de mandar, de querer; hacerse dueño de aquel caos que se es; constreñir al propio caos a hacerse forma; devenir lógicos, simples, claros, matemáticos; devenir leyes». ¹⁶ La producción de todo gran arte comenzaría con una fuerte excitabilidad interior que pugna por liberarse mediante una determinada actividad, y que espontáneamente se despliega en la coordinación del impulso con los movimientos, las ideas, las imágenes que hace aparecer; nada que se parezca, pues, a una lucha contra los sentidos por exhumar una forma. En todo caso «una espiritualización y potenciación de los sentidos en lo que

13. *NA*, p. 717.

14. *NA*, p. 754.

15. *Cfr. CI*, p. 92.

16. *NA*, pp. 782-783.

se refiere a finura, plenitud y fuerza». ¹⁷ «Schopenhauer —dice Nietzsche— desbarra cuando pone ciertas obras de arte al servicio del pesimismo. La tragedia no enseña resignación. Representar las cosas terribles y enigmáticas es ya en el artista un instinto de poder y de soberanía». ¹⁸

El término opuesto a este artista creador del gran estilo —es decir, el gran arte clásico o el arte trágico— lo constituye el artista moderno, el artista romántico, cuyo máximo exponente está representado, para Nietzsche, por Wagner. Su estado fisiológico propio es el histérico. Su arte es pura simulación. Privado de voluntad y fuerza soberanas, su virtuosismo reside en la simple capacidad de adaptarse a lo que se espera de él. Su excitabilidad es fruto de la debilidad, pura irritabilidad propensa a lo dramático, a las efusiones emotivas, necesitada, pues, de calmantes y narcóticos que calmen su fiebre continua. Su modo de unificar obedece a una lógica grosera —unificación mediante el recurso a líneas forzosamente pronunciadas— que lo único que logra es tiranizar, en lugar de dominar. ¹⁹ «Un romántico —dice Nietzsche— es un artista que convierte en fuerza creadora su descontento de sí mismo». ²⁰

Estas diferencias entre las creaciones del artista de gran estilo y el artista moderno, establecidas a partir del estado fisiológico de sus respectivos creadores reflejado en sus obras, marcan la directriz sobre la que Nietzsche enjuiciará la distancia que separa, en general, la cultura nihilista, surgida del miedo y la debilidad —de la voluntad de nada y el descontento de sí mismo—, respecto de la cultura trágica que nos enseñan los griegos, y que debe advenir con la superación del nihilismo. Para lo cual el arte constituye el referente esencial, ya que, por un lado, relativiza y desconstruye

17. *NA*, p. 471.

18. *NA*, p. 784.

19. *NA*, p. 623.

20. *NA*, p. 496.

las imposiciones establecidas por el punto de vista moral sobre la existencia, y, por otro, constituye el mayor estimulante de la vida, su máxima potencia de transfiguración: «Lo que es esencial en el arte es su perfeccionamiento de la existencia, su provocar la perfección y la plenitud: el arte es esencialmente la afirmación, la bendición, la divinización de la existencia».²¹

Antes de poder servir, de este modo, como perspectiva tanto desconstructora como transfiguradora, el arte ha tenido que ser sometido —también él— a la crítica genealógica. Durante el llamado «período crítico», Nietzsche revisa las diversas formas de la cultura —ciencia, moral, religión, arte— y advierte que, del modo como era entendido por la tradición filosófica, también el arte era metafísica y formaba parte de la decadencia. Pues se pensaba que, por su poder idealizante, el arte era capaz de representar la esencia eterna y perfecta de las cosas de un modo más fiel y verídico que la realidad sensible, la cual sólo imperfectamente realiza las esencias. Esto no es, para Nietzsche, sino dualismo metafísico y desprecio de lo sensible en favor de un mundo verdadero o mundo ideal de las esencias puras. Para él, por el contrario, el arte actúa como sugestión sobre los sentidos, tonifica, aumenta la fuerza, el placer y la voluntad de vivir mediante su glorificación de lo sensible.

En segundo lugar, la óptica del arte es aplicada por Nietzsche para prefigurar a Dionisos en cuanto voluntad de poder, es decir, en cuanto naturaleza o vida que se traduce en los estados corporales creativos. Esta naturaleza no es el orden de leyes y regularidades que la ciencia nos presenta; es un caos de fuerzas diversamente cualificadas y cuantificadas que se enfrentan entre sí sin cesar, sin otro objetivo que el de ejercerse como tales fuerzas, es decir, el

21. NA, p. 784. «El arte es la única fuerza superior contraria a toda voluntad de negar la vida; es la fuerza antinihilista por excelencia. El arte como redención del hombre del conocimiento, de aquel que ve el carácter terrible y enigmático de la existencia, de aquel que quiere verlo, del que investiga trágicamente» (NF, II [415], VIII-2, p. 435).

lograr el predominio y el máximo de poder. Es esta determinación intrínseca la que evita que el devenir se exteriorice como simple flujo continuo de variaciones sin progreso. El devenir de la naturaleza está orientado por lo que la fuerza es, a saber, expansión y búsqueda del poder máximo como supremacía sobre las demás fuerzas que se le resisten. Este impulso interior es el que Nietzsche advierte en aquella constricción interna que se apoderaba del artista y, lo quisiera éste o no, le obligaba a la creación. Por otra parte, esa lucha de fuerzas es lo que se produce en el acto mismo de la creación, caracterizado por Nietzsche como victoria de una fuerza sobre sus oponentes, las cuales quedan reducidas soberanamente por ella a la unidad. Así es, en definitiva, como la obra de arte puede prefigurar la esencia del mundo engendrándose perpetuamente a sí mismo, o sea, dando sin cesar rostro a las cosas, creando y destruyendo sin otra finalidad que la de ejercitar espontáneamente su propio dinamismo interno.

Teniendo esto en cuenta, también en el caso de Nietzsche —como sucede en Gadamer— la obra de arte y el juego pueden quedar asimilados en una óptica única, si bien la diferencia entre los planteamientos de ambos es después considerable si se atiende al contenido de lo que, para cada uno, representa esencialmente el juego: «El fenómeno artista —dice por su parte Nietzsche— es bastante transparente: partir de él para mirar a los instintos fundamentales del poder, de la naturaleza, de la religión, de la moral. El juego, lo que es inútil, puede ser considerado como ideal del hombre sobrecargado de fuerza».²² Para Nietzsche, la esencia del juego es *polemos*, confrontación de fuerzas que, por su sobreabundancia, se enfrentan libremente, sin violencia, por el placer de competir y el deseo de la victoria. Se trata, pues, de una lucha «inútil», o sea, sin motivo práctico; lo que lleva aquí al enfrentamiento no es ninguna motivación extraña al enfrentamiento mismo, es decir, no hay nin-

22. NA, p. 492.

gún «para algo», sino un «porque sí» que no excluye el dolor. De hecho, toda fuerza necesita encontrar resistencias, superar obstáculos. La creación artística no es algo que surge de un estado de serenidad extática y placentera, sin lucha, sin dolor. El placer al que Nietzsche se refiere es el que acompaña al sentimiento de la propia autoafirmación y libertad. Y, en este sentido, el juego, que es amoral como el arte, representa una fuerza de oposición a la normatividad y a las delimitaciones culturales —que, por sí mismas tienden a petrificarse— sobre las que se organiza nuestra vida, al significar lo contrario de la sumisión y la obediencia a la seriedad de lo socialmente establecido.²³

Finalmente, la comparación a propósito de la óptica del arte en los planteamientos filosóficos de Gadamer y Nietzsche nos permite delimitar una última característica de esta óptica en Nietzsche, de la mayor importancia para su pensamiento. En Gadamer, la óptica del arte se subordina, en último término, al reconocimiento de una *Ueberlieferung*, de una estructura del ser que, de alguna manera, preexiste al trabajo de creación o de interpretación. En Nietzsche, por el contrario, la óptica del arte se adopta siempre para demostrar la autonomía de la naturaleza: «El arte revela un poder de la naturaleza sobre el ser».²⁴ Son los estados fisiológicos del sueño y la embriaguez los que hacen surgir las formas, dando unidad a lo que es un puro caos. Estas formas no expresan, por tanto, ninguna verdad estable, sino que son únicamente manifestación de equilibrios momentáneos y pasajeros que sirven a una determinada relación del juego de fuerzas para imponerse sobre las otras. Son lenguaje figurado de una actividad inconsciente y, de ninguna manera, el reflejo de realidades preexistentes: «El artista del verbo —dice Nietzsche— no era lo bastante modesto como para creer que él no hacía más que atri-

23. MA I, af. 213, p. 572; cfr. NF, 2 (114), VIII-1, pp. 116-117.

24. Haar, M., *La Physiologie de l'art*, en Janicaud, D. (ed.), *Nouvelles lectures de Nietzsche*, L'Age d'homme, Lausana, 1985, p. 72.

buir denominaciones a las cosas, y se figuraba, por el contrario, expresar con sus palabras el supremo valor de las cosas».²⁵ En este sentido, la óptica del arte servirá no sólo para caracterizar todo conocimiento como «interpretación», invención de un valor o de un sentido por parte de una voluntad que, de este modo, quiere, sino, de nuevo, para delimitar los productos culturales nihilistas de los que favorecen, por el contrario, el florecimiento de la vida. La voluntad de poder engloba, como creación suya, todo valor, toda forma y todo significado integrantes de la trama de la cultura. La creación artística representa entonces el tipo de producción afirmativa, abierta a toda diferencia, en contraste con el modo nihilista de producción que actúa reduciendo las diferencias, que delimita falsificando y violentando como modo de simplificar y unificar.²⁶ Por lo tanto, no hay en Nietzsche subordinación alguna de los poderes creativos naturales respecto del ser, sino que éste se sigue de la voluntad de poder y de su actividad creadora.

El conflicto trágico como polemós

El Romanticismo está próximo a una concepción del poema trágico como metáfora que hace posible la penetración estética en la esencia del mundo; «La tragedia —escribe Hölderlin— es la más rigurosa de todas las formas poéticas, hecha enteramente para que, en ausencia de toda ornamentación, mediante tonos casi únicamente graves, de los cuales cada uno constituye por sí un todo propio, progrese en un movimiento armónico exponiendo, desde este decidido rechazo de todo lo accidental, el ideal de un todo viviente [*das Ideal eines lebendigen Ganzen*] de una manera tan concisa, completa y rica como posible».²⁷

25. MA, I, af. 11, p. 453.

26. MA, I, af. 146, pp. 545-546.

27. Hölderlin, F., *Ensayos*, trad. cast. F. Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 1983, p. 82.

La metáfora pretende denotar aquí la trasposición, la traducción —con lo que toda traducción implica de sustitución, de impropiedad y de violencia— de un no-dicho esencial a un elemento expresivo determinado. La tragedia sería, según Hölderlin, el lugar de una lucha entre un propio y lo impropio. Representa una propiciación de la esencia del mundo aun cuando, paradójicamente, esta esencia no pueda mostrarse sino anulando cualquier simbolización que intente manifestarla. El mundo es una totalidad originaria, la unidad de todo lo viviente, de fondo y forma, de fuerza y figura en la conexión que todo lo religa. Y esta unidad no se manifiesta sino en el límite extremo de la representación, cuando lo que es parte experimenta hasta el fondo su escisión, su separación y su diferencia. Para el Romanticismo, la tragedia simbolizaría lo originario en un proceso en el que se insinúa la unidad a través de la contradicción y la destrucción de lo particular. Lo que hace del mundo un devenir incesante es la urgencia que esta unidad sufriente experimenta de continuo de salir de sí misma, de exteriorizarse. La tragedia representa la conciliación (*Einigkeit*), pues muestra la acción o la dinámica viviente cuya más alta misión es la *Vermittlung*, que garantiza la interna comunicación (*Mitteilung*) de la totalidad.

Esta idea de lo originariamente uno que sólo puede permanecer tal a través de un cambio continuo y del antagonismo en él de la separación y la diferenciación es la idea heraclítica que preside, en buena medida, el Idealismo alemán. Y en este sentido no habría que pensar sólo en Hegel, sino también en Schelling y en sus lecciones de Erlangen, cuando habla de la dimensión extática del absoluto como eterna libertad.²⁸ La unidad original, para serlo, no puede ser identidad, sino que le es preciso siempre devenir otro, diferir continuamente de sí misma. También en Nietzsche, la imagen heraclítica

28. Schelling, F. *Oeuvres métaphysiques*, trad. franc. J.F. Cortine, Aubier, París, 1980, p. 290.

del mundo como juego de Zeus, como obra de arte que se crea y se destruye sin cesar a sí misma, constituye una idea directriz de su filosofía, aunque en un sentido diferente al que tiene para el Idealismo alemán. Porque, si bien, durante su juventud, Nietzsche participó de esa sugerencia romántica que invita a ver en el arte trágico la figura de una determinada dialéctica de lo uno y lo múltiple, después de un proceso lento y dificultoso de autocrítica, logra delimitar una posición propia que expresa una inspiración heraclítica pero de un contenido bien distinto. De todos modos, esta comprensión romántica del arte trágico como metáfora de la unidad viviente del mundo aparece como una de las tesis de *El origen de la tragedia*, lo mismo que la concepción de la metaforización en cuanto violencia deportadora de lo originario a un elemento que le es siempre impropio y extraño. Ambas ideas constituyen elementos importantes del pensamiento temprano de Nietzsche, y seguirán ejerciendo una influencia en la evolución de su filosofía madura. Es la etapa del pensamiento nietzscheano en la que la óptica del arte incluye todavía, ambiguamente, el efecto transformador de la experiencia estética entendido como catarsis extática; es decir, la etapa en la que coexisten aún, en la obra de Nietzsche aspectos de una concepción original con elementos expresivos ajenos acriticamente asumidos que la confunden: «Con la palabra dionisiaco —dice el joven Nietzsche— se expresa un impulso hacia la unidad, un asir lo que está más allá de la persona; [...] una extática afirmación del carácter complejo de la vida como de un carácter igual en todos los cambios, igualmente poderoso y feliz; la gran comunidad panteísta del gozar y del sufrir, que aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; el sentimiento de la única necesidad de crear y destruir».²⁹

La confusión que se advierte en textos como éste sólo

29. *NF*, 14 (14), VIII-3, p. 17; cfr. *NA*, pp. 834-835.

desaparecerá una vez que Nietzsche se desprenda de la idea romántica de la posibilidad de una liberación del devenir y un alivio del sufrimiento mediante la penetración estética en lo en sí, es decir, una vez que abandone esa última versión del pathos platónico —representada por Schopenhauer— que celebra en una cosa en sí la victoria sobre lo sensible cambiante. Nietzsche delimitará, cada vez más, su óptica del arte como perspectiva de la experiencia creadora —en cuanto lucha del artista por el tener que crear—, pero, sobre todo, en cuanto fuerza antinihilista, antipesimista y anticristiana, lo que equivale a decir aquí, esencialmente, antimetafísica. La trasposición de lo dionisiaco a un pathos filosófico, que se sitúa en las antípodas de la filosofía pesimista de Schopenhauer, arrollará consigo los postulados, ambivalentemente mantenidos antes, de la unidad del ser, el dualismo de esencia y manifestación y la idea de superación como síntesis dialéctica.

De una manera más o menos explícita, pero con singular insistencia, el tema del conflicto o la contradicción (*Widerspruch*) trágicos y su resolución había orientado la reflexión del Idealismo alemán, especialmente en su fase de constitución. Por ejemplo, el joven Schelling, en las *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, de 1795-1796, veía en la tragedia griega, concretamente en la figura de Edipo, el símbolo de un equilibrio entre el poder —o sobre poder (*Uebermacht*)— del mundo objetivo y la autoafirmación del yo en absoluta libertad (*Selbstmacht*). En las *Lecciones sobre la filosofía del arte* (Jena, 1802-1803; Wuzburgo, 1804-1805), Schelling ya considera la tragedia griega, explícitamente, como la forma suprema del arte (*Die höchste Erscheinung der Kunst*),³⁰ y habla del héroe trágico en estos términos: «Es aquel que representa en su persona lo incondicionado, lo absoluto; el símbolo del infinito, de lo que está más allá de todo sufrimiento [*Leiden*] [...] Sólo el sufrimiento máximo puede revelarse el principio sin sufrimiento, pues

30. Schelling, E., *Sämtliche Werke*, Cotta, Stuttgart, 1956, Bd. V, p. 690.

nada deviene objetivo sino en su opuesto».³¹ Es por esto que lo trágico puede cumplir, en su sistema, la función de configurar la última absolutización de la libertad en su identidad con la necesidad, y producir la catarsis como reconciliación dialéctica de esta oposición. Frente a esta visión especulativa de la tragedia, la interpretación de Nietzsche socavará la matriz dialéctica a la que la tragedia, así entendida, proporciona un modelo privilegiado, e inaugurará la problemática de una visión distinta. En último término, el héroe trágico puede representar, para Schelling, la imagen de un sujeto en el que se concilian libertad y necesidad porque la base de su filosofía está constituida por la idea de la identidad dinámica entre sujeto y objeto, es decir, se parte del presupuesto ideal de una sustancia indistinta en movimiento que se escinde necesariamente en materia y espíritu para retornar luego a su original indistinción.

Pero es en Hegel en quien, con mayor claridad, puede verse una estimación de la tragedia y de lo trágico en contraste con la cual se delimita la perspectiva propiamente nietzscheana. Hegel parte de que la unidad absoluta del ser que el idealismo se propone alcanzar, más allá de todo dualismo, en la identidad de pensamiento y ser, no puede ser concebida, como en el panteísmo clásico o en Spinoza y después en Schelling, como la unidad de una sustancia impersonal. El idealismo debe reconducir al ser hacia la unidad en la *Idea*. En la *Ciencia de la Lógica* Hegel escribe: «Lo infinito es el destino afirmativo de lo finito, lo que él verdaderamente es en sí. Así lo finito desaparece en lo infinito, y lo que es es únicamente lo infinito».³² Frente a Fichte, para quien lo finito es puesto por la actividad infinita del yo justificándolo y haciéndole subsistir como finito, Hegel sostiene la unidad de lo infinito, única y total realidad y esencia de las cosas, con lo finito. La conciliación finito-infinito

31. Schelling, E., o. cit., p. 467; cfr. pp. 690-697.

32. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke*, ed. cit, Bd. XI, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, Meiner, Hamburgo, 1978, p. 147.

no es un proceso infinito (el mundo de la naturaleza y la historia) que, como tal, nunca alcanza su fin. Con la célebre frase del prólogo a la *Filosofía del Derecho* —«Lo que es racional es real, y lo que es real es racional»—, Hegel ofrece el carácter concreto que, para él, tiene la disolución de lo finito en lo infinito. No sólo expresa aquí Hegel la posibilidad de que la realidad sea penetrada y comprendida por la razón, sino, más decisivamente, la necesaria, total y sustancial identidad de realidad y razón: «La razón —dice— es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad, así expresa el idealismo el concepto de razón».³³ Una razón, pues, que es la realidad misma, alienada o leterada y que, por tanto, tiene el objetivo, en la filosofía de reconocerse a sí misma y reunificarse más allá de todo extrañamiento o alienación. El proceso por el que la razón se reconoce en la realidad, conciliándose consigo misma, superando las diferencias, divisiones y oposiciones que constituyen sus aspectos particulares, es la dialéctica: «La dialéctica es esta resolución inmanente en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que es, y sea como su negación. Todo lo finito consiste en eso, que se suprime a sí mismo. El movimiento dialéctico constituye, pues, el motor del progreso científico y el principio en virtud del cual sólo se introducen en el contenido de la ciencia la conexión inmanente y la necesidad; en eso consiste la verdadera, y nada extrínseca, elevación sobre lo finito».³⁴

Nos las vemos aquí, en definitiva, con un desarrollo especulativo en el que se descubre una determinada opción interpretativa de la *Widerspruch* trágica. En gran medida, esta es la opción que preside las más destacadas interpretaciones modernas de lo trágico. En ellas se tiende a comprender la tragedia como metáfora del movimiento de una oposición en el seno de una unidad. Por ejemplo, oposición de naturaleza y ley (lo humano y lo

33. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit. p. 173.

34. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, ed. cit., párrafo 81, p. 103.

divino) en la unidad del destino; oposición de individuo particular y espíritu universal en la unidad de la Idea; oposición de voluntad y representación en la unidad del mundo, etc. Esta unidad en la que se reconcilian los contrarios —como resolución de un conflicto progresivo— sería lo que, de una manera metafórica, sugiere la representación trágica, mientras que la dialéctica de Hegel representa, en este mismo sentido, un esfuerzo por expresar conceptualmente tal movimiento. El joven Nietzsche, en los términos en los que se expresa en *El origen de la tragedia*, todavía no se aparta de esta línea de interpretación de lo trágico más que en lo referente a la manera de entender la contradicción y su resolución. La oposición, para él, tiene lugar entre lo apolíneo y lo dionisiaco —entre imagen individual y fondo vital primordialmente uno, entre placer creador y sufrimiento original transfigurado—, significando «la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera».³⁵

Lo apolíneo expresa el impulso en favor de la individuación, el deseo de simplificación, el poner de relieve, el hacer claro, el delimitar, el dar forma y rostro a las cosas. Lo apolíneo resuelve, pues, la contradicción y se libera del sufrimiento originario de la voluntad mediatamente, esto es, a través de la contemplación de ese mundo imaginado y soñado de apariencias que quiere permanecer. Lo dionisiaco expresa, en cambio, el impulso a la ruptura de la individuación, a la fusión de todo lo particular y diferenciado con lo uno primordial, por lo que resuelve la contradicción y se libera del dolor de manera inmediata, lanzando al devenir, a la voluntad de devenir que es voluntad de crear y destruir. Tal es el marco ideológico de la «metafísica de artista» profesada por el joven Nietzsche, que imagina todavía el mundo a la manera de un dios insatisfecho pero rico, tenso y cons-

35. *OT*, p. 57.

treñido a superar el tormento de ser mediante un continuo transformar y cambiar, y para el que la apariencia constituye su liberación temporal. Por eso no se podría hablar aquí de una real contradicción entre lo apolíneo y lo dionisiaco, sino que más bien hay que ver, en ambos, impulsos contrapuestos en los que se resuelve desigualmente una misma exigencia de libertad. En el seno de esta metafísica, la tragedia representaría la forma artística privilegiada en la que se reúnen y se complementan lo apolíneo y lo dionisiaco. La tragedia es música e imagen, sueño y embriaguez, figura y fondo, apariencia y ser, voluntad y representación; en concreto, representación apolínea de lo dionisiaco mismo.³⁶ En la tragedia se entremezclan el caos de la voluntad del mundo y el luminoso mundo onírico de las imágenes, revelando la sabiduría de los misterios: «El conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida».³⁷

No es difícil comprender, a la vista de estos textos, por qué Nietzsche, cuando desde la altura de *Ecce Homo* dirige su mirada retrospectiva a *El origen de la tragedia*, dice de este libro cosas tales como «desprende un repugnante olor hegeliano, [...] en la tragedia la antítesis superada [*aufgehoben*] en unidad, [...] en algunas fórmulas impregnado del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer, [...] una idea —la antítesis de lo apolíneo y lo dionisiaco— traducida a lo metafísico, y la historia misma como desenvolvimiento de esta idea».³⁸ Por el modo en que Nietzsche se expresaba en su primera obra, era difícil no sugerir que el devenir se desarrolla, de alguna manera, de acuerdo con una dialéctica. El uso mismo del verbo *aufheben*, ¿no traiciona el rastro de un pensa-

36. *OT*, p. 172.

37. *OT*, p. 98.

38. *EH*, p. 68.

miento de la supresión y la conservación? De ahí que Nietzsche necesite retractarse. Este lenguaje es, en realidad, el efecto pasajero de la adhesión apasionada e inmadura al devenir que se sigue —en su itinerario intelectual— al rechazo del pesimismo de Schopenhauer y de su ausencia de sentido histórico: «Nosotros los alemanes —dice Nietzsche— seríamos hegelianos aunque Hegel no hubiese existido, en la medida en que concedemos espontáneamente un sentido más profundo, un valor más rico al devenir que a lo que es».³⁹ Sin embargo, si, para Hegel como para Nietzsche, el devenir está libre de la condena metafísica del platonismo, que lo suprimía haciendo de él un puro no-ser, la comprensión nietzscheana del devenir dista mucho de asemejarse a la de Hegel.

Nietzsche no concibe el devenir sino como una lucha sin fin, como un *polemos* entre esfuerzos y resistencias que dan vida continuamente a todo lo que existe.⁴⁰ Si la contradicción es, también para Nietzsche, una lucha de opuestos que determina el devenir, en él esto no significa considerar lo negativo como el factor de todo cambio. En Nietzsche, lo negativo no es más que la voluntad de poder contraria que representa un obstáculo para otra voluntad de poder que se ejerce contra ella queriendo dominarla, de acuerdo con su naturaleza esencial de fuerza. Hay, por tanto, un conflicto entre dos factores que da lugar al devenir, pero la orientación de éste no constituye un proceso progresivo dirigido hacia una meta de final consumación: «El devenir —dice Nietzsche— [*debe ser*] considerado como invención, negación de sí mismo, superación de sí mismo. No hay sujeto, sino acción».⁴¹ De modo que el conflicto trágico no prefigura para Nietzsche, en último extremo, otra cosa que una relación de fuerzas desiguales que se contraponen incesantemente sin ninguna finalidad, únicamente

39. *FW*, af. 357, p. 228.

40. *NA*, p. 850.

41. *NA*, p. 895.

treñido a superar el tormento de ser mediante un continuo transformar y cambiar, y para el que la apariencias constituye su liberación temporal. Por eso no se podría hablar aquí de una real contradicción entre lo apolíneo y lo dionisiaco, sino que más bien hay que ver, en ambos, impulsos contrapuestos en los que se resuelve desigualmente una misma exigencia de libertad. En el seno de esta metafísica, la tragedia representaría la forma artística privilegiada en la que se reúnen y se complementan lo apolíneo y lo dionisiaco. La tragedia es música e imagen, sueño y embriaguez, figura y fondo, apariencia y ser, voluntad y representación; en concreto, representación apolínea de lo dionisiaco mismo.³⁶ En la tragedia se entremezclan el caos de la voluntad del mundo y el luminoso mundo onírico de las imágenes, revelando la sabiduría de los misterios: «El conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida».³⁷

No es difícil comprender, a la vista de estos textos, por qué Nietzsche, cuando desde la altura de *Ecce Homo* dirige su mirada retrospectiva a *El origen de la tragedia*, dice de este libro cosas tales como «desprende un repugnante olor hegeliano, [...] en la tragedia la antítesis superada [*aufgehoben*] en unidad, [...] en algunas fórmulas impregnado del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer, [...] una idea —la antítesis de lo apolíneo y lo dionisiaco— traducida a lo metafísico, y la historia misma como desenvolvimiento de esta idea».³⁸ Por el modo en que Nietzsche se expresaba en su primera obra, era difícil no sugerir que el devenir se desarrolla, de alguna manera, de acuerdo con una dialéctica. El uso mismo del verbo *aufheben*, ¿no traiciona el rastro de un pensa-

36. *OT*, p. 172.

37. *OT*, p. 98.

38. *EH*, p. 68.

miento de la supresión y la conservación? De ahí que Nietzsche necesite retractarse. Este lenguaje es, en realidad, el efecto pasajero de la adhesión apasionada e inmadura al devenir que se sigue —en su itinerario intelectual— al rechazo del pesimismo de Schopenhauer y de su ausencia de sentido histórico: «Nosotros los alemanes —dice Nietzsche— seríamos hegelianos aunque Hegel no hubiese existido, en la medida en que concedemos espontáneamente un sentido más profundo, un valor más rico al devenir que a lo que es».³⁹ Sin embargo, si, para Hegel como para Nietzsche, el devenir está libre de la condena metafísica del platonismo, que lo suprimía haciendo de él un puro no-ser, la comprensión nietzscheana del devenir dista mucho de asemejarse a la de Hegel.

Nietzsche no concibe el devenir sino como una lucha sin fin, como un *polemos* entre esfuerzos y resistencias que dan vida continuamente a todo lo que existe.⁴⁰ Si la contradicción es, también para Nietzsche, una lucha de opuestos que determina el devenir, en él esto no significa considerar lo negativo como el factor de todo cambio. En Nietzsche, lo negativo no es más que la voluntad de poder contraria que representa un obstáculo para otra voluntad de poder que se ejerce contra ella queriendo dominarla, de acuerdo con su naturaleza esencial de fuerza. Hay, por tanto, un conflicto entre dos factores que da lugar al devenir, pero la orientación de éste no constituye un proceso progresivo dirigido hacia una meta de final consumación: «El devenir —dice Nietzsche— [*debe ser*] considerado como invención, negación de sí mismo, superación de sí mismo. No hay sujeto, sino acción».⁴¹ De modo que el conflicto trágico no prefigura para Nietzsche, en último extremo, otra cosa que una relación de fuerzas desiguales que se contraponen incesantemente sin ninguna finalidad, únicamente

39. *FW*, af. 357, p. 228.

40. *NA*, p. 850.

41. *NA*, p. 895.

impulsadas por sí mismas, y cuyo desenlace puntual no tiene por qué adoptar uniformemente el resultado de una síntesis. No hay ningún poder superior que dirija los conflictos haciéndolos confluír en el movimiento de su propio progreso, ni tampoco ninguna categoría totalizadora y unificadora de este proceso: «La única posibilidad de prestar un sentido al concepto de Dios sería esta: Dios entendido, no como fuerza impelente, sino como estado máximo, como una época; un punto en el desarrollo de la voluntad de poder».⁴²

Con este desarrollo, Nietzsche está propiamente re-conduciendo su pesimismo de juventud en una dirección contraria a la que tenía el pesimismo de Schopenhauer. Frente a la idea de un mundo bueno, «testimonio de la bondad y la providencia divinas»; frente a la concepción hegeliana del devenir como «prueba constante de un orden moral del universo y de finalismo moral»,⁴³ a Nietzsche le pareció la filosofía de Schopenhauer del mundo como voluntad un progreso importante. Esto es lo que él reafirma en *El origen de la tragedia*: «No hay más que un solo mundo, y éste es falso, cruel, contradictorio, seductor, sin sentido [...] Nosotros tenemos necesidad de la mentira para alcanzar la victoria sobre esta realidad [...] La metafísica, la moral, la religión, la ciencia son consideradas en este libro como diversas formas de mentira [...] El hombre debe ser ya por naturaleza embustero, debe ser artista ante todo. Y lo es. Metafísica, moral, religión, ciencia, son partes de su voluntad de arte, de mentira, de miedo a la «verdad», de negación de la «verdad». La misma facultad en virtud de la cual hace violencia a la realidad con la mentira, esa facultad artística del hombre por excelencia, la tiene en común con todo lo que existe. Él mismo es un fragmento de realidad, de naturaleza. ¿Cómo podría no ser un fragmento del genio de la mentira?».⁴⁴

42. NA, p. 457.

43. FW, af. 357, p. 228.

44. NA, p. 691.

Pero de esta terrible constatación de la ausencia de verdad y bondad en el universo, Schopenhauer había derivado una consideración negativa y un rechazo del mundo como algo malo y absolutamente reprobable. Con lo cual —dice Nietzsche— Schopenhauer demostraba estar ateniéndose a valoraciones cristianas: «Cuando la cosa en sí ya no fue para él Dios, tuvo que mirarla como mala».⁴⁵ El sufrimiento que produce la vida, su eterna fecundidad y su retorno como voluntad de creación y destrucción, constituye para Schopenhauer, como para el cristianismo, una objeción contra la vida: «Se adivina —dice Nietzsche— que el problema es el del significado del sufrimiento: un significado cristiano o un significado trágico».⁴⁶ Por tanto, si Nietzsche se considera con derecho a autocalificarse de «primer filósofo trágico»⁴⁷ por el hecho de traducir su idea de lo dionisiaco en pathos filosófico, es debido a que, frente a Schopenhauer y las otras concepciones románticas de lo trágico, para él la tragedia significará finalmente, sobre todo, la figura de la suprema afirmación de la existencia, que no sólo no excluye ni siquiera el más grande dolor, sino que puede transfigurarlo en un placer superior en virtud de una voluntad victoriosa y un sentimiento desbordante de vida: «Todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía de futuro, implica dolor. Para que exista el placer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, tiene que existir también eternamente el tormento de la parturienta. Todo esto significa la palabra Dionisos».⁴⁸ Pues la existencia, el mundo, la vida, son lo bastante sagrados como para justificar hasta el mayor de los sufrimientos. En esta dirección habría que comprender, por lo demás, el carácter de la conexión existente entre Nietzsche y Heráclito, de contenido distinto a la que se produce entre este fi-

45. NA, pp. 555-556.

46. NA, pp. 772-773.

47. EH, p. 70.

48. CI, p. 134.

lósofo griego y los filósofos del Idealismo alemán. Lo que Nietzsche aprende de la filosofía heraclítica no es otra cosa que «la afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca; el decir sí a la antítesis y a la guerra; el devenir, el rechazo radical incluso al mismo concepto de ser».⁴⁹

En relación con esta estimación de la tragedia como afirmación dionisiaca del mundo —incluso en sus aspectos más terribles y duros— debe ponerse, por lo tanto, la idea nietzscheana, varias veces repetida, de que el dolor puede no ser lo contrario del placer, sino, en realidad, un verdadero estimulante del placer capaz de elevarlo. Si la esencia del placer —dice— se define como un aumento del sentimiento de poder —y, por lo tanto, como un sentimiento de diferencia y de contraste—, con esto no se define simultáneamente la esencia del dolor: «Hay casos en los que una especie de placer está condicionada por una cierta sucesión rítmica de pequeños estímulos dolorosos: con éstos se consigue un crecimiento muy rápido del sentimiento de poder, del sentimiento de placer».⁵⁰ El placer, pues, debe ser considerado como algo más originario que el dolor. Esto autoriza a poner el sentimiento trágico en relación con la voluntad de vida que «se regocija de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos».⁵¹ La catarsis trágica no es deseo de renuncia, de huida del espanto, ni tampoco compasión purificadora, sino estímulo a ser nosotros mismos «el eterno placer del devenir», es decir, efecto reconfortante que nos lleva a comprender que sólo el gran dolor, ese largo y lento dolor en que somos inmolados, nos obliga a descender, como filósofos, a una última profundidad, y alejar de nuestra humanidad todo engaño de confianza, benevolencia, suavidad. Tal vez —dice Nietzsche— ese dolor no nos haga mejores. Si nos hace, en cambio, profundos, además de que «de seme-

49. *EH*, p. 71.

50. *NA*, p. 765.

51. *CI*, p. 136.

jantes largos y peligrosos ejercicios de dominio de nosotros mismos, se sale cambiado, se es otro hombre».⁵²

Autoafirmación versus resentimiento

A juicio del Nietzsche de *Ecce Homo*, su libro *El origen de la tragedia* —a pesar de una relativa inmadurez y ambigüedad— ofrecía, junto a la primera comprensión del significado y el alcance del fenómeno dionisiaco en los griegos, otro gran descubrimiento no menos decisivo, consistente en la comprensión del socratismo como elemento principal de la disolución griega.⁵³ Pues frente a la saludable naturalidad que resulta en el griego antiguo de una coordinación de los instintos y de su adecuada jerarquización —reflejada, y estimulada a su vez, por el arte trágico—, el socratismo representaría, esencialmente, un estado psicosocial de impotencia y de anarquía de los impulsos en el que triunfan la dialéctica y la razón sobre las fuerzas inconscientes, autopresentándose luego a sí mismas como salud universal: «Frente al pesimismo trágico, Sócrates es el prototipo del hombre teórico que, en base a la creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ve en el error el mal en sí. Penetrar en las razones de las cosas y establecer una separación entre el conocimiento verdadero y la apariencia y el error: eso parecióle al hombre socrático la ocupación más noble de todas, incluso la única verdaderamente humana. De igual modo, aquel mecanismo de los conceptos, juicios y raciocinios fue estimado por Sócrates como actividad suprema y como admirabilísimo don de la naturaleza, superior a todas las demás capacidades».⁵⁴ Nietzsche opina que ese fervor con el que la Grecia socrática se adhirió a

52. *NW*, p. 1.059.

53. *EH*, p. 68.

54. *OT*, p. 129.

la racionalidad, es el consciente, lúcida, calculadora, previsor, sin riesgo o sea, en oposición a los instintos, lejos de ser un medio, un camino de regreso a la virtud, a la sabiduría, es la manifestación de la enfermedad misma, como lo que Sócrates, en realidad, habría sido un malentendido: «querer que combatir los instintos: esta es la forma de la decadencia. Mientras la vida asciende es feliz, al igual que a instinto».⁵⁵

En el joven Nietzsche el esfuerzo de delimitación del principio y de la esencia de la decadencia, de lo que significó la inversión o inversión de la legítima jerarquía de los impulsos creativos encuentra todavía entremezclado con la idea romántica de la tragedia como metáfora de la voluntad del mundo. No obstante, cuando en su madurez vuelve a plantearse el problema y a retomar su valoración juvenil de Sócrates como representante típico de esa inversión inversora, lo único que habrá cambiado habrá sido el significado que para él tienen ahora las consecuencias de tal inversión, persistiendo la misma esencia inicial de la decadencia como ilegítima subordinación del inconsciente a lo consciente: el desprecio social del instinto no va a significar, en último término, la decadencia porque «niega la sabiduría allí donde es el reino más propio de ésta»,⁵⁶ sino porque queda unido con ello el gusto aristocrático, o sea, porque es el de la plebe se sitúa por encima.

Como ya se ha dicho la preocupación que subyace al interés romántico por la tragedia era la de cómo acceder a la esencia del mundo que, por sí misma, tiende a quedar incognoscible e irrerepresentable para la reflexión teórica. Su lenguaje fundamental decía: ¿cómo el arte ofrece la posibilidad de una *Darstellung* de lo no objetivable y cómo esa representación puede resultar comunicable? La respuesta consistía en señalar —es lo que hace Hölderlin— que la manifestación de la esencia del mundo se realiza en la tragedia anulando, en úl-

55. *CI*, p. 43.

56. *Sócrates y la tragedia*, DT, p. 222.

timo extremo, el símbolo mismo de su manifestación, es decir, apropiándose de una forma que automáticamente resulta insignificante, trasponiéndola sin quedarse en ella y, por tanto, dándose en una relación de inmediatez. La concepción de la música como símbolo de Dionisos, propuesta por Nietzsche en *El origen de la tragedia*, pertenece todavía a este sueño de la posibilidad de una solución estética al problema de la decadencia, concebida ésta todavía como separación del hombre en relación al ser. La música, por no estar restringida a la esfera del logos, puede traducir la esencia del mundo a la esfera de lo sensible, puesto que no se constituye como algo fijo, sino que sólo se da en un pasar, teniendo que anularse a sí misma simultáneamente a su darse. La catarsis musical sería, entonces, el efecto subjetivo de una relación de inmediatez entre lo sensible y lo suprasensible, hecha posible en virtud de esta condición procesual.

En realidad, con esta valoración de la música como simbolización de lo dionisiaco, Nietzsche pretendía ir más allá de Hölderlin al tratar de perfeccionar la concepción de la tragedia de aquél con su distinción de lo apolíneo y lo dionisiaco. Desde la perspectiva de lo que significa esta distinción para el joven Nietzsche, cualquier lenguaje conceptual —incluido el poético— es impropio para expresar la esencia del mundo; «Así como para el poeta dramático —escribe Nietzsche—, la palabra y el verso no son más que el tartamudeo en una lengua extraña para decir en ella lo que él sueña y ve, y lo que sólo podría expresar directamente por los gestos y la música, la expresión de la intuición filosófica por medio de la dialéctica y de la reflexión crítica es, sí, el único medio de comunicar lo intuido; pero es un medio imperfecto, en el fondo, metafórico. Es una traducción completamente infiel a una esfera y a un lenguaje diferentes».⁵⁷ Sólo la

57. *NF*, III-2 p. 311. En su escrito *Sobre la verdad*, Nietzsche formula este principio de la inadecuación expresiva de la metáfora como traducción impropia, en estos términos: «Entre dos esferas absolutamente distantes como son las del sujeto y el objeto no hay causalidad, no hay ley, no hay expresión,

música, junto con la danza, constituyen un modo de simbolización apropiado y fiel para expresar la voluntad del mundo, en contraposición a las palabras y al lenguaje conceptual —las «representaciones», según la terminología schopenhaueriana usada en *El origen de la tragedia*—, que tan sólo son, a su vez, metáforas de la música. El poema lírico, pues, metáfora de lo apolíneo, no puede expresar más que de un modo mediato lo que la música, que no necesita recurrir a la imagen ni a la idea, puede hacer sonar como sentimiento originario del mundo. Es por ello que Nietzsche, hablando del ritmo de las fiestas dionisiacas griegas, dice: «Aquí vino al mundo la armonía, la cual hace directamente comprensible en su movimiento la voluntad de la naturaleza. Ahora se dejaron oír en la cercanía de Dionisos cosas que, en el mundo apolíneo, yacían artificialmente escondidas. El resplandor entero de los dioses olímpicos palideció ante la sabiduría de Sileno. Un arte que, en su embriaguez extática hablaba la verdad, ahuyentó a las musas de las artes de la apariencia».⁵⁸

Ahora bien, en este paralelismo establecido entre lo apolíneo y lo dionisiaco por un lado, y el lenguaje poético-conceptual y la música por otro, era, tal vez, en lo que el joven Nietzsche mostraba una mayor dependencia de las ideas de Schopenhauer y de Wagner. Pertenecía a la metafísica schopenhaueriana de la voluntad esa concepción de la música como símbolo no convencional y, por lo tanto, como lenguaje universal basado en una coincidencia natural entre significante y significado. Igualmente, esa diferenciación hecha entre el carácter convencional de la relación existente entre los conceptos y las cosas —relación fijada dogmáticamente para designar de una manera esquemática y generali-

sino, a lo sumo, un proceso estético, es decir, una transmisión interpretativa, una traducción balbuciente en un lenguaje completamente distinto para la cual se necesita, en todo caso, una esfera media, un intermedio de libre invención poética» (WL, p. 317).

⁵⁸ «El drama musical griego», *OT*, p. 243.

zadora lo que no es susceptible de generalización ni esquematización—, y la conexión metafísica que une a Dionisos con la música, refleja también un trasfondo de ideas schopenhauerianas. Pues se piensa en la música como expresión capaz de trasponer lo originario informe, el caos del mundo, a la esfera de lo sensible y perceptible. La representación plástica o verbal es siempre reproducción, no de un caos, sino de una figura, de una forma. Tiene por tanto, un ser medial, no originario. En cambio, la música puede ser metáfora del caos, pues su representación no es copia, sino reactualización. Por otra parte, si, para el joven Nietzsche, la tragedia griega constituye la forma más sublime del arte, lo es porque reúne en una unidad la poesía, la música y la danza, expresando el sentimiento de manera conjunta con la palabra, el ritmo y la gesticulación. La coincidencia de este punto de vista con la concepción wagneriana de la ópera romántica no es difícil de advertir. Wagner había visto en la especialización de las artes tanto un resultado como un germen de descomposición de la cultura moderna, y trataba de contribuir a la superación de este estado de degradación mediante la recuperación, en su drama musical, del espíritu unitario de las artes que animaba a la tragedia griega. Nietzsche encomia expresamente esta empresa en su conferencia de 1870 sobre *El drama musical griego*, así como en la consideración intempestiva dedicada a Wagner.

Hay, sin embargo, en estos escritos algo que debe ser destacado, y que es la insistencia, por parte de Nietzsche, en la organización jerárquica de las distintas artes dentro del drama musical. Porque no basta con que éste incluya la palabra —signo de la racionalidad (*Verstandesmensch*)—, el gesto —en cuanto expresión corporal (*Leibmensch*)—, y el sonido —potencia comunicativa sentimental básica (*Herzensmensch*)—, sino que es de la mayor importancia, desde su punto de vista, el que estos elementos artísticos se comprendan ordenados de la manera adecuada. El gesto y la palabra son expresiones individuales que hunden sus raíces en la música, lenguaje directo de

la pasión (*Affekt*). De modo que es sólo a partir de la música como el gesto y la palabra adquieren la consistencia de poesía y danza, y no al revés. Cuando Nietzsche tome conciencia de que la noción de metáfora pertenece, como tal, a la metafísica de la dualidad de ser y aparecer, esta valoración de la música como metáfora de Dionisos será abandonada y, en su lugar, aparecerá la noción de interpretación, única compatible con el rumbo del pensamiento al que Nietzsche se entrega. La noción de interpretación no se define por referencia a algo en sí, sino que, en el marco teórico que ella instituye, todo en sí es ya interpretación, todo texto es posición de un sentido por una fuerza inconstatable. Sin embargo, con la ayuda de la noción de metáfora y la concepción de la jerarquía de las artes en el drama musical que se deriva de ella, el joven Nietzsche consigue acceder a un sentido original del concepto de decadencia de singular trascendencia para su filosofía posterior. Ya en *El origen de la tragedia*, cuando Nietzsche se pregunta cómo la libre y fluida creatividad de la cultura trágica griega derivó luego hacia la dogmatización en el establecimiento de un rígido sistema de oposiciones lingüístico-conceptuales (verdadero-falso) y valorativas (bueno-malo) que acababa imponiéndose, finalmente, como soporte de toda la cultura occidental, la respuesta que se daba hacia referencia a la evolución del pensamiento europeo como desarrollo de la distinción secundaria representación-representado, fomentada, sobre todo, por Platón y su imposición de la primacía metodológica de las artes visuales. La vuelta de Nietzsche a los filósofos presocráticos guarda una estrecha relación con su exigencia de retomar el punto de vista de las artes procesuales, desde el que lo apolíneo se muestra a una luz distinta. Por tanto, frente a la tragedia, en la que cada arte sirve de expresión metafórica a otro, estando todos ellos correctamente subordinados a la música, de modo que la reunión de muchas artes permite así acceder a la verdad como unidad del mundo —siempre despedazada pero siempre de nuevo reconstruida cada

vez que simbólicamente se representa la resurrección de Dionisos—, Sócrates puede significar, para Nietzsche, una inversión de la legítima ordenación de los poderes creativos en el hombre y en la cultura en cuanto que, con él, se erige en tirano el lenguaje objetivo, el más pobre e impropio para producir la verdadera relación de participación con el ser.⁵⁹ En conclusión, mientras la tragedia enseña y promueve el cumplimiento de la legítima jerarquía de las fuerzas creativas y expresivas, con Sócrates se superfeta un saber reducido, mediato y dogmático al potenciarse la exaltación del impulso de configuración formal al tiempo que se le disocia de su tensión natural con lo dionisiaco. Con ello, «todos los procesos se transforman en fenómenos ópticos y, finalmente, a su vez, en puros fenómenos conceptuales o numéricos».⁶⁰ Se confiere la hegemonía al sentido de la vista sobre los demás sentidos, haciendo del mundo óptico el mundo por excelencia al que se deben incorporar los datos de los demás sentidos. Se confiere, correspondientemente, al pensar un carácter óptico, el carácter de la contemplación de objetos particulares. Pero todo esto no es más que el triunfo de una limitación reductora, la absolutización de un solo momento del mundo, el de la luz que da su aspecto a las cosas y las concreta en la fisonomía de una forma, de un *eidós*. Con Platón estas

59 «Incluso un talento tan grande como Eurípides, dada la seriedad y la profundidad de su pensamiento, se vio arrastrado de manera inevitable a la escarpada vía de un crear artístico consciente. La decadencia de la tragedia, tal como Eurípides creyó verla, era una fantasmagoría socrática: como nadie sabía convertir suficientemente en conceptos y palabras la antigua técnica artística, Sócrates negó aquella sabiduría, y con él la negó el seducido Eurípides. A aquella sabiduría indemostrada contraponen entonces Eurípides la obra de arte socrática» («Sócrates y la tragedia», *OT* p. 222). En *WL* es donde proyecta Nietzsche inicialmente ese sentido de una inversión jerárquica de fuerzas como contenido del concepto de decadencia sobre la historia, denunciando el sometimiento del individuo, como animal racional, al yugo de las abstracciones en claro desprecio de las instancias pulsionales. Pues «construimos una ordenación piramidal formada de géneros y clases, un mundo de leyes, privilegios, jerarquías, limitaciones que oponemos luego a aquel otro mundo primitivo de las intuiciones, como más firme, más universal, más conocido, más humano y, por tanto, como regulador e imperativo» (*WL*, p. 314).

60 *NF*, 14 (36), VIII-3, p. 27.

formas adquieren la categoría de *ontos on*, el ente auténtico accesible por el conocimiento dialéctico-conceptual, mientras la multiplicidad y el devenir de lo sensible son simple apariencia, o sea, *me-on*.

El concepto de decadencia que Nietzsche ha elaborado ofrece, pues, como estructura básica la referencia a una situación de desorganización de impulsos que tienden cada uno por separado a su satisfacción, en contraposición a otro estado no decadente en el que la ordenación jerárquica adecuada de los impulsos produciría una regulación en virtud de la cual las fuerzas quedarían funcionalmente integradas en una dinámica coherente. Cuando Nietzsche amplía este esquema hasta incluir en él —por la aplicación estricta de su óptica del arte— los poderes creativos del hombre comprendidos como fuerzas de la naturaleza, subrayará, ante todo, como efecto inmediato de una disregulación en este nivel, una voluntad débil,⁶¹ deseosa, como tal, de someterse a una razón exterior y fuerte que remedie la deficiencia regulativa poniendo freno a los instintos en lucha unos contra otros. Por otra parte, partiendo de esta comprensión de la decadencia, Nietzsche va a desarrollar un complejo proceso de aplicación de este descubrimiento a los acontecimientos más significativos de la historia europea, el cual le lleva a esa característica estimación suya del sentido de esta historia como victoria bimilenaria del resentimiento contra los fuertes. Por eso importa profundizar en la valoración que Nietzsche hace de Sócrates como decadente típico, en la medida en que a partir de este prototipo va a llevarse a cabo luego la aplicación posterior a la comprensión de la historia.

A este respecto, hay que resaltar, ante todo, el paralelismo que Nietzsche establece entre la disolución política de la ciudad-estado griega y el contemporáneo auge de la filosofía socrático-platónica. La sofística es todavía, para Nietzsche, completamente griega, es decir, conserva y favorece los instintos helénicos de la época trágica. No obs-

61. Cfr. *NA*, pp. 899-900 y p. 696.

tante, debe verse en ella ya el movimiento de una transición que incluye también a Anaxágoras, a Demócrito y a los filósofos jonios.⁶² ¿Qué significado tiene esta transición? ¿Qué es lo que realmente aconteció con este cambio? Nietzsche opina que la pérdida, por parte de la polis, de la fe en los valores autóctonos de su propia cultura —por causa del conocimiento y la intrusión de otros códigos morales extraños de procedencia oriental—, habría provocado un desvanecimiento de los antiguos límites de lo bueno y lo malo, dando paso a una situación de inseguridad ética y de anarquía. A esta situación, el filósofo habría reaccionado proclamando una nueva autoridad, es decir, erigiendo la razón como fuerza mayor: «A la dialéctica —dice Nietzsche— se la elige cuando no se tiene ningún otro medio [...] La dialéctica sólo puede ser un recurso obligado en manos de quienes no tienen ya otras armas».⁶³ Así que el triunfo de Sócrates y de la dialéctica frente a la supremacía del instinto guardaría relación con un estado de agitación social y de descreimiento moral, en el que surge un buen caldo de cultivo para el advenimiento de un tirano salvador: «Se estaba en peligro, se tenía una sola elección: o perecer o ser absurdamente racionales. El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos, y lo mismo su aprecio de la dialéctica. Razón=virtud=felicidad significa: hay que imitar a Sócrates e implantar, de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una luz diurna, la luz divina de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio. Toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce hacia abajo».⁶⁴

Ahora bien, se pregunta Nietzsche, ¿se está ya fuera de la decadencia por el hecho de hacerle de este modo la guerra? Esa adhesión incondicional a la racionalidad, ¿no significará un simple travestimiento de la decadencia misma? ¿Podría ser el socratismo la venganza de lo vul-

62. Cfr. *NA*, pp. 637-638.

63. *CI*, p. 40.

64. *CI*, p. 42.

gar contra lo aristocrático con ayuda de un instrumento implacable? Nietzsche piensa que el sentido profundo de la educación moral en la época trágica era el de consolidar la seguridad de un instinto, de modo que ni las «buenas razones» ni los «buenos motivos» tuvieran necesidad alguna de estar en la conciencia de antemano para asegurar el bien obrar. Así que, de la misma manera que un guerrero trata de adquirir destreza para el combate ejercitándose en el manejo de las armas, de igual modo todo hombre debía ser educado para que aprendiese a obrar por instinto: «La inconsciencia forma parte de toda perfección».⁶⁵ Ante esto, ¿qué significa la recomendación socrática de la dialéctica como camino de la virtud? Desde el punto de vista de Nietzsche, una virtud que tuviera que demostrarse por razones sería algo absurdo: «Antes de Sócrates —dice— la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, le comprometían a uno [...] En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre, lo que se da no son razones, sino órdenes, y el dialéctico es una especie de payaso [...] Sócrates fue el payaso que se hizo tomar en serio».⁶⁶

Por lo tanto, anteponer la demostración como condición del valor personal y de la virtud, no puede significar, para Nietzsche, más que la separación de los genuinos conceptos de lo bueno y lo malo de las condiciones naturales de las que surgen. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche señala, como lugar nativo de los conceptos bueno y malo, la posición de valores llevada a cabo por los mejores, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, «quienes se valoran y se sienten a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea, como algo de primer rango en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo».⁶⁷ El socratismo signi-

65. NA, pp. 758-759. «La precisión de las acciones es inversamente proporcional a la previsión demasiado clara y con frecuencia de juicio incierto. Esta está guiada por un instinto más profundo» (NA, p. 858).

66. CI, p. 40.

67. GM, p. 31.

fica el desarraigo de los valores genuinos de este suelo nativo y su transformación en ideas abstractas, sobreviniendo lo peor cuando, tras estas ideas, se afirma una entidad y se inventa otro mundo como más allá donde existen estas entidades y de donde proceden. Entonces se inventa también al hombre abstracto, desnaturalizado, al sabio bueno y justo, «una planta separada del suelo»,⁶⁸ un hombre, en definitiva, sin otro instinto regulador de los distintos impulsos que la tiranía de la razón. Así es como Nietzsche puede hablar de Sócrates y de Platón como promotores de una subversión contra lo helénico —introduciendo nociones egipciosemiticas tales como «la vida tras la muerte», la «dignidad del sabio»,⁶⁹ y desarrollando el pitagorismo, el ascetismo, etc.— que prepara y facilita la gran inversión judeo-cristiana de los valores nobles de Roma: «Mi desconfianza con respecto a Platón va a lo hondo: lo encuentro tan descarriado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan cristiano anticipadamente (él tiene ya el concepto "bueno" como concepto superior) que a propósito del fenómeno entero Platón preferiría usar, más que ninguna otra palabra, la dura expresión "patraña superior", o si ello gusta más al oído, idealismo [...] Platón hizo posible a las naturalezas más nobles de la antigüedad el malentenderse a sí mismas y el poner el pie en el puente que lleva hacia la cruz».⁷⁰ En la distinción que, en *La genealogía de la moral*, hace Nietzsche entre las dos formas básicas y antitéticas de poner valores —la forma de valorar activa propia de la aristocracia guerrera, frente a la forma de valorar reactiva propia de la aristocracia sacerdotal—, Sócrates y Platón se situarían, sin duda, entre las filas de esta última. Pero en la operatividad que la noción de decadencia, elaborada en conexión con el fenómeno del socratismo, tiene en la aplicación concreta que se hace de ella para una comprensión de la historia, tal vez convenga centrar

68. NA, p. 758.

69. NA, p. 637.

70. CI, p. 131.

el análisis en la identificación de algunos de los aspectos en los que es posible detectar, de manera especialmente ilustrativa, lo que determina la originalidad de la perspectiva crítico-filosófica de Nietzsche. En tal sentido sobresale, por ejemplo, ese movimiento de remisión de las valoraciones, que Nietzsche practica aquí, a formas de vida contrapuestas, y que muestra el funcionamiento de la voluntad de poder diferencialmente cualificada como criterio último de distinción crítica: «Los juicios de valor aristocrático-caballeresco tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. La manera aristocrático-sacerdotal de valorar tiene otros presupuestos: las cosas les van mal [a los sacerdotes] cuando aparece la guerra [...]; son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y venenoso». ⁷¹ El predominio de los ejercicios físicos y competitivos en la vida del noble guerrero contrasta con los hábitos sedentarios e intelectuales del sacerdote, propicios al debilitamiento corporal. Para el primer tipo, la inteligencia no es tan esencial como lo es, por ejemplo, una seguridad del instinto que inconscientemente regula suspendiendo incluso, cuando es necesario, la intervención de la inteligencia; en favor, por ejemplo, de un valeroso «lanzarse a ciegas al peligro, contra el enemigo». Para el segundo tipo, en cambio, la inteligencia constituye la más importante condición de su existencia, desarrollándola y venerándola, por tanto, en grado proporcional a esta importancia.

Un segundo aspecto a destacar sería el hecho mismo de la comprensión de la historia que se deriva de aquí como proceso interminable de luchas, orientado únicamente por la tendencia de cada una de las partes al poder

71. *GM*, p. 39.

máximo. A este hecho debe vincularse siempre la distinción de los dos modos de lucha contrapuestos que Nietzsche denomina activo y reactivo, es decir, el modo de lucha presidido por el impulso a la autoafirmación (característico de la vida ascendente), y el que es fruto del resentimiento (inspirado en una necesidad de defensa y en el espíritu de venganza). A esta luz debe situarse la acusación de Nietzsche a los judíos de invertir la identificación aristocrático-caballeresca de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios) en esta otra: «Los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos, los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son los buenos, los amados de Dios. Sólo para ellos existe bienaventuranza. En cambio, vosotros los nobles, los violentos, sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y seréis eternamente los desventurados, los malditos y condenados». ⁷² Para Nietzsche, con esta terrible transvaloración, llevada a cabo por la casta sacerdotal judía y recogida luego y profundizada por el Cristianismo, comienza, en la moral, la rebelión de los esclavos. ⁷³ El triunfo de los valores del rebaño y del espíritu de venganza vuelve a producirse de nuevo cuando la Reforma luterana termina sobreponiéndose al intento de regeneración de la antigüedad y de sus valores que tiene lugar durante el Renacimiento. Ese es también el sentido que, para Nietzsche, tienen la Revolución francesa y el auge contemporáneo de los ideales democráticos. De modo que el saldo de esa historia de luchas sucedidas durante los dos mil últimos años sería el del éxito más completo de la intoxicación, la victoria de las fuerzas reactivas con lo que ello representa de degeneración cultural y humana y de desprecio de la vida.

Por último, a pesar de esta conclusión; a pesar de que, como el mismo Nietzsche reconoce, «la marcha del envenenamiento a través del cuerpo entero de la humanidad parece incontenible»; a pesar de que todo se aplebeya a

72. *Ibid.*

73. *BM*, p. 118

ojos vistas, de que todo sigue judaizándose y cristianizándose, es importante resaltar que, desde la perspectiva de Nietzsche, no es posible conferir a este resultado el valor de una ley histórica definitiva. La historia presenta una dinámica efectiva en la que incesantemente se enfrentan dos tipos de valoraciones contrapuestas. Pero aunque hasta ahora hayan prevalecido los valores reactivos y nihilistas, «no faltan todavía —dice Nietzsche— lugares en los que se continúa esa lucha, no decidida aún. Incluso podría decirse que entre tanto la lucha ha sido llevada cada vez más hacia arriba y que, precisamente por ello, se ha vuelto cada vez más profunda, cada vez más espiritual. De modo que hoy quizá no exista indicio más decisivo de la naturaleza superior que estar escindido en aquel sentido, y ser realmente todavía un lugar de batalla de aquellas antítesis». ⁷⁴ De donde el último interrogante: ¿No se podría pensar en una «reanimación del antiguo incendio», que sería tanto más tremenda por el hecho de llevar tanto tiempo preparándose? Es más, piensa Nietzsche, «¿no habría que desear precisamente esto con todas las fuerzas?, ¿e incluso quererlo?, ¿e incluso favorecerlo?». ⁷⁵

⁷⁴. *GM*, pp. 58-59.

⁷⁵. *GM*, p. 61.

PARTE SEGUNDA

EL MUNDO COMO VOLUNTAD DE PODER

*Hacia el más allá de todos los países
y rincones del Ideal*

¿Y sabéis qué es, para mí, el mundo? ¿Tendré que mostrároslo en mi espejo? Este mundo es un monstruo de fuerza, sin principio y sin fin; una dimensión fija y bronceada de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se agota, sino que se transforma simplemente; una magnitud invariable como totalidad, una economía sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada en la nada como en su límite; no es cosa que se desvanezca ni se gaste; no es infinitamente extenso, sino en cuanto fuerza definida, incrustada en un espacio definido y no en un espacio que estaría vacío en alguna parte, más bien como fuerza omnipresente, como juego de fuerzas y ondas de fuerza simultáneamente uno y múltiple, que se acumula aquí y al mismo tiempo se reduce allí; un mar de fuerzas desencadenándose y levantándose, eternamente cambiante, refluyente; con innumerables años de retorno, con un flujo y un reflujo de sus formas, que se despliegan de las más simples a las más complejas, de las más tranquilas, de las más fijas, de las más frías a las más ardientes, a las más salvajes, a las más contradictorias, y de la plenitud retornando a la simplicidad, del juego de los opuestos al placer de la armonía, afirmándose a sí mismo aun en esa identidad de sus días y sus años, bendiciéndose a sí mismo como lo que debe retornar eternamente, como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni la fatiga. Este mundo dionisiaco que es el mío; este mundo que se crea eternamente él mismo, que se destruye eternamente él mismo, este mundo misterioso de la doble voluptuosidad, este mío más allá del bien y del mal, sin meta, a menos que se encuentre un fin en la felicidad de haber cumplido el ciclo; sin voluntad, a menos que haya buena voluntad en el anillo que vuelve sobre sí mismo. ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución a todos los enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más secretos, fuertes, intrépidos y tenebrosos? Este mundo es voluntad de poder, y nada más. Y vosotros, vosotros sois también esta voluntad de poder, y nada más.

CAPÍTULO III

EL EJERCICIO CRÍTICO DE LA ÓPTICA DE LA VIDA

El método genealógico

Cuando Nietzsche habla de Sócrates como decadente típico, extrapolable a la historia de la cultura occidental, se está refiriendo al ideal de vida presidido por la superfetación de la conciencia sobre lo instintivo, que hace de la razón la instancia suprema en cuanto garantía de la inteligibilidad del mundo y de la validez del orden moral establecido. Al identificar virtud y ciencia, Sócrates sustituye la vida por el conocimiento verdadero como principio determinante del valor, desplazando con ello el centro de gravedad de la existencia hacia la nada y hundiendo al hombre en la decadencia. Y no es que la decadencia sea condenable como tal. En cuanto fenómeno biológico, la decadencia es un momento del ritmo de la vida fluyente, que crea y destruye.¹ Lo deplorable es que la decadencia se traduzca en sistema ideológico sobre la base del uso socrático de la concep-

1. «No es que la decadencia, el declinar, la degeneración, sean condenables en sí mismos. Son una consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento de la vida. El fenómeno de la decadencia es tan necesario como el de cualquier tipo de florecimiento de la vida. No se tiene el poder de suprimirlo» (*NF*, 14 [75], VIII-3, p. 47).

tuación y la dialéctica. Los conceptos son principios de universalidad cuya dependencia de la voluntad de poder queda encubierta bajo la apariencia de cierta autonomía absoluta. Así, el socratismo abre la puerta a la transformación metafísica de las categorías de la razón en predicados del ser, el cual queda separado, como trascendencia ideal, del mundo sensible. El bien y el mal adquieren, entonces, el valor de algo dado, real, efectivo, situado más allá de toda condición. Un universo de delimitaciones, jerarquías, fines y prohibiciones se cierra sobre sí mismo rechazando toda relación con lo diverso, con lo irracional, con lo dionisiaco de donde surge y que, al mismo tiempo, le amenaza con relativizarlo, disolverlo y sobrepasarlo. El cuerpo, las pasiones, los instintos, todo lo que no se deja racionalizar o reducir de modo claro y controlable, se reprime y se desprecia.

Nietzsche advierte que en nuestra época, «la época de la consumación del nihilismo», se pone de manifiesto, al fin, el fracaso que determina la caída y la necesidad de superación de estos principios y opciones que subyacen a la evolución de la cultura occidental. Un mecanismo histórico de autosupresión estaría poniendo de manifiesto la manipulación idealista de las categorías y la inadecuación entre su significado real y el papel que se autoasignan. De modo que a la creencia racionalista en la adecuación a priori, y hasta en la identidad, de realidad y razón, sobreviene en nuestros días la evaporación del optimismo lógico con la crisis de la irreductibilidad de la racionalidad universal, dogmáticamente afirmada, a la efectiva comprensión del hombre. Si para el socratismo es inconcusa la fe en que, «siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz, no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser»,² hoy el reconocimiento kantiano del carácter de apariencia del mundo fenoménico ha hecho inevitable la conclusión de que la ciencia no puede pretender validez uni-

2. *OT*, p. 127.

versal, de que la fe en la racionalidad de la totalidad es una simple ilusión ingenua.³ Por lo tanto, la metafísica, la ciencia, la moral, se descubren como meras creaciones humanas, producto de una voluntad de poder y a su servicio: «Que el carácter de la existencia nos sea desconocido, esa es la más profunda visión secreta detrás de todo lo que es virtud, ciencia, devoción, oficio de artista».⁴ Metafísica, ciencia, moral, han querido pasar por otra cosa, prometiendo lo que eran incapaces de dar. Hoy se revela, sin embargo, que la confianza en la efectiva posibilidad para el individuo de entrar en posesión de la verdad del mundo o de conformar su vida al ideal de lo bueno en sí, no ha hecho más que desviar los esfuerzos hacia la nada. Pues la metafísica, la ciencia y la moral no libran de la debilidad de la voluntad, de la anarquía, del miedo, sino que mantienen estas condiciones diversamente enmascaradas.

Es por lo que se hace inevitable la pregunta: ¿Habría que responsabilizar a la moral, a la metafísica, a la ciencia, de que no se hayan alcanzado todavía «una potencialidad y una magnificencia sumas, en sí posibles, del tipo hombre?».⁵ De ser esto así —dice Nietzsche— entonces es que nuestro presente está viviendo a costa del futuro. Así que frente a la afirmación de verdades en sí o ante el postulado de valores incondicionados para la realización de todo hombre, hay que interrogar por el valor que representan como actitudes desde la óptica de la vida, lo que equivale a examinar las condiciones y circunstancias en las que surgen y en las que se desarrollan: «¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo?

3. «Ahora la ciencia, agujoneada por su vigorosa ilusión, corre presurosa e indetenible hasta aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica [...] Llegada a estos límites, la lógica se entrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola. entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico que, aun para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio» (*OT* p. 130).

4. *NA*, p. 691.

5. *GM*, p. 24.

¿Y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su valor, su confianza, su futuro?»⁶

Tal vez sea en el descentramiento al que, en este enfoque, quedan sometidos los problemas teóricos clásicos de la filosofía, en lo que haya que insistir como originalidad de la crítica de Nietzsche. Ya no nos las vemos sólo con objetos o representaciones del saber, sino, más bien, con síntomas de la vida. Precediendo a la lógica está la voluntad. Por lo tanto, lo que está en juego son las decisiones más que los argumentos. Esta primera consecuencia, junto con expresiones usadas por Nietzsche para designar su propia crítica, tales como «un estilo de filosofar nuevo, activo y agresivo», «un filosofar con el martillo», han dado motivo para hablar de proximidad con la posición de ciertos jóvenes hegelianos para quienes la tarea a emprender en la situación postidealista ya no se puede realizar por medio de simples argumentaciones conceptuales, sino que es precisa la intervención, de un modo más fundamental, de decisiones existenciales.⁷ El método puramente teórico, la crítica reflexiva, son insuficientes, pues más que una toma de conciencia propiamente dicha, lo que se necesita es un esfuerzo activo de transformación, la entrega a una empresa revolucionaria con el énfasis que se deriva de una viva aceptación. Ante este punto de vista no se puede pasar por alto, sin embargo, la diferencia que separa el sentido de la crítica de Nietzsche y el que tiene para

6. *GM*, p. 20.

7. «La doctrina materialista de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida qué es preciso a los hombres para transformar las circunstancias y cómo el educador tiene necesidad de ser educado. Es por lo que es preciso dividir la sociedad en dos partes, de las cuales una está por encima de la otra. La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o autotransformación no puede ser comprendida racionalmente sino como práctica revolucionaria» (Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach*, tesis tercera).

la izquierda hegeliana. Nietzsche no recurre ya, en efecto —en su actitud destructiva ante la metafísica y la moral tradicional—, al empleo de razonamientos puramente lógicos. Pero el motivo, en su caso, reside sobre todo en el rechazo de la logicidad del ser, que incluye también la forma de una dialéctica del devenir histórico. Nietzsche considera inadecuada la crítica que permanece simplemente en el nivel de lo especulativo, pero porque ello significa, en último término, admitir implícitamente que el ser es razón, y que la razón puede alcanzar verdades más allá de la apariencia.

«La verdad —dice Nietzsche— ha sido puesta hasta ahora como ser, como Dios, como instancia suprema; a la verdad no le ha sido lícito en absoluto, hasta ahora, ser problema [...] No obstante, la voluntad de verdad necesita una crítica. Con esto definimos nuestra propia tarea: el valor de la verdad debe ser puesto en cuestión.»⁸ Así es como Nietzsche delimita su punto de vista que no debe ser confundido con ningún otro. Para él, por ejemplo, si «el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno mismo de la ciencia»,⁹ es porque la creencia en la constitución del mundo como un entramado de relaciones lógicas comprensible y dominable por la inteligencia humana, antecede o subyace al plano mismo de esas relaciones lógicas. Por lo tanto, lo que hay que demostrar, ante todo, es cómo se ha constituido tal creencia, o sea, hay que tratar de establecer el lazo genético que la vincula a quienes participan de ella y la defienden. Esto es lo que condiciona el modo propiamente nietzscheano de formular la cuestión crítica: «¿Qué significa, en general, vista como síntoma de

8. *GM*, p. 175. «¿Voluntad de verdad llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe así llamo yo a vuestra voluntad. Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe; pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder, y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones» (*Z*, p. 169).

9. *OT*, p. 27.

vida, toda ciencia? ¿Para qué, más aún, de dónde toda ciencia?»¹⁰ La voluntad a partir de la que se juzga, y las evaluaciones de las que deriva el valor de la verdad, constituyen un nivel de crítica más radical. El problema de la ciencia es el de determinar los elementos que la preceden; la reducción de su entramado conceptual al tipo de voluntad que origina sus opciones básicas. Se podría decir en tal sentido, si en este contexto es posible utilizar una expresión heideggeriana, que se trata de acceder a lo impensado en lo pensado (*das Ungedachte in Gedanken*), de acceder a lo no pensado del pensamiento tradicional en cuanto que «se deja escuchar como lo no dicho [*Ungesprochene*] en la palabra de cada pensador»;¹¹ sólo que aquí este «no dicho» que se deja escuchar en lo pensado son los valores, nivel de la crítica total. Pues una crítica completa es aquella que no deja al margen los valores, contentándose con inventariar los valores existentes o con criticar las cosas en nombre de valores ya establecidos. Esta es la crítica de los «obrerros de la filosofía», Kant y Schopenhauer. Tampoco es una crítica radical la de los que critican o respetan los valores haciéndolos derivar de simples hechos, de pretendidos hechos objetivos, esto es, la crítica de los utilitaristas y los científicos. Pues, en ambos casos la filosofía permanece en el elemento indiferenciado de lo que vale en sí o de lo que vale para todos.

Esta remisión de los problemas teóricos al ámbito de los valores se justifica, según Nietzsche, por el hecho de que las argumentaciones lógicas constituyen sólo un tipo de actividad relativamente tardío y superficial

10. *Ibid.*

11. Heidegger, M., *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tubinga, 1954, pp. 71-72. Según Heidegger, en el pensamiento de Nietzsche viene a la luz algo que este pensamiento no es capaz de pensar. En su opinión, esto no dicho respecto al propio contenido caracteriza lo que hay de creativo en un pensamiento. En el pensamiento de Nietzsche, esto no pensado, visible, sin embargo, en él de manera al mismo tiempo clara y confusa, es el hecho de ser el pensamiento que lleva a la metafísica a su cumplimiento. Más adelante se podrá apreciar la distancia de la interpretación que este libro propone respecto de la tesis de Heidegger; cfr. sobre todo el capítulo V, apartado 3.

en relación a otro tipo de actividad más originaria que no tiene nada de racional: «La conciencia —dice— es la evolución última y tardía del sistema orgánico, y, por tanto, también lo que hay en este sistema menos acabado y más débil. Innumerables errores traen su origen de lo consciente, errores que hacen perecer al animal, al hombre más pronto de lo que hubiera sido necesario [...] Si el lazo conservador de los instintos no fuera infinitamente más poderoso, si no sirviese de regulador de conjunto, la humanidad perecería por sus juicios absurdos, por sus divagaciones superficiales y su credulidad; en suma, por su conciencia».¹² En la conciencia actúan, pues, movimientos más profundos de fuerzas que nada tienen que ver con lo espiritual. No es autoconciencia, sino conciencia de un yo en relación a un ello inconsciente.

Por esta razón, el producto de la actividad creadora de la conciencia no es neutral en relación a quien crea. El resultado expresa el origen, y éste se expresa en el resultado. Metafísica, ciencia, moral, no son más que resultados de la acción evaluadora de un cierto tipo de hombre; síntomas de lo que la voluntad es en el momento de la evaluación: «En primer plano debemos poner siempre esas atrevidas ficciones de la metafísica, sobre todo cuando se trata de la cuestión del valor de la vida, como síntomas de constituciones físicas determinadas. Y si tales afirmaciones o tales negaciones de la vida tienen, en su conjunto, poca importancia desde el punto de vista científico, no por eso dejan de dar al historiador y al psicólogo preciosos indicios, por ser síntomas del cuerpo, de su éxito o de su fracaso, de su plenitud, de su poder, de su soberanía en la historia, o bien de sus detenciones, de sus fatigas, de su empobrecimiento, de su presentimiento del fin, de su voluntad del fin».¹³

Las creaciones del espíritu son, en definitiva, reflejo de lo que la vida vale para el que las produce o se ad-

12. *FW*, af. 11, p. 44.

13. *FW*, prólogo 2.^a edición, p. 12.

hiere a ellas; el signo de su fuerza o de su debilidad, de su salud o de su enfermedad como estados del cuerpo. Por consiguiente, genealogía, búsqueda del origen, lectura a través del síntoma de lo que subyace a la verdad. Una forma de proceder, desde el punto de vista metodológico, que incluye el momento analítico por el que se descubren las contradicciones lógicas inherentes a lo que se critica, pero que no se queda sólo ahí, sino que se completa con una acción reductiva en virtud de la cual se remiten los productos de la moral y de la metafísica a su origen para desplegarlos luego, nuevamente, desde allí. En realidad, el momento reductivo antecede al analítico fundamentándolo, y le sobrepasa supliendo su relativa insuficiencia. A su vez, el momento reductivo actúa en tres etapas sucesivas: primero, interpretando los productos culturales como síntomas cuyo sentido depende de las fuerzas que los producen; segundo, interpretando esas fuerzas desde el punto de vista de su cualidad activa o reactiva; y tercero, valorando el origen de tales fuerzas según el criterio de su nobleza o vileza. Se trata de un modo de proceder, en conjunto, por momentos estructuralmente relacionados y sólo formalmente distintos.

Pero, en último término, la razón de esta configuración del método radica en el concepto mismo que Nietzsche tiene de la voluntad de poder como elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez, del que se derivan tanto la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación —lo que les hace ser dominantes o dominadas—, como la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza, o sea, aquello que las hace activas o reactivas. La acción y la reacción son expresiones de la fuerza, mientras que la afirmación y la negación lo son de la voluntad de poder. Ésta ni se identifica con la fuerza, ni tampoco se la puede separar de las cantidades y las cualidades de las fuerzas. Pues como dice el mismo Nietzsche: «Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad. Más aún, no es nada más que ese mismo querer, ese mis-

mo actuar, y si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un sujeto».¹⁴ Este concepto de la voluntad de poder como elemento creador del valor y al mismo tiempo diferenciador del valor de los valores —concepto, por tanto, que rehúsa la referencia del valor a la verdad, haciendo, en cambio, que toda verdad sea medida por el valor— impide una comparación del método genealógico con los procedimientos metodológicos de la metafísica, así como su interpretación en cuanto búsqueda, en la vida, de un fundamento más originario del ser. Tiene razón, pues, Sarah Kofman cuando rebate el punto de vista de Jean Granier, según el cual es preciso distinguir la pluralidad de valores empíricos que se expresan en las diferentes morales humanas en lucha unas contra otras, y el fundamento ontológico de estas morales que reduce la experiencia del valor a la elección absoluta del sí o del no: «Este nivel radical de los valores —dice Granier— coincide con la comprensión del sentido del ser, representando el concepto de sentido la síntesis misma del valor y de la dirección ontológica. Es lo que traduce exactamente la distinción de la vida ascendente y la vida agotada».¹⁵

Con esta interpretación —dice Kofman—, Granier encierra a Nietzsche en una metafísica que le es extraña y que anula la originalidad de su crítica, orientada precisamente a erradicar el sustancialismo tradicional. Si Nietzsche sustituye el concepto de ser por el de voluntad de poder o el de vida —con el grave riesgo que ello representa de malinterpretar su filosofía al ver en ella un puro biologismo—, es, sin embargo, para hacer ver que el ser no es más que interpretación, que vivir es evaluar, poner significados, crear valores en los que se

14. *GM*, p. 51.

15. Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, p. 167; cfr. también p. 17.

prefigura el tipo de vida que los crea.¹⁶ El problema de Nietzsche no es el de la esencia de la verdad, sino el del sentido de la voluntad que quiere lo verdadero. Pues la voluntad de verdad no es más que un síntoma. Buscar lo verdadero implicaría postular un criterio de verdad que tendría que suponer, a su vez, la posibilidad de conocer lo que es el ser. Esto es lo que Nietzsche refuta por imposible, desautorizando toda interpretación metafísica de su obra. Su planteamiento no es, en definitiva, ontológico sino psicológico. Y psicológico, no porque se proponga describir los síntomas de la vida anímica, sino porque trata de interpretarlos como síntomas que remiten al cuerpo, jerarquía de fuerzas cuya organización es índice de salud o enfermedad, de afirmación o negación de la vida.

Según Granier, la interpretación requiere que juzguemos si las fuerzas que prevalecen en un fenómeno son dominantes o dominadas, activas o reactivas, ¿cómo se podría hacer esto si no se dispone de un criterio legítimo, si todo es interpretación? La genealogía no es sólo búsqueda del origen de los valores, sino estimación del valor del origen. Como bien nota Deleuze, genealogía significa origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza o vileza en el origen.¹⁷ Pero, ¿cómo denunciar el fracaso de las pretensiones de la moral y de la metafísica tradicionales para fijar metas y verdades universalmente válidas sin referirse a otra moral, a otras metas, a otras verdades adoptadas como unidad de medida? Esta es la dificultad que lleva a Granier a concluir que «bajo la crítica del valor de los valores se oculta la cuestión de la verdad de los valores», que «el origen de los valores es el ser del valor, por lo que este ser funda la validez o no validez del valor, y ello según su coeficiente de verdad ontológica».¹⁸ Con lo cual ontologiza la cuestión

16. Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972, pp. 173 y ss.

17. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. cast. C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 9.

18. Granier, J., o. cit., pp. 165-166.

nietzscheana introduciendo la diferencia en el concepto de ser y pluralizando la experiencia en la que se revela: es el ser el que contiene en sí la posibilidad de la dialéctica de la afirmación y la negación. La genealogía conduce a una verdadera «experiencia del ser» que incluye la «decisión respecto al sentido del ser».¹⁹

Ahora bien, ¿permiten los textos de Nietzsche esta referencia del valor de los valores a una verdad ontológica? La originalidad de la crítica nietzscheana radica en que su ejercicio se despliega a partir de la vinculación en todo momento del conocimiento con la vida y de la verdad con la voluntad de poder. Las evaluaciones no se pueden separar del elemento del que extraen su valor, ni la verdad se deja abstraer del punto de vista del que procede su significado. Por tanto, el valor de los valores no se puede referir a una verdad ontológica que actuase como criterio en sí de medida de la cantidad y la cualidad de las fuerzas. Lo había dicho Deleuze: no se puede tomar la medida de las fuerzas como un procedimiento de física abstracta, sino como el acto fundamental de una física concreta; no como una técnica indiferente, sino como el arte de interpretar la diferencia y la cualidad independientemente del estado de hecho.²⁰ Es decir, no puede considerarse el fenómeno como resultado estático de un conjunto de fuerzas más o menos adecuado a una verdad, sino que es preciso ver en él una sucesión dinámica de fuerzas que en él confluyen en una pasajera forma de equilibrio. Un mismo fenómeno cambia, pues, de sentido con la cambiante confluencia de fuerzas que lo producen, obligando al intérprete a tratar de descifrar, en cada caso, el orden jerárquico en que se encuentran las fuerzas que lo determinan. La noble-

19. Granier, J., o. cit., p. 166.

20. Deleuze, G., o. cit., p. 85. Por otra parte, los textos de Nietzsche son claros al respecto: «Una fase del desarrollo en que el hecho de desarrollarse no se hace visible, de manera que parece existir un perfecto equilibrio, lo que facilita la falsa idea de que ha habido un fin en la evolución. La forma aparece como algo duradero y, por tanto, como algo valioso. Pero la forma ha sido inventada por nosotros [...] Y cualquiera que sea el número de veces en que se realiza la misma forma, esto no significa ni mucho menos que sea la misma» (NA, p. 541).

za aludiría a la salud como manifestación en determinadas valoraciones y juicios de una jerarquía en la que lo positivo o afirmativo prevalece sobre lo negativo. Por el contrario, la vileza designaría la enfermedad puesta de manifiesto en valores o ideas que invierten la jerarquía anterior. No cabe, por tanto, el recurso a una verdad que, como instancia suprema, permita decidir lo que vale más definitivamente, como no cabe tampoco el recurso a valores preestablecidos que valen en sí.

¿Qué es, entonces, lo que, en cada evaluación, decide un tipo de jerarquía de fuerzas como saludable frente a una inversión patológica o degenerada de esa jerarquía? ¿Por qué determinadas decisiones, actitudes, comportamientos, vistos como momentos de una historia, son síntomas de salud y de nobleza en vez de serlo de vileza? ¿Cómo la nobleza o la vileza definen las cualidades diferenciales de la voluntad de poder? ¿Qué es lo que las distingue como representaciones desiguales del elemento del que procede el valor de los valores? ¿Por qué se diferencian la afirmación y la negación como cualidades contrapuestas? «Nada permitirá responder a esta pregunta —dice Deleuze— mientras consideremos a la voluntad de poder en sí misma o en abstracto, únicamente dotada de dos cualidades contrarias. La solución sólo vendrá dada con la prueba del eterno retorno: vale más y vale absolutamente lo que vuelve, lo que soporta volver, lo que quiere volver. La prueba del eterno retorno no permite subsistir a las fuerzas reactivas ni al poder de negar. El eterno retorno trasmuta lo negativo: hace de lo pesado algo ligero, de la negación un poder de afirmar».²¹

O sea, ante todo, hay que reparar en que lo que preocupa a Nietzsche no es la cuestión de la verdad o el error de las decisiones y acciones humanas como tal, sino la orientación afirmativa o negativa que suponen en orden a favorecer o a obstaculizar la realización futura de esa potencialidad y magnificencia supremas del tipo hombre que él considera posible. El eterno retorno será la

21. Deleuze, G., *o. cit.*, p. 166.

gran prueba concebida como condición de este estado de máximo poder. De ahí que valga más, como dice Deleuze, lo que retorna, lo que quiere el retorno de lo mismo; es decir, lo que vale más es, en última instancia, el tipo de vida que ha consumado el nihilismo y ha devenido capaz de la afirmación: el superhombre. Nietzsche lo dice claramente: «Debemos tomar el porvenir como criterio de todas nuestras valoraciones, y no buscar en nosotros las leyes de nuestra acción».²² La determinación del valor no depende, en definitiva, para Nietzsche, de una verdad del ser, sino del efecto pragmático que ese valor tiene en relación al futuro. Lo que permite establecer una jerarquía entre valores es la diversidad de los tipos de vida que las diferentes evaluaciones engendran, teniendo en cuenta que «el fin no es la humanidad, sino el superhombre».²³ A su vez, esa diversidad de tipos de vida surge del contraste interno entre las evaluaciones de la generalidad de los hombres por el que se delimitan aquellas capaces de producir al superhombre: «Yo enseño —dice Nietzsche— que hay hombres superiores e inferiores, y que en ciertas circunstancias, un individuo solo puede justificar la existencia de milenios enteros: me refiero a un hombre más completo, más entero en relación a innumerables hombres fragmentados, incompletos».²⁴ Este hombre elevado es, en conclusión, el que determina los valores y guía la «voluntad de milenios».²⁵

Si se habla del problema de la verdad en Nietzsche, debe hacerse, pues, sin perder de vista que, para él, la verdad no constituye una cuestión ontológica, sino axiológica y genealógica. Entre una pluralidad indiferenciada de valores y una ordenación establecida de acuerdo con un criterio de verdad externo, Nietzsche vincula el valor a la vida, a un determinado tipo de vida y a su

22. *NA*, p. 439.

23. *NA*, p. 440.

24. *NA*, p. 423.

25. *NA*, p. 425.

futuro. Desde la perspectiva estricta de la vida, todos los valores tendrían el mismo grado de verdad ontológica, pues representan la mediación en virtud de la cual se afirman aquellos que los sustentan. El valor extrae su derecho a valer del hecho de ser la afirmación de la voluntad de poder que expresa. Lo cual no significa que no pueda establecerse una diferenciación entre valores. Lo que Nietzsche trata de hacer ver es que, como tal, un valor no es ni verdadero ni falso. Rechazar un valor como falso es algo absurdo, porque no se refutan condiciones de existencia. A éstas sólo se las puede intentar cambiar. Cada voluntad de poder se afirma a sí misma creando o adhiriéndose a valores que considera verdaderos en cuanto que le sirven para autoafirmarse a través de ellos, rechazando los contrarios como falsos en la medida en que no le permiten desplegarse. Por eso hay que juzgar la verdad según su coeficiente axiológico, y no el valor según su coeficiente de verdad ontológica.²⁶

Por tanto, si todavía se sigue diciendo de algunos valores que son falsos, lo que realmente se quiere decir con ello es que se trata de valores que enmascaran su origen, que nacen del espíritu de venganza, del resentimiento contra la superioridad de los más fuertes, y que obstaculizan su desarrollo obligándoles a someterse a unas normas igualitarias abstractas en vez de permitir el despliegue de sus propias valoraciones. Con lo cual, en lugar de contribuir al crecimiento ascendente de la vida, la empobrecen haciéndola languidecer. Por el contrario, si se dice de otros valores que son verdaderos, deberá entenderse que se trata de aquellos en los que se expresa una voluntad lo suficientemente fuerte como para no necesitar de la mentira, la voluntad que afirma hasta el punto de querer el eterno retorno de lo mismo. Son los valores que permiten al hombre superarse hacia el superhombre, el cual refuta los valores del último hombre como legislador del porvenir.²⁷

26. Kofman, S., o. cit., p. 182.

27. NA, p. 428.

El método genealógico se propone mostrar así, no sólo cómo se originan y se desarrollan los valores, sino, sobre todo, hacia dónde conducen, qué significan sus implicaciones y sus consecuencias para la vida. Su eficacia crítica radica en la posibilidad de decidir sobre el sí o el no a los valores establecidos según su meta. La vida, que no es un valor, que precede a todo valor como origen del valor —y que, en consecuencia, no puede, a su vez, ser objeto de evaluación—, constituye el criterio que hace posible la crítica radical. Vivir es evaluar, por tanto la vida no puede, a su vez, evaluarse a sí misma. Para evaluarse tendría que abstraerse, salir de sí, con lo que dejaría de ser vida y no podría evaluar. Por eso dice Nietzsche: «Los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden ser verdaderos nunca. Únicamente tienen valor como síntomas [...] En sí, tales juicios son estupideces [...] El valor de la vida no puede ser tasado. No puede serlo por un viviente, porque éste es parte, más aún, incluso objeto de litigio, y no juez; y no puede serlo por un muerto, por una razón distinta».²⁸ Es, sin embargo, la vida quien determina el valor de los valores según la nobleza o la vileza, sin necesidad de un criterio objetivo como medida, espontáneamente, en función de lo que el valor es como dirección de la vida.

En cuanto al momento analítico del método, Nietzsche lo desarrolla desde la convicción de que es, en realidad, la misma historia (*Geschichte*) la que lleva a cabo el trabajo crítico efectivo.²⁹ El método genealógico pone así como acontecimiento lo que él se propone como objetivo. La contradictoriedad interna del sistema de la razón se desvela, por fin, en el acontecer de su propio autoderrumbamiento. Si desde su principio socrático hasta su último despliegue científico y técnico, las formas de la cultura se creían en posesión de cierta autonomía e independencia —lo que aseguraba la diferencia propia

28. CI, p. 38.

29. Cfr. M, af. 95, p. 1.073.

de cada una respecto de las demás—, en nuestro presente, coincidiendo con el momento de su máximo despliegue, la razón tiende a eliminar las mediaciones conceptuales que había ido estableciendo antes, dejando al descubierto su vinculación con la vida. Es, pues, la misma razón socrática la que, secularizando y vaciando progresivamente de sentido todo el conjunto de construcciones metafísicas que ella misma había ido poniendo en lugar del mito, se vuelve finalmente contra sí misma descubriéndose como un puro aparato de dominio.

Desligado ya, en parte, de la influencia de Schopenhauer y de Wagner, Nietzsche se ha percatado de la necesidad de enjuiciar nuestra cultura como decadencia, no a partir de una consideración meramente metafísica de esta condición (Schopenhauer), ni desde la perspectiva de esa posible solución estética característica de la concepción romántico-wagneriana del arte como conciliación de existencia y libertad, sino sobre la base de una consideración histórica. Pues la cultura que se pretende enjuiciar es a la que pertenecemos, aquella de la cual nuestro presente es resultado. Es preciso, consiguientemente, un recorrido histórico desde dentro, que muestre las contradicciones y los errores del modo de vida dominado por la razón socrática como consecuencia de premisas establecidas en un decurso de interna autosupresión, en cuyo interior mismo hay que comprender la propia crítica como expresión e instrumento de esta tendencia disolvente. Las obras del llamado «período crítico» de Nietzsche se autoconciben como ejecución de este recorrido que acabará siendo tematizado luego en la concepción del nihilismo, y que comprende la crítica genealógica como etapa extrema de la autodescubierta tendencia del «mundo verdadero» a su propia eliminación.

No se contradicen, pues, los textos en los que la crítica de Nietzsche se atribuye a sí misma el papel de ejecutora de una acción destructiva intencionadamente provocadora de esa eliminación, y aquellos otros en los que Nietzsche se comprende a sí mismo como consumidor

lucido de una decisión adoptada, en último término, por una «fuerza mayor», por un «destino».³⁰ Todo ese mundo de ideas, verdades, metas y paradigmas eternos y en sí, desarraigado de su vinculación con la vida y superfetados como trascendencia ideal, va sucumbiendo al desgaste de la historia, diluyéndose al fin como un humo que se evapora.³¹ La crítica genealógica no hace más que consumir la caída a la que este mundo trascendente él mismo se había condenado desde el principio. Pues allí donde los significados y los valores se autoerigen en algo fijo y autónomo frente a la vida, ha surgido la mentira y el deseo de refutarla. En realidad, esa tendencia a la autosupresión, insita en la historia del espíritu, se muestra en la presión ejercida sobre él por uno de los principios fundamentales del sistema mismo de la razón: la veracidad. La veracidad, cultivada como una de las grandes virtudes por la moral cristiano-platónica, se vuelve, cada vez con mayor intransigencia, contra el mismo sistema que la predica, descubriendo implacable sus debilidades: «¿qué es aquello —se pregunta Nietzsche— que, si preguntamos con todo rigor, ha alcanzado propiamente la victoria sobre el Dios cristiano? La moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado en un sentido cada vez más riguroso, la sutilidad, propia de padres confesores, de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio [...] Después de que la veracidad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su conclusión más fuerte, su conclusión contra sí misma. Y esto sucede cuando plantea la pregunta: ¿qué significa toda voluntad de verdad?».³²

La crítica aristotélica, el averroísmo, el criticismo nominalista, el fenomenismo empirista, el positivismo y, por último, el historicismo, representan, para Nietzsche,

30. *EH*, p. 131.

31. *CI*, p. 47.

32. *NF*, 10 (158), VIII-2, p. 215.

las etapas de una voluntad de verdad por la cual el sistema de pensamiento occidental va negándose a sí mismo. La veracidad, virtud cardinal de la moral nihilista, va extrayendo consecuencias contra los presupuestos del propio mundo que la cobija y, finalmente, contra sí misma, dejando al descubierto la inanidad de los principios sobre los que se funda nuestra cultura. También la pasión del conocimiento, la probidad intelectual a cualquier precio, que se resiste a la dependencia como simple instrumento del orden con su ayuda establecido, acaba volviéndose contra ella misma quedando reflejada esta vicisitud última en la crítica de Nietzsche y en la autocrítica que representa su propio método. El sistema se niega radicalmente, en consecuencia, tanto en lo referente a sus contenidos sistemáticos, como en lo que respecta a sus métodos de pensamiento y de acción.

La fábula del mundo verdadero y las seducciones de la gramática

Nietzsche dirige sus ataques, básicamente, a la destrucción del ideal de vida que tiene su horizonte en la idea de un valor supremo como norma o verdad absolutas, y que encuentra en la noción de ser el fundamento último de todo lo bueno, lo verdadero y lo bello. Puesto que la voluntad de verdad no es otra cosa que búsqueda del fundamento y como tal se autoexplica, Nietzsche toma como frente principal de su crítica esta búsqueda de fundamento, en la que confluyen tanto el contenido como el método del sistema a destruir. De acuerdo, pues, con la articulación interna de su proceder metodológico, en un primer momento tratará de analizar las contradicciones inherentes a la concepción metafísica del ser. Con esta actuación Nietzsche muestra su clara conciencia de pertenecer a la cultura misma del nihilismo, al tiempo que plantea el problema de su superación. Pues con este trabajo de reducción al absurdo de los presupuestos y mecanismos que constituyen la estruc-

tura del pensamiento que todavía sustenta nuestra forma de vida, Nietzsche no se propone disolver ningún error ni alcanzar una verdad más fundamental. Lo único que trata es de colaborar activamente a la consumación del nihilismo, es decir, a que se haga efectivo y se complete el fracaso total de aquella opción resolutive de la existencia desplegada desde el resentimiento y el espíritu de venganza que representa la razón socrática. La crítica, por tanto, del edificio cultural levantado sobre las oposiciones metafísico-dogmáticas realidad-apariencia, verdadero-falso, bueno-malo, se ejecutará con la aplicación a sí mismos de los instrumentos del nihilismo —la misma razón lógico-dialéctica del socratismo, los resultados de la ciencia, el sentido histórico, la veracidad cristiana metamorfoseada en probidad intelectual y en pasión por la verdad— y sobre el nihilismo mismo, si bien su objetivo no es refutar o invalidar ninguna de las vicisitudes del nihilismo, sino referirlas y vincularlas a la voluntad de poder que las origina. En un segundo momento, pues, la aplicación del método genealógico tratará de mostrar el proceso por el que surge la metafísica del mundo verdadero, e interpretar su significado como expresión de una voluntad enferma y contraria a la expansión de la vida.

Lo que caracteriza al platonismo es medir el grado de realidad por el grado de generalidad, de modo que el concepto más general, el más indeterminado, se convierte en el *ens realissimum*: «He aquí la gran revolución —dice Nietzsche—; Platón, como artista que era, prefirió el esquema a la realidad, es decir, la mentira y la invención a la verdad; estaba tan convencido de la realidad de la idea que le otorgó los atributos del ser: realidad originaria, bondad, verdad, en suma, los atributos del valor».³³ Como tal, este «ser realísimo» constituye el fundamento suprasensible de todo lo que existe, siendo, en cuanto mundo verdadero, accesible al sabio. Sus determinaciones son: «Simple, transparente, no con-

33. NA, p. 690.

tradiccionario, estable, permanentemente igual a sí mismo, sin doblez, ni velo, ni forma». ³⁴ Y es esta identificación del ser como un logos translúcido la que sirve de eje sobre el que gira y se desarrolla toda la ontología metafísica tradicional. Desde Parménides y su equiparación de pensamiento y ser, hasta Hegel y su coincidencia a priori de realidad y razón, la reflexión filosófica se desenvuelve en el medium ilusionado de un optimismo lógico.

Pero la historia ha realizado ya su trabajo destructivo sobre este optimismo, haciendo que el mundo verdadero devenga una fábula. Así que si Parménides dijo: «No se puede pensar lo que no es», hoy nos encontramos en el otro extremo y decimos: «Lo que se piensa es, de seguro, una ficción». ³⁵ El «ser realísimo» empieza haciéndose inencontrable e inasequible al convertirse en lo incondicionado (*das Unbedingte*), es decir, en no cosa (*ein Ding*) en cuanto condición de toda cosa: «Algo absoluto —comenta Nietzsche— no puede ser conocido, pues de lo contrario no sería absoluto. Conocer es siempre poner algo bajo cierta condición. Sin embargo, aquel conocedor querría que lo que trata de conocer no se relacionase con nadie, ni con él mismo. En lo que se da la contradicción de querer conocer sin entrar en relación con la cosa a conocer: ¿cómo es posible en tal caso el conocimiento? Por otra parte, algo con quien nadie está en relación es algo que no existe y, por tanto, tampoco puede ser conocido». ³⁶

El pensamiento metafísico exige que la verdad no se justifique por sí misma, sino que le sea necesario refe-

34. *NF*, 2 (83), VIII-1, p. 100.

35. *NA*, p. 730. Ya en los escritos de juventud, al examinar la oposición de las filosofías de Heráclito y Parménides, Nietzsche entiende que la filosofía occidental queda enredada, desde su comienzo con el triunfo del pensamiento ontológico, en un entramado conceptual ajeno a la verdadera realidad, el cual constituye una duplicación ficticia del ser que impide la afirmación de la vida. La temática heraclítica del devenir se le aparece, en cambio, como un camino para la emancipación del pensamiento de la opresión engañosa de la conceptualidad metafísica.

36. *NA*, p. 490.

rirse a una facticidad normativa que funciona como medida de su inteligibilidad. Toda verdad necesita de un fundamento como medida de sí misma. Sin embargo, entendido como lo otro normativo de lo cognoscible, el ser acaba por quedar dentro de lo delimitado por él mismo, por lo que el pretendido valor absoluto de la verdad se pierde al mostrarse como simple creación subjetiva. En Kant, las ideas de la razón ya sólo cumplen una función reguladora y unificadora del conocimiento. No representan ningún imperativo, ningún ideal absoluto si se reducen a conceptos puramente immanentes producidos por la razón. ³⁷ Mientras que sí actúan como límites que impiden el progreso del pensamiento en su movimiento indefinido. En general, cualquier «noción última», cualquier «primer principio», más que una verdad, representan una barrera limitadora para la reflexión y el saber: «Donde nuestra ignorancia empieza, donde ya no podemos alcanzar con la vista, ponemos una palabra. Por ejemplo, la palabra *yo*, la palabra *acción*, la palabra *pasión*. Estas son líneas de horizonte, pero no verdades». ³⁸ La búsqueda de la verdad tropieza con esta delimitación estable del horizonte discursivo hecha por la metafísica, más allá de cuyos valores límite no se va. De modo que el pensar se ve obligado ya, desde el principio, a aceptar —no a comprender críticamente— una instancia suprema y absoluta como fuente de su certeza y paradigma de sus proyecciones de sentido: «El colmo del espíritu de mentira en el hombre —dice Nietzsche— es imaginar un ser como principio, como

37. De ahí la preocupación de Hegel por rehabilitar, frente a Kant, la validez del argumento ontológico. Cfr. *Enzyklopädie*, ed. cit., § 193, pp. 169-172. Para Hegel, este argumento no concluye, de la idea de Dios, su existencia como de un objeto de pensamiento su realidad fuera del pensamiento, sino de la exigencia absoluta, que se descubre en la interioridad a nuestro pensamiento, que se impone como regla de su actividad y que funda el valor de sus resultados, la reflexión se remonta al principio absoluto que es su fuente. Con todo, en Hegel, la lógica del concepto reconduce al argumento ontológico, pues nuestro pensamiento no puede ejercerse, según él, sin referirse a una exigencia absoluta, que sería inexplicable y vana si no fuese más que un producto de nuestro espíritu, es decir, si no atestiguase la trascendencia del espíritu infinito. Cfr. lo ya dicho al respecto en el cap. I, apdo. 1.

38. *NF*, 5 (3), VIII-1, p. 189.

en sí, conforme a lo que, en su pequeña medida, fortuitamente, le parece bueno, sabio, poderoso, valioso, y suprimir así la causalidad gracias a la cual existe toda bondad, toda sabiduría, todo poder; gracias a la cual estas cosas tienen valor». ³⁹ Sólo la «muerte de Dios» —que acontece cuando se descubre la vinculación de la verdad a la subjetividad— vuelve a hacer posible «todos los acasos del que busca el conocimiento», ⁴⁰ acabando con esta autoenajenación del pensamiento.

Concretamente en Descartes, el *cogito*, como fundamento y criterio de certeza, se entendía a sí mismo a partir de Dios, así como toda *cogitatio* lo era a la luz de la idea de Dios. Ahora el *cogito* aparece como una pura tautología, un simple juego conceptual moviéndose en círculo sin lograr salir a la realidad de lo pensado: «Se piensa, luego hay una cosa que piensa». En esta forma, dice Nietzsche, la argumentación de Descartes muestra tan sólo cómo da por verdadera a priori la creencia en la idea de sustancia. Sin embargo, decir que cuando se piensa es preciso que haya una cosa que piensa no es más que la expresión del hábito de atribuir, a toda acción, un actor. La duda metódica no conduce a Descartes a ninguna certeza absoluta, sino que sólo le lleva a un postulado lógico-metafísico que se resuelve, en último término, en la creencia en un otro normativo. Descubierta, como tal, tal creencia, el *cogito* cartesiano se reduce a una tautología: «Se piensa, luego hay pensamientos». Lo que está en juego, la realidad del pensamiento, queda inalcanzable. Conclusión: «Estamos forzados a admitir la apariencia del pensamiento, mientras que lo que Descartes quería era que el pensamiento no tuviese sólo una realidad aparente, sino que fuese una cosa en sí». ⁴¹

39. NF, II (122), VIII-2, pp. 300-301.

40. FW, af. 343, p. 205.

41. NF, 10 (158), VIII-2, p. 215. La negación de la certeza inmediata en el *cogito ergo sum* cartesiano la apoya Nietzsche en la observación de que, en su formulación, supone que se sabe tanto lo que es pensar como lo que es ser. Así, si el *sum* fuese verdad, entonces habría certeza en virtud de dos juicios

No hay, en definitiva, relación de causa-efecto entre el fenómeno y la cosa en sí. De hecho, una cosa en sí, dice Nietzsche, «es algo tan absurdo como un sentido en sí, un significado en sí. No hay ningún hecho en sí, porque para que pueda darse un hecho debe siempre interpretarse de algún modo». ⁴² No existe un significado si no es en virtud de una comparación a partir de otra cosa. Cualquier significado es perspectiva de quien piensa. Incluso el «sujeto» es una creación de este tipo, es decir, una simplificación para designar la fuerza que interpreta, que pone significados, que inventa, que piensa, para distinguirla de lo que es pensado, puesto o inventado. Tampoco se puede identificar, pues, al sujeto con el fundamento, sino, en todo caso, con el interpretar en cuanto forma de la voluntad de poder: «No se puede preguntar: ¿quién interpreta?, sino que el interpretar mismo tiene existencia como forma de la voluntad de poder (pero no como un ser, sino como un proceso, como un devenir) en cuanto pasión». ⁴³

En conclusión, el «mundo verdadero» no significa ninguna realidad originaria más allá de la apariencia, sino tan sólo la fábula inventada por una voluntad de poder determinada. Por eso el pensamiento metafísico sólo maneja conceptos cuando cree estar apoderándose de la realidad en sí. Desde el punto de vista de la auto-

verdaderos, incluida la certeza, nunca inmediata, de que se sigue la conclusión. Por tanto, en el *cogito* no hay sólo un simple proceso de conocimiento, sino un juicio: el de que un proceso se da sin que pudiera darse cuenta de él el que no sabe ya lo que es pensar. Descartes fue otra víctima de la seducción de la gramática. Pues *cogito* significa, al mismo tiempo, «se piensa», «creo que soy el que piensa», «creo que hay un sujeto». Esto no es un hecho escueto, sino una profesión de fe. Por otra parte, hay que saber lo que es el ser para derivar un *sum* del *cogito*. En último término, se parte de la fe en la lógica, en el *ergo*, que no es tampoco el establecimiento de un hecho. De ahí que Nietzsche pregunte: ¿No será la certeza inmediata una *contradictio in adjecto*?

42. NA, pp. 486-487. Desde el momento que se establece el mundo verdadero y el mundo aparente manteniendo entre sí la relación que cree la metafísica, quedan determinadas cuestiones como la del sentido del sufrimiento o la de la existencia de la libertad. El sufrimiento es la consecuencia del error y de la culpa. Por tanto debe existir libertad para cometer el error y responsabilizarse de la culpa (cfr. NA, pp. 883-884).

43. NA, p. 486.

supresión es como decir que la veracidad ha terminado por destruir el concepto mismo de la verdad. Esta destrucción empieza con la disolución del alcance trascendental de la verdad y su radicación en el ser. Luego, desarraigada así de su fundamento ontológico, la verdad se invierte. Lo que hasta ahora era pensable sólo en contraposición con lo no-verdadero, puede ser definido en adelante a partir del error: «Verdad —dice Nietzsche—, dentro de mi modo de pensar, no indica necesariamente una oposición al error, sino, en los casos más fundamentales, una oposición de diferentes errores, unos respecto a otros. Por ejemplo, respecto a uno más antiguo, más profundo, tal vez hasta indesarraigable, en cuanto que un ser vivo de nuestra especie no podría vivir sin él».⁴⁴

Por tanto, la verdad como *adaequatio* no era más que un autoengaño. Ahora, el trabajo reductivo del método genealógico debe encargarse de esclarecer el origen de este autoengaño del mundo verdadero y de valorar su significado desde la óptica de la vida. En realidad, ya cuando se concluye que la creencia en la posibilidad de una coincidencia a priori entre realidad y razón no es más que un prejuicio, lo que se está diciendo es que se trata de un «juicio previo» que, en cuanto juicio, no se limita a decir sólo: «esto y esto es verdadero», sino, en un nivel genealógico más profundo, «yo quiero que esto sea verdadero de tal o tal manera».⁴⁵ Es esta exigencia de racionalidad, elegida y mantenida como garantía de un determinado concepto de felicidad, la que subyace a la ontología metafísica. Por lo que su auténtico a priori es una opción de tipo moral.⁴⁶ Lo que la crítica al concepto metafísico de verdad deja al descubierto es una voluntad que pone, como absoluto, el valor de la verdad, generando la creencia en el ser como logos translúcido. Por tanto, lo que procede preguntar es: ¿qué quiere el

44. *NF*, 38 (4), VIII-3, p. 326.

45. *NF*, 14 (75) VIII-3, pp. 47-48.

46. *NA*, pp. 517-518.

que hace de la verdad una apropiación racional del ser? ¿Qué tipo de hombre quiere esto?

«Se busca —dice Nietzsche— la verdad, un mundo sin contradicción, sin engaño, sin cambio; un mundo verdadero donde no se sufra contradicción, ni ilusión, ni cambio, causas del sufrimiento. No se pone en duda que exista un mundo tal, que deba existir».⁴⁷ Es, sobre todo, en el modo como la filosofía, desde sus comienzos, ha resuelto el problema del devenir del mundo, donde se revela la naturaleza de la opción moral que preside la ontología metafísica.⁴⁸ Se decide considerar el devenir como un escándalo, pues se tiene la sensación de que «la felicidad no podría estar garantizada sino por lo que es», que «el cambio y la felicidad se excluyen mutuamente». Lo cual muestra que «la ambición más alta es conseguir identificarse con el ser, mediante la distinción del conocimiento verdadero y la falsa apariencia».⁴⁹ El devenir es el resultado de una mezcla de una paradójicamente elementos radicalmente heterogéneos. Esto perturba a la razón; no puede ser el mundo verdadero, sino sólo una ilusión que la razón deberá *corregir*: «¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? Por ejemplo [...] su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos ob-

47. *NF*, 9 (60), VIII-2 p. 29; cfr. *NA*, pp. 548-551.

48. En esta generalización, que incluye a toda la reflexión filosófica desde sus comienzos, Nietzsche únicamente exceptúa a Heráclito, y con estas puntualizaciones: «Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él. No mienten de ninguna manera. Lo que nosotros hacemos de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, de la coseidad, de la sustancia, de la duración. La razón es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten. Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo aparente es el único. El mundo verdadero no es más que un añadido mentiroso» (*CT*, p. 46).

49. *NF*, 9 (60), VIII-2, p. 29.

jeciones, incluso refutaciones. Lo que es no deviene, lo que deviene no es. Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les resiste. Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es, ¿dónde se esconde el engañador? ¡Lo tenemos!, gritan dichosos. ¡Es la sensibilidad! Estos sentidos que también en otros aspectos son tan inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira». ⁵⁰

Los sentidos engañan; la razón corrige los errores. Por tanto, la razón es el camino hacia lo verdadero. Los conceptos más generales, los más alejados de lo empírico sensible, son los más próximos a lo real. En resumen: «El mundo tal como debería ser existe. Este mundo, en cambio, el mundo en que vivimos, es un error. Este mundo, el nuestro, no debería existir. La creencia en el ser se afirma solamente como una consecuencia. El verdadero móvil primero es la falta de fe en el devenir, el recelo del devenir, el desprecio del devenir». ⁵¹ Puesto que la experiencia sensible desafía continuamente la creencia en este ser simple, transparente, no contradictorio y siempre igual a sí mismo, el metafísico se ve empujado a separar el ser verdadero de la falsa apariencia. Separación que adquiere un significado propiamente tópico desde el momento en que los atributos del mundo verdadero se proyectan más allá de la experiencia sensible, formando un *kosmos noetós* como ser trascendente. Cuando de este ser se afirma que existe en sí y por sí se hace de él la sustancia, concepto cardinal de la ontología metafísica, ⁵² y cuando se le atribuyen los predicados de unidad y totalidad se le convierte en lo

50. *CI*, pp. 45-46; cfr. *BM*, p. 22; *NA*, pp. 883-884.

51. *NA*, p. 549.

52. Cfr. *NE*, 18 (13), VIII-3, p. 335; *NF*, 2 (149 al 152), VIII-1, pp. 138-139; Granier, J., *Le problème de la vérité...*, pp. y 35 ss; del mismo autor, «Nietzsche ou la question de l'être», en *Revue philosophique de la France et l'Etranger*, 1971 (2-3), p. 413.

absoluto. De este modo, el pensamiento metafísico lleva a cabo una síntesis tal de los predicados del ser que hace de él un modus de la divinidad. ⁵³ Lo que antes de Sócrates se concebía como mundo, se entiende ya con Platón como *Theion*, al que se atribuyen los caracteres pertenecientes antes a la *physis*: eternidad, infinitud, etc. La realidad adquiere la figura de un *ens summum, bonum et verum*, por referencia al cual cada cosa es un *verum*. ⁵⁴ «La otra idiosincrasia de los filósofos —dice Nietzsche— no es menos peligrosa. Consiste en confundir lo último y lo primero. Poner al comienzo, como comienzo, lo que viene al final [...], los conceptos supremos y más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es lícito provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada. Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui*. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto, ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente tiene que ser *causa sui*. Mas ninguna de estas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma. Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto Dios. Lo último, lo más tenue, lo más vacío, es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*». ⁵⁵

53. *NF*, 11 (99), VIII-2, p. 288.

54. Puesto que este absoluto constituye la representación abstracta de lo que la religión cristiana llama «Dios», Nietzsche designa como «muerte de Dios» a la autosupresión de la creencia en este mundo verdadero, esencia de la ontología metafísica. Nietzsche ve en el cristianismo la vulgarización grosera del platonismo y define su oposición a Platón como oposición a la tiranía cristiana y eclesiástica contra el cristianismo. Teología cristiana y metafísica coinciden en la discriminación de una materialidad sensible y cambiante y la sobrevaloración de una inmaterialidad suprasensible y eternamente invariante. Un completo estudio de la posición de Nietzsche frente al cristianismo es el de Valadier, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, trad. cast. E. Rodríguez Navarro, Cristiandad, Madrid, 1982.

55. *CI*, pp. 47-48.

¿Qué tipo de hombre es el que razona de este modo, el que hace depender todo lo que le es agradable, todo lo que se corresponde con sus deseos, con el mundo verdadero? ¿De dónde procede el deseo (*Wunsch*) de un mundo verdadero como mundo en el que todo debe permanecer inmóvil? ¿Por qué se hace derivar el sufrimiento del cambio, de la apariencia, de la contradicción? ¿Por qué no se hace derivar de ellos la felicidad? Sólo puede desear y pensar así —dice Nietzsche— una especie improductiva y doliente de hombre, un hombre cansado de la vida, sin fuerza para crear el mundo que quiere. Su impotencia para crear se pone de manifiesto ya en el hecho mismo de admitir que el mundo que quiere existe como él lo quiere, y que sólo tiene que encontrar el camino que conduce hasta él. Este es el hombre nihilista: «Nihilista es el hombre que juzga que el mundo, tal como es, no debería existir, y que el mundo, tal como debiera ser, existe. Por tanto, el hecho de existir (de actuar, de sufrir, de querer, de sentir) no tiene sentido».⁵⁶ ¿Es que no se puede imaginar la especie de querer opuesto y el hombre que no tiene necesidad de la creencia en el ser? Sin duda este hombre despreciaría el ser como algo muerto, enojoso, indiferente: «Una especie de seres rebosante de fuerza y de deseos de juego vería con gusto precisamente las pasiones, lo irracional y el cambio en vistas a su felicidad; y justamente por sus consecuencias de peligro, contraste, muerte».⁵⁷

Así pues, si el hombre metafísico considera como lo más importante para él la «beatitud eterna», el hombre fuerte contrasta con él en cuanto que no adopta el dolor o el placer como criterios últimos, sino como algo secundario y subordinado. Afirma el placer y el dolor como cosas necesarias ambas cuando se trata de alcanzar cualquier objetivo. El hecho de situar en primer plano la preocupación por la felicidad, como hacen los hombres metafísicos y religiosos, ¿no expresa propiamente algo de enfermizo y

56. *NA*, p. 548.

57. *NA*, p. 913.

de cansancio? ¿No expresa esto mismo su idea de la moral como condición para la supresión del dolor?⁵⁸

En conclusión, «el cansancio de vivir, y no el instinto de vida, es el que ha creado el otro mundo. En consecuencia, la filosofía, la religión y la moral son síntomas de decadencia».⁵⁹ Descubierta de este modo el origen del mundo verdadero, puede tomarse conciencia ahora de por qué representa —como Nietzsche lo dice en más de una ocasión— «el más grave atentado llevado a cabo contra la vida».⁶⁰ Pues lo más grave no es tanto la separación como tal entre un mundo verdadero y un mundo aparente, sino el juicio de valor que ello supone y que se propaga a partir de ahí. Hablar de otro mundo como mundo verdadero, ¿no significa insinuar que este mundo en el que estamos es engañoso, falso, desleal, irrelevante, y que más que afirmarlo y adherirse a él, lo que hay que hacer es combatirlo, resistírsele? El mundo aparente no es, para nosotros, un mundo valioso, apreciable. ¿Acaso la condición de «aparente» no es, desde el punto de vista desde el que se hace aquí la distinción, un reparo contra un valor superior? Sólo el mundo verdadero, el otro mundo, vale por sí, vale absolutamente. He aquí el gran prejuicio que tanto daño hace a la humanidad, a la cual es necesaria la ilusión, como tal, para vivir y desarrollarse: «Incluso en el supuesto —dice Nietzsche— de que el mundo verdadero existiese, sería de menos valor para nosotros, pues la ilusión es algo superior a causa de su valor para la vida».⁶¹ La vida se despliega en la creación de ficciones útiles, de fórmulas y de signos con ayuda de los cuales se reduce la multiplicidad caótica de las impresiones a esquemas cognos-

58. *NA*, pp. 883-884. «Inventar fábulas acerca de otro mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnias, de empujamiento, de recelo frente a la vida. En este último caso tomamos venganza contra la vida con la fantasmagoría de otra vida distinta de ésta, mejor que ésta» (*CI*, p. 50).

59. *NA*, p. 720.

60. *NA*, p. 764.

61. *NA*, p. 763.

cibles y manejables, en suma, utilizables de acuerdo con sus posiciones de valor. Cuando en lugar de ver en la razón y en las categorías de la razón simples instrumentos para acomodar de este modo el mundo a fines prácticos se las conecta con la fe en la realidad en sí, en el mundo verdadero, se invierte una legítima relación al pasar a depender la vida del conocimiento. La identificación metafísica del ser con lo verdadero y lo bueno implica hacer de la verdad un valor absoluto y elevar el conocimiento al rango de un imperativo categórico. Desde esta perspectiva, la vida misma debería ser sacrificada por amor a la verdad. Por eso Nietzsche pregunta: suponiendo que la vida requiera la ilusión y el error para conservarse y crecer, ¿no habría que proteger a la vida contra esa voluntad de conocimiento dirigida a arruinar la ilusión y el error? Pues la metafísica empuja, de hecho, a la vida hacia una búsqueda de nada que la enajena de sí misma y la hace fracasar: «Afirmar —dice Nietzsche— lo que es, como es, parece algo mucho más serio, más elevado que cualquier "debiera ser así", porque esto último, como crítica humana y arrogancia, parece condenado al fracaso. Aquí se expresa una necesidad que pide que a nuestro humano bienestar corresponda el plan del universo».⁶²

En definitiva, lo que determina la separación entre mundo verdadero y mundo aparente es una opción moral de graves consecuencias: «Pero —interroga Nietzsche—, ¿os habéis preguntado alguna vez suficientemente cuán caro se ha hecho pagar en la tierra el establecimiento de todo ideal? ¿Cuánta realidad tuvo que ser siempre calumniada e incomprensible para ello, cuánta mentira tuvo que ser santificada, cuánta conciencia conturbada, cuánto "dios" tuvo que ser sacrificado cada vez? Pues para poder levantar un santuario hay que derruir otro

62. *NF*, 7 (15), VIII-1, p. 307. Aunque con una clara diferencia en sus intenciones, también esta disociación entre lo que es y lo que debería ser el mundo es criticada por Hegel como arrogancia humana, residiendo aquí en buena medida el motivo de su oposición a Kant. Kant había querido construir una filosofía de los límites, a la que le es esencial la antítesis entre ser y deber ser. Las ideas de la razón —Dios, alma, mundo— son, para Kant, meros ideales, reglas

santuario: esta es la ley».⁶³ Y es que esta opción moral del deber a no engañarse y del amor a la verdad no es más que la expresión de una forma de la voluntad de poder —la forma vil y vengativa— que, como tal, no duda en servirse de medios «inmorales» para imponerse y hacerse valer.⁶⁴ En cualquier caso, continúa diciendo Nietzsche, «nosotros los hombres modernos somos los herederos de la vivisección durante milenios, y de la autotortura, también durante milenios, de ese animal que somos. En esto tenemos nuestro más prolongado ejercicio, acaso nuestra capacidad de artistas y, en definitiva, nuestro refinamiento, nuestra perversión del gusto».⁶⁵

Estas son las razones de por qué considera Nietzsche de una importancia tan decisiva la completa supresión del mundo verdadero. Este mundo verdadero es el culpable de la devaluación del mundo en el que estamos, del mundo que somos, y del menosprecio generado sobre él. Todas esas aspiraciones al más allá, hacia lo contrario de los sentidos y de los instintos, hacia ideales hostiles a la vida en cuanto verdaderos, calumniadores del mundo en cuanto expresión de lo que debe ser y no es, son la causa de que, durante tanto tiempo, el hombre haya visto con tan malos ojos sus inclinaciones naturales, su animalidad, y de que haya terminado por asociar a ésta con la mala conciencia. Por eso ¡guerra sin piedad a todas las hipótesis que guardan relación, de la

necesarias y reguladoras del saber que tiende a su plenitud en una sistematización que nunca alcanza. Por lo que ni el ser se adecua nunca totalmente con el deber ser, ni la realidad con la racionalidad. A Hegel, en cambio, esta adecuación le parece absolutamente necesaria ya que, de lo contrario, las ideas e ideales quedan reducidos a puras quimeras, y la filosofía, a un sistema de ficciones imaginarias: «La separación de la realidad de la idea es especialmente grata al entendimiento que tiene los sueños de sus abstracciones por algo veraz, y está muy ufano con su deber ser, hasta el punto de que en el campo político va predicando muy a gusto este deber ser que no es. Como si el mundo tuviese necesidad de aquellos dictámenes para entender cómo debe ser y no es. Puesto que si fuese como debe ser, ¿dónde iría a parar la presunción de aquel deber ser?» (Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, ed. cit., párrafo 6, p. 37).

63. *GM*, p. 108.

64. *NA*, p. 764.

65. *GM*, p. 108.

manera que sea, con el mundo verdadero!⁶⁶ Sobre todo, contra ese engaño fundamental que consiste en creer que, en las formas de la razón, se posee el significado de lo real. Es decir, guerra, pues, no sólo a la metafísica, lugar nativo y seno originario de esta creencia, sino también a la ciencia en la medida en que asume finalmente, de un modo furtivo, en lo que a esta creencia respecta, el lugar que antes ocupaba el viejo Dios de la metafísica.

Si se atienden a los auténticos motivos de la crítica de Nietzsche, es fácil comprender en qué sentido él considera ineficaz la empresa de superar la metafísica mediante la demostración de que ésta no es posible como ciencia.⁶⁷ Desde su perspectiva, la ciencia continúa estando «en dependencia de los puntos de vista de la metafísica aunque lo olvide estratégicamente».⁶⁸ Es falsa su pretendida neutralidad en lo referente a opciones morales. Lo mismo que la metafísica, también ella se encuentra motivada por una confianza en la razón y en su verdad como salvación universal: «La ciencia moderna tiene por meta el mínimo dolor posible, una vida tan larga como sea posible. Por consiguiente una especie de felicidad eterna, si bien algo más modesta que la prometida por las religiones».⁶⁹ La vehemente polémica de Nietzsche contra Sócrates, iniciada en los escritos de juventud, está animada por la certeza de esta pervivencia refinada, en la ciencia moderna, de aquella creencia metafísica según la cual «la naturaleza es íntegramente cognoscible y el saber ejerce una acción saludable universal».⁷⁰ Esta pervivencia se hace evidente al analizar las características del conocimiento científico, tanto en lo

66. *NA*, p. 763.

67. Nietzsche dice que la victoria de Kant sobre la dogmática de los conceptos metafísico-teológicos (Dios, alma, libertad, inmortalidad, etc.), lejos de demoler el valor de la verdad que estos conceptos se autoasignaban, abría «un camino secreto» para su reforzamiento «con el mejor decoro científico». (cfr. *GM*, pp. 178-179).

68. *NF*, 15 (18), VIII-3, pp. 662-663.

69. *MA*, I, af. 128, p. 530.

70. *OT*, p. 140.

referente a sus objetivos operativos como en la manera de establecer sus condiciones de posibilidad.

La voluntad de verdad de la ciencia se resuelve —también en este nivel— en aspiración a algo permanente, a un esquema estable, ideal, a una «cosa» que conserva las huellas de los predicados trascendentales atribuidos al ser por la metafísica. La ciencia moderna renuncia, ciertamente, a la hipótesis del absoluto como Dios en el sentido de la metafísica, pero diviniza la verdad confiriéndole los mismos caracteres atribuidos a Dios por la metafísica. Esta voluntad de verdad significa, por tanto, que la fe en Dios continúa siendo fe en la verdad. La función del valor límite absoluto que la verdad continúa cumpliendo en la ciencia demuestra, en la medida en que tal valor se mantiene en ella, su dependencia de la metafísica. En realidad, la fe en la inestimabilidad e incriticabilidad de la verdad, es decir, en la incuestionabilidad del valor absoluto de la verdad, más que verse afectada cuando se pasa de la metafísica a la ciencia, se podría decir incluso que aquí se hace «más fuerte, más inaprensible, más espiritual, más capciosa, por el hecho de que, una y otra vez, la ciencia eliminó, derribó sin compasión un muro, un bastión que se había adosado a aquél y que había vuelto más grosero su aspecto».⁷¹ Y se refuerza también en gran medida por el hecho de que, en general, se espera de la ciencia y de su aplicación técnica, el desarrollo, el bienestar social y la perfección moral de la humanidad. Desde la perspectiva de Nietzsche, por el contrario, esta confianza en encontrar la salvación en la razón erigiendo en absoluto el valor de su verdad, sigue siendo la expresión de la decadencia que sueña con un mundo definitivo y armónico, con una felicidad como placer eterno; es decir, sigue siendo el resultado de la misma «voluntad de paz» que inspira a la metafísica.⁷²

A una misma conclusión se llega si se interpreta, par-

71. *GM*, p. 177.

72. *NA*, p. 491.

tiendo de las claves propuestas por Nietzsche, el ideal de objetividad característico del conocimiento científico, es decir, sus condiciones de posibilidad. En tal caso, este ideal se muestra como el simple reverso de la opción racionalista sobre el sentido del ser, que hace del entendimiento puro la medida de todas las cosas, lo que permite a Nietzsche analizarlo en íntima conexión con el ideal ascético. Pues ser objetivo significa, para el científico, restringir la función del conocimiento al simple ejercicio del intelecto, excluyendo de la operación cognoscitiva cualquier intervención de la sensibilidad, de la emotividad y de las pasiones. La conciencia, purificada así mediante una «reducción trascendental», resulta capaz de apropiarse la esencia de la cosa en su verdad última. Desde la perspectiva de Nietzsche, este ideal de objetividad no sólo mantiene y prolonga el dualismo metafísico entre sensibilidad y razón, mundo aparente y mundo verdadero, sino que se puede llegar a decir incluso que «la ciencia pone su propio orgullo, su propia áspera forma de ataraxia estoica, en mantener en pie en sí misma ese difícilmente conseguido autodesprecio del hombre como su última y más seria reivindicación de aprecio». ⁷³ La objetividad sólo es, de hecho, una estrategia para poner de manifiesto relaciones constantes sobre las que pueda apoyarse una técnica. Pero es una estrategia mediocre en cuanto que se autorrestringe y limita su funcionalidad a la inteligencia pura, con lo que no genera más que abstracciones en las que fácilmente se satisface un impulso hostil a la vida.

En conclusión, el conocimiento científico no expresa ninguna estructura esencial del funcionamiento de la na-

73. *GM*, p. 178. «No se me venga con la ciencia cuando yo busco el antagonista natural del ideal ascético, cuando pregunto: ¿dónde está la voluntad opuesta, en la que se exprese su ideal opuesto? Ni de lejos se apoya en sí misma la ciencia lo suficiente como para poder ser esto; ella necesita primero, en todos los sentidos, un ideal del valor, un poder creador de valores, al servicio del cual le es lícito a ella creer en sí misma [...] Su relación con el ideal ascético no es ya en sí, de ningún modo, una relación antagonista. Incluso representa, más bien, en lo principal, la fuerza propulsora en la configuración interna de aquél» (*GM*, p. 175).

turalidad, y lo que merece esa pretensión moderna de una matematización generalizada de lo real es, para Nietzsche, el calificativo de máxima necedad. Es irrisoria «la ambición de esos científicos que creen en un mundo que debe tener su medida en nuestras pequeñas escalas y su equivalente en nuestro pequeño pensamiento, en un mundo verdadero al que podríamos alcanzar con nuestra humana razón, pequeña y cuadrículada. ¿Cómo?, ¿queremos verdaderamente dejar que la existencia se degrade hasta ese extremo, rebajarla al rango de un ejercicio de cálculo, a un estudio para matemáticos caseiros? Ante todo es preciso no despojar a la existencia de su carácter proteico; esto es lo que exige el buen gusto, señores: el respeto a todo lo que rebasa vuestro horizonte. Que sólo valga una interpretación del mundo que os dé la razón a vosotros y en la que vosotros estéis en lo cierto, que os autorice a hacer investigaciones científicas y a continuar trabajando según vuestros métodos: que sólo valga una interpretación del mundo que no requiera más que contar, calcular, pesar, ver y tocar. Esto es una impertinencia y una ingenuidad, si no demencia o idiotez [...] Una interpretación del mundo como vosotros la entendéis, podría ser una de las interpretaciones más estúpidas, es decir, más pobres de sentido». ⁷⁴

Expuestos así los términos en los que Nietzsche combate la metafísica y la ciencia, resulta ya ocioso insistir en que este refuerzo disolvente de toda actitud dogmática, centrado, sobre todo, en la crítica a la voluntad de verdad como valor absoluto, no se cumple en Nietzsche motivado por la intención de hacer él, por su parte, nuevas propuestas teóricas o metodológicas alternativas a las que se critican. Ese no es el sentido de sus filosofemas básicos: voluntad de poder, genealogía, superhombre, eterno retorno, etc. La comprensión que Nietzsche tiene de su propia crítica, como final de «un destino» de autodisolución del mundo verdadero, supone desde su punto de vista la ruptura con el dogmatismo metafísico.

74. *FW*, af. 373, pp. 248-249.

sico y científico y, especialmente, con su modo de plantear la búsqueda de la verdad. Ahora la filosofía debe parecerse, en su ejercicio, a la vida misma, y constituirse como experimento (*Experiment*), ensayo (*Versuch*), prueba.⁷⁵ Nunca pensar que es posible alcanzar posiciones últimas ante las que deba detenerse el discurso; ni excluir de antemano la participación de la imaginación y las pasiones. Más bien, proceder siempre sobre la base de interpretaciones manejadas a título de hipótesis, de «como si», a la búsqueda de significados nuevos, sin cerrar la explicación sobre sí misma manteniendo a distancia aquello que se explica. El pensamiento debe implicarse, comprometerse en el juego del pensar que no se asemeja a la seriedad y la rigidez del «espíritu de pesadez», sino que es algo «ligero, divino, próximo a una danza y a un gozo exuberante».⁷⁶ La curiosidad siempre viva, la búsqueda sin fin, la generosidad creadora son motivos capaces de hacer descubrir al pensamiento objetivos que ya comienzan a hacerse efectivos en la propia existencia del que piensa. La enseñanza de este nuevo filósofo no es, pues, dogmática, sino que tiende a desvanecerse en la medida en que cumple su misión de orientar hacia lo que está por llegar todavía. En última instancia, su motivación no es otra que la de preparar el camino a la expansión de las posibilidades integrales de la vida.⁷⁷

«Hemos eliminado el mundo verdadero —dice Nietzsche—, ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente? ¡No! Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente.»⁷⁸ En este texto se condensa, tal vez como en ningún otro, el significado de lo que, para

75. *FW*, af. 382, p. 258.

76. *BM*, p. 158. «El derecho a la gran pasión debe ser reconquistado por el que conoce, cuando ya la desnaturalización y el culto a lo objetivo han creado también en esta esfera una falsa jerarquía. El error llegó a su colmo cuando Schopenhauer enseñó que en el desembarazarse de la pasión se encuentra el acceso a la verdad, al conocimiento» (*NA*, p. 532).

77. *NA*, 458 y p. 467.

78. *CI*, p. 52; cfr. *NA*, pp. 569-570 y pp. 534-535.

Nietzsche, representa su propia crítica. No se trata sólo de «inversión del platonismo» para hacer del mundo aparente el mundo verdadero y del verdadero el aparente. Esto significaría conservar el dualismo y la diferencia misma entre apariencia y realidad, valor absoluto y menos valor. En realidad, no hay inversión propiamente dicha, porque el ser de la metafísica, el mundo verdadero, se descubre al fin como pura nada. No es un menos ser, sino un no ser que no tiene consistencia ninguna como polo correlativo del único mundo existente. Nietzsche lo dice claramente: «La oposición entre el mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la oposición entre el mundo (*tout court*) y la nada».⁷⁹ «Los signos distintivos que han sido asignados al ser verdadero de las cosas son los signos distintivos del no ser, de la nada. A base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el mundo verdadero: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión óptico-moral.»⁸⁰

79. *NA*, p. 705. «La palabra apariencia —decía Nietzsche ya en 1873— puede dar ocasión a muchos errores, por lo cual procuro no emplearla. Pues no es exacto que la esencia de las cosas aparezca en el mundo empírico» (*WL*, p. 317).

80. *CI*, p. 50. Por eso, para Nietzsche, la superación del nihilismo no se produciría en virtud de una simple transmutación de valores, sino que exige, más radicalmente, la inversión del elemento del que hasta ahora ha derivado el valor de los valores: voluntad de afirmar en lugar de voluntad de nada. ¿Cómo podría tener lugar este cambio en el elemento del que derivaba hasta ahora el valor de los valores? ¿Cómo se sustituye la negación por la afirmación? Deleuze considera que la destrucción activa significaría ese momento de la transmutación de la voluntad de nada en voluntad afirmativa, el punto de ruptura de la voluntad de poder con las fuerzas reactivas y su paso al lado de la afirmación; es decir, negación de la negación mediante la que la vida tiende a conservar lo que es reactivo en ella. Sin embargo, si esto significa suponer la consumación del nihilismo como un paso dialéctico, es preciso discrepar de esta idea, pues el pensamiento de Nietzsche es contrario a toda idea que exprese una dirección interna en el proceso de la historia en virtud de la cual el superhombre sería el resultado de ese proceso. En realidad, la transvaloración, por sí sola, no conduciría, como el nihilismo mismo, sino a la nada, ya que si la moral y la metafísica surgen del esfuerzo ilusorio por escapar a la nada mediante la concepción de ficciones a las que se atribuye un valor de verdad, su inversión pura y simple no quedaría al margen de la misma inanidad. El pensamiento nietzscheano del eterno retorno debe ser comprendido como solución de esta problemática. Lo que dice Deleuze es lo siguiente: «La destrucción se hace activa en la medida en que lo negativo es transmutado, convertido en poder afirma-

Por otra parte, tampoco se trata de una inversión del platonismo en el sentido de otorgar a los sentidos la función que hasta ahora desempeñaba la razón. Aunque, como Nietzsche dice, los sentidos no mienten mostrando el devenir, el cambio, siendo la razón «la causa de que falseemos el testimonio de los sentidos»;⁸¹ es sólo en virtud de los procedimientos racionales de esquematización y simplificación como somos capaces de dominar la multiplicidad caótica de las impresiones para llevar a cabo los objetivos prácticos de la vida.⁸² Se trata, pues, de asumir —con todo lo que ello representa— que el ser, ese concepto abstracto convertido por la metafísica en el *ens realissimum*, no es más que uno de estos procedimientos de esquematización y de generalización genéticamente constituido a partir del hecho mismo de vivir: «Ser como generalización de la idea vida (respiración), ser animado, querer, obrar, devenir [...] El alma, el yo, presentados como hecho primordial e introducidos luego en todas partes donde hay un devenir».⁸³ Todo el desarrollo de nuestra vida está necesariamente inmerso en la no-verdad.⁸⁴ He aquí la razón de por qué «verdad» no puede oponerse, para Nietzsche, a error de la manera característica que esta oposición tiene en la metafísica y en la ciencia. Verdad sólo puede hacer alusión a una oposición entre errores de los cuales hay algunos más antiguos y profundos, «quizás hasta indesarraigables en cuanto que un ser humano no podría vivir sin ellos»,⁸⁵ mientras que otros no representan con tanta fuerza condiciones de vida.⁸⁶ Condiciones de vida

ivo: eterna alegría del devenir que se declara en un instante, alegría de la aniquilación [...] Este es el punto decisivo de la filosofía dionisiaca: el punto en el que la negación expresa una afirmación de la vida, destruye las fuerzas reactivas y restaura la actividad en todos sus derechos. Lo negativo se convierte en el trueno y el rayo de un poder de afirmar» (Deleuze, o. cit. p. 245).

81. *CI*, p. 46.

82. *NF*, II (297), VIII-2, p. 367.

83. *NA*, p. 548.

84. *MA*, I, af. 34, pp. 472-473.

85. *NA*, p. 915.

86. Desde la perspectiva de Nietzsche, que vincula el conocimiento a la vida.

que, como tales, nunca son erróneas. La concepción metafísica del ser responde a unas condiciones de vida en función de las cuales debe ser analizada hasta descubrir que no existe un referente real del concepto de ser, y si acaso lo parece es una ilusión de la razón: «En la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, necesitados al error; aun cuando basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros de que es ahí donde está el error».⁸⁷ Cabría todavía precisar algo más y decir que, del error acerca del ser debe hacerse responsable, en realidad, a la gramática. Pues basta con reflexionar sobre los presupuestos básicos de la razón para darse cuenta de en qué medida la gramática nos introduce inevitablemente en un «fetichismo grosero» como esquema básico de pensamiento, un esquema que funciona sobre la base de ver en todas partes agentes y acciones, que hace de la voluntad una causa y del yo una sustancia idéntica y unitaria, todo lo cual facilita y refuerza la creencia metafísica en el ser. He aquí el contexto del conocido recelo de Nietzsche: «La razón en el lenguaje: ¡Oh qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática».⁸⁸

haciéndolo depender de ella, actitudes teóricas como la objetividad o la veracidad misma aparecen en conexión directa con la búsqueda de seguridad. La metafísica y su forma de establecer nociones últimas más allá de las cuales queda prohibido ir, constituye así una manera de delimitar el ámbito práctico de lo que hace posible el desarrollo de cierto tipo de vida. Pues es una manera, en el modo de proporcionar seguridad, que mantiene y perpetúa la inseguridad y la violencia. Lo cual es extensible también a la moral y a la religión, en cuanto formas más primarias de satisfacer de este modo una misma exigencia de fundamento y, por tanto, la necesidad de seguridad (cfr. *FW*, af. 353, pp. 218-219; *MA*, I, af. 111, pp. 521-524; *M*, af. 62, p. 1.053).

87. *CI*, p. 48.

88. *CI*, p. 49; *BM*, p. 42.

La ficción del sujeto

En la crítica que Nietzsche hace del concepto de sujeto, se prolonga la crítica al mundo verdadero al mismo tiempo que se penetra en los mecanismos más recónditos de su genealogía. Tal es así que se hace depender la eliminación completa de la metafísica del ser, la muerte de Dios y la ruina de la voluntad de verdad del efectivo desenmascaramiento, como infundada, de la creencia en la identidad y en la causalidad del sujeto. El ser —decía Nietzsche— no es más que la proyección eidética del sentimiento de estar vivo, hecho primordial que luego se generaliza. Nada más arraigado que creer que la voluntad es *algo* que produce actos, y que bajo el pensamiento hay una *cosa* que piensa. Los conceptos metafísicos de sustancia, causa, ser, efecto, realidad, accidente, etc., tienen una estrecha relación genética con la creencia en el sujeto. Si nos parece admisible la permanencia de una entidad subyacente —la sustancia, el ser— que se mantiene idéntica a sí misma a través de un conjunto de cambios aparentes, es porque tenemos en nuestro yo el ejemplo primario de toda identidad. Y esto mismo cabe decir del concepto metafísico de causa, a la que atribuimos la producción de efectos de igual modo que hacemos responsable a un yo de sus actos. Luego se puede esperar que la seducción que ejercen los conceptos metafísicos y la gramática construida sobre ellos, si llega a demostrarse la no identidad y la no causalidad del yo, aparezca como tal.

Por otra parte, puesto que de lo que se trata, en definitiva, en esta crítica es de retrotraer a su origen la tesis del ser como idéntico a sí mismo e inmutable, para reconstruir después su formación concreta como prejuicio de la razón, Nietzsche mantiene la conexión del análisis genealógico de la noción de sujeto con la crítica a la lógica y a su estimación de los conceptos generales y las regularidades estables como principios de lo real mismo: «La creencia en el yo se sostiene y se hunde al mismo tiempo que la creencia en la lógica, es decir, en la ver-

dad metafísica de las categorías de la razón».⁸⁹ No se trata, por tanto, tampoco aquí, de destruir la noción mixta de sujeto como ficción lógica, como esquema operativo construido por la razón. La lógica está ligada a la condición y al supuesto de cosas idénticas y de unidades estables, ficciones que sirven «no para conocer, sino para adquirir poder sobre las cosas».⁹⁰ Se trata simplemente de poner de manifiesto que el yo proporciona las categorías para la simplificación, la esquematización y la conceptualización del mundo fenoménico, pero que, a su vez, él mismo es el producto de una unificación de esta especie. Por lo que la razón, el sujeto, el alma, el yo, etc., no expresan ninguna estructura fundamental. Son tan sólo palabras con las que se nombra unitariamente un conjunto complejo, dinámico e internamente plural de actos de metaforización e interpretación determinados por el instinto de conservación y de dominio.

Así que, rompiendo la identidad metafísica del sujeto, Nietzsche espera, en última instancia, que se revele la pluralidad y el devenir del mundo que es, al mismo tiempo, pluralidad inter e intraindividual. Con esto cumple también sustancialmente su objetivo de subvertir la *humanitas* de la tradición europea, ideada a partir de los principios humanistas griegos cristalizados en la modernidad. Pues se autodisolvería toda base adecuada para el antropocentrismo, para la arrogancia humana de la conciencia de sí como punto de referencia y de medida de todo lo existente. Y quedaría mortalmente herida la sustancia ontoteológica del concepto clásico de humanidad, concepto híbrido de elementos griegos y cristianos, principal obstáculo para llegar a un modo diferente de ser y a una época trágica, a surgir de un modo distinto de asumir y experimentar la conexión básica entre naturaleza y humanidad.

El sujeto —dice Nietzsche— es una pluralidad de voluntades de poder, una multiplicidad que se ha construi-

89. NA, p. 895.

90. NA, p. 442.

do una unidad imaginaria. A este respecto, es deber de la filosofía «poner en claro los supuestos en los que se basa la razón: nuestra fe en el yo como en una sustancia, como en una realidad única a partir de la cual atribuimos realidad a las cosas».⁹¹ El objetivo, no obstante, no es traer a la conciencia el juego de la pluralidad de voluntades de poder como consistencia del sujeto, pues nos es imposible, también en esta labor crítica, sustraernos al prejuicio de la razón y del lenguaje, que nos lleva a unificarlo y a sustancializarlo todo. Desenmascarar la creencia en el sujeto sólo puede hacerse remitiendo a sus condiciones de posibilidad, a sus supuestos, la aparente unidad y sustancialidad del yo, sin pretender con ello hacer consciente su trasfondo inconsciente. Únicamente abrir paso a la pluralidad de fuerzas que se entrecruzan y concurren en pasajeras formas de equilibrio, con lo que la unidad e independencia de las facultades, afirmada por la metafísica, aparecerá como pura creencia.

¿Cuál es, pues, el proceso en virtud del cual se constituye el sujeto como *subiectum*, esto es, como algo idéntico y permanente a pesar del devenir? ¿Cómo a partir de este sentimiento del sujeto se confiere estabilidad, ser, eficiencia causal, al espíritu, al mundo verdadero de la metafísica? Ante todo, dice Nietzsche, «es esencial no equivocarse sobre el papel de la conciencia: nuestra relación con el mundo externo es lo que ha desarrollado la conciencia».⁹² Nuestra relación con el mundo no es una relación sujeto-objeto. La relación humana con las cosas tiene lugar de tal manera que precisa de la separación ficticia entre un elemento subjetivo relativamente estable y otros elementos, también relativamente estables, a modo de objetos externos. Estas nociones de sujeto y objeto no son más que constructos imaginarios requeridos para poder vivir: «Para que una especie determinada pueda conservarse y crecer en su poder es

91. NA, p. 898.

92. NA, p. 667.

preciso que su concepción de la realidad abrace bastantes cosas calculables y constantes, para que pueda construir sobre ella un esquema de su conducta. La utilidad para la conservación —y no una necesidad abstracta y teórica de no ser engañado— se sitúa como motivo detrás de la evolución de los órganos de conocimiento».⁹³ Por tanto, el sujeto no es nada dado, sino tan sólo algo «añadido, imaginado, supuesto debajo»⁹⁴ y que proporciona la ilusión de un punto de referencia estable en medio del devenir universal. El yo es algo puesto por el pensamiento, una creencia falsa que obtiene su valor y su firmeza del hecho de constituir una condición de vida, pero que en sí tan sólo es la generalización ficticia del sentimiento de vivir: «Sujeto es el término que designa nuestra creencia en una unidad entre todos los diferentes momentos de un sentimiento de realidad superior [...], es la ficción que querría hacernos creer que muchos estados «semejantes» son en nosotros el efecto de un mismo sustrato. Pero somos nosotros quienes hemos creado la semejanza entre estos diferentes estados».⁹⁵

En consecuencia, contra lo que proclamaba el racionalismo, el sujeto no es el origen del conocimiento, ni el fundamento de la universalidad, la certeza o la unidad del conocimiento. Es, más bien, un devenir de estados diferentes, una pluralidad de fuerzas que no se pueden separar de la pluralidad misma de fuerzas que consti-

93. NA, p. 751. «Nosotros seguimos sin saber de dónde procede el instinto de verdad, pues hasta ahora no conocemos más que la convención que la sociedad ha pactado para poder subsistir: ser verdad no es otra cosa que utilizar las metáforas en uso, es decir, para expresarnos moralmente; estar obligados a mentir en virtud de un pacto, seguir mintiendo como borregos, en un lenguaje válido para todos. Pero el hombre olvida esto; por consiguiente, miente de un modo inconsciente y según el uso de cientos de años, y por esta inocencia, o sea, por este olvido, llega al sentimiento de la verdad [...] El hombre pone así su conducta, como ser racional, bajo el yugo de las abstracciones; ya no tolera verse arrastrado por las impresiones; generaliza las impresiones transformándolas en conceptos descoloridos y fríos para uncirlos al carro de su vida y de su conducta. Todo lo que separa al hombre de los animales depende de esta facultad de volatilizarse las metáforas intuitivas en esquemas, en resolver una imagen en un concepto» (WL, p. 314).

94. NA, p. 903.

95. NA, p. 627.

tuye el devenir del mundo y la existencia de los demás individuos. Descartes afirmaba el sujeto como sede de la razón y principio de la conciencia inmediata, normativa de todo conocimiento. El sujeto es la *res cogitans*. Para Kant, el sujeto constituye el principio supremo de todo el uso a priori del entendimiento. El *Ich denke* acompaña a toda representación produciendo la unidad trascendental de la autoconciencia. De modo que es posible considerar como propias las representaciones en la medida en que la diversidad es sometida a unidad por la autoconciencia: «Como dada a priori —dice Kant— la unidad sintética de lo diverso de las intuiciones constituye el fundamento de la identidad de la misma apercepción que precede a priori a todo mi pensamiento determinado. Pero la combinación no se halla en los objetos, ni puede ser tomada de ellos mediante percepciones, pongamos por caso, y asumida así por el entendimiento. Al contrario, esa combinación es obra exclusiva del entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de combinar a priori y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de apercepción. Este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano». ⁹⁶ Es decir, es la unidad del yo la que hace posible la unidad del concepto y, por tanto, la conceptualización misma, el conocimiento. De ahí que Kant identifique al sujeto con la conciencia trascendental, o sea, con el entendimiento mismo. Para Nietzsche, es falsa, en primer lugar, la afirmación cartesiana del sujeto como autoconciencia inmediata y origen del pensamiento; «El mayor error consiste en admitir un alma que reproduce, reconoce, etc. No depende de mí hacer venir el recuerdo. Aquí el yo es impotente al igual que en lo referente a la aparición de un pensamiento». ⁹⁷ Yo no produzco los pensamientos que quiero y cuando quiero. Más bien el pensamiento me desborda y se impone a mí cuando él quiere. Pero además, el

96. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., B 134-135, p. 155.

97. *NA*, p. 474; cfr. *BM*, p. 38.

hecho mismo de pensar, tal como lo determina la teoría racionalista del conocimiento, es algo que no existe, es una abstracción reductiva que separa y aísla un único aspecto de un proceso complejo que es, en último término, el acontecer del cuerpo: «El espíritu, una cosa que piensa. A ser posible el espíritu absoluto, el espíritu puro. Esta concepción deriva de la falsa observación de sí mismo, que cree en el hecho que consiste en pensar. Aquí se comienza a imaginar un acto que no se produce de ninguna manera: pensar. Y se imagina, en segundo lugar, un *substratum*, sujeto imaginario en el que cada acto de este pensamiento tiene su origen, y nada más. Lo que quiere decir que tanto la acción como el que la ejecuta son simulación». ⁹⁸

En segundo lugar, es falso también que la conciencia constituya —como piensa Kant— la suprema instancia unificadora del conocimiento a partir de su propia unidad e identidad consigo misma. Esta pretendida unidad e identidad no es más que la ficción que encubre una pluralidad de fuerzas. Es, en todo caso, el cuerpo, y no la conciencia, el que puede darnos una idea aproximada de lo que representa la unidad del sujeto, unidad como interna jerarquización de motivos interdependientes: «Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto; quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean el fundamento de nuestra conceptualización y de nuestra conciencia. ¿Una especie de aristocracia de células en la cual esté el poder? ¿Algo parecido a pares acostumbrados a gobernar juntos y que saben mandar?». ⁹⁹ Desde el punto de vista de Nietzsche, todo lo que sucede en el nivel de la conciencia es algo superficial, terminal, una conclusión incapaz de producir, por ella misma, ningún efecto. La conciencia es un producto último en la evolución del sistema orgánico. Por tanto, algo todavía muy imperfecto y joven. En realidad es, como el lenguaje, una exigencia de

98. *NA*, pp. 673-674.

99. *NA*, p. 497.

la vida en sociedad.¹⁰⁰ El pensamiento consciente, el que se efectúa mediante símbolos y palabras, es la parte menos representativa del «pensamiento» que, en realidad, es necesario a nuestro organismo. Así que la unificación, coordinación, selección, etc., son más cualidades del cuerpo que de la conciencia. Y, sin embargo, nosotros hemos tratado de comprender el mundo basándonos en la creencia contraria, es decir, en que nada hay más real y más eficiente que el pensamiento o el espíritu.¹⁰¹ Lo que se hace consciente se encuentra en dependencia de poderes y fuerzas que nos quedan inconscientes. El funcionamiento del cuerpo no entra en la conciencia, ni tampoco lo que determina, en última instancia, el qué y el cómo del almacenamiento intelectual. Todo esto depende de otra instancia suprema, de la cual el placer y el dolor son sus indicios, así como la sensación de querer o el sentimiento de poder.¹⁰² La identidad consciente del yo no es, en definitiva, más que un reflejo superficial de la consistente y bien trabada unidad y coordinación interna de las fuerzas del cuerpo.

100. «El hecho de que nuestros actos, nuestros pensamientos, sentimientos y movimientos lleguen a nuestra conciencia —por lo menos en parte—, es consecuencia de una necesidad que durante largo tiempo ha dominado al hombre: siendo el animal que corría los más grandes peligros, tenía necesidad de sus semejantes, estaba obligado a saber expresar su indigencia, a saber hacerse inteligible, y para todo esto le era precisa la conciencia, le faltaba saber él mismo lo que le faltaba, saber cual era su disposición de espíritu, saber lo que pensaba. Pues, el hombre, como cualquier ser vivo, «piensa» constantemente, aunque no lo sepa. El pensamiento que se hace consciente es la menor parte del pensamiento, pues este pensamiento consciente es sólo el que se efectúa en palabras, es decir, en signos de comunicación, por el cual el origen mismo de la conciencia se revela. En una palabra, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia se dan la mano» (FW, af. 354, p. 221).

101. NA, pp. 804-805.

102. NA, pp. 666-667. Si en nosotros existe alguna unidad —piensa Nietzsche— no reside en el yo consciente ni en el sentir, querer o pensar, sino en la capacidad de conservación, de selección y asimilación de nuestro organismo, del cual el yo consciente es sólo un instrumento. Sentir, querer, pensar son sólo fenómenos terminales, cuyas causas nos son desconocidas. La serie consecutiva de estos epifenómenos, que nos hace creer que se siguen unos de otros, es una mera apariencia. Ningún fenómeno espiritual o consciente es causa directa de otro, aunque así lo parezca. Sin embargo, si nuestro entendimiento no dispusiese de algunas ficciones estables como éstas no nos serviría para la vida. Pero esto no demuestra nada en favor de la verdad de tales ficciones.

Es, en suma, el hábito de considerar todo lo que hacemos como consecuencia de nuestra voluntad —y comprobar que nuestro yo no desaparece a pesar de la multiplicidad y del cambio—, junto con la seducción de la gramática, lo que hay que considerar como causas de la creencia en el yo, fundamento y origen del conocimiento. Hemos creído que la voluntad era una causa hasta el punto de que, en función de esta experiencia, hemos extrapolado este esquema de la causalidad a todo acontecer, incluido el pensamiento: «La concepción de una conciencia o espíritu como causa (de todo lo que se piensa, se siente o se hace), y más tarde también la del yo o sujeto como causa, nacieron simplemente después de que la voluntad había establecido ya la causalidad como dada, como empiria».¹⁰³ Sin embargo, no tenemos experiencia ninguna respecto de la causa; por eso es una creencia. Psicológicamente, el concepto de causa procede de la convicción subjetiva que nos hace pasar por causas. Nos servimos siempre del esquema de la distinción entre acción y actor para buscar en todo lo que sucede un actor. Lo cual no es más que una interpretación errónea del sentimiento de una fuerza, de una tensión, de una resistencia que hace de él la causa, la voluntad de actuar por seguirse de este sentimiento generalmente una acción. De este modo, un efecto se supone explicado mediante la demostración de la condición a la que le es inherente. En resumen, dice Nietzsche, «nos inventamos generalmente las causas según el esquema del efecto que nos es conocido».¹⁰⁴ Y así es como llegamos a la confusión, en multitud de casos, de la consecuencia con la causa. En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche llega a calificar esta confusión de «auténtica corrupción de la razón», al mismo tiempo que admite que se trata de «uno de los hábitos más viejos y más jóvenes de la humanidad».¹⁰⁵ Porque, por ejemplo,

103. CI, p. 64; cfr. NA, pp. 728-729, pp. 804-805, p. 627 y pp. 536-537.

104. NA, p. 501.

105. CI, p. 61.

sobre la base que él proporciona es sobre la que se ha construido la fórmula nihilista que hace de la virtud la causa de la felicidad, mientras que, para Nietzsche, «un hombre bien constituido, un *feliz*, tiene que realizar ciertas acciones y recelar instintivamente de otras; lleva a su relación con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente. Dicho en una fórmula: su virtud es consecuencia de su felicidad».¹⁰⁶

Demostrado así el carácter ficticio de la noción de sujeto, el análisis genealógico debe todavía extraer las consecuencias de este descubrimiento, siendo la primera la de que no existe una «naturaleza humana», un hombre genérico, la *humanitas*, sino que tan sólo existen individuos. Pero, al mismo tiempo, íntimamente unida a ésta, debe hacer valer la consecuencia de la no unidad, como tal, del individuo mismo, la de su pluralidad interna superficialmente encubierta por una unidad imaginaria. En esta tarea, metodológicamente, no será, tampoco ahora, la conciencia la que pueda aclararnos esta condición de la unidad-pluralidad del individuo. La conciencia falsifica, simplifica, fetichiza sin ser consciente, a su vez, de esta falsificación; «la pregunta directa del sujeto sobre el sujeto —dice Nietzsche—, y toda reflexión del espíritu sobre sí mismo, tiene el peligro de que, para su utilidad, es útil e importante interpretarse falsamente. Por eso preguntaremos al cuerpo».¹⁰⁷ Es el cuerpo el que puede servir de guía y de hilo conductor para la interpretación, ofreciéndonos la imagen del tipo de unidad característica del individuo que es compatible con su interna multiplicidad. Esta unidad del cuerpo la interpreta Nietzsche en analogía con la unidad jerárquica que mantienen entre sí un rey y sus súbditos.¹⁰⁸ Unidad, entonces, como resultado de la interdependencia entre quien manda y quien obedece; del equilibrio entre elementos distintos que continuamente se

106. *CI*, p. 62.

107. *NA*, p. 475, cfr. *BM*, p. 62.

108. *NA*, p. 475.

renuevan; de la relativa ignorancia en la que se mantiene al que mandá acerca de las particularidades y las condiciones de detalle de la vida del conjunto. Lo cual justifica las perspectivas generalizadoras, falsificadoras, simplificadoras como condición misma del ejercicio del poder. Por lo demás, el cuerpo da la impresión de una vida subjetiva interna precisamente a causa de que en él tanto el rey como los súbditos son elementos asimilables, elementos que sienten, quieren, piensan desde sus propias perspectivas, dando vida al conjunto con su actividad y su dinámica de fuerzas. En resumen, «nada de sujeto átomo, sino sujeto que crece y disminuye constantemente, desplazándose sin cesar el centro del sistema».¹⁰⁹

La pretensión última de Nietzsche es transformar el sentido mismo de la noción de sujeto, librar al individuo del rígido corsé de la identidad y la unidad sustancial y abrirlo a la experiencia cambiante del devenir de las apariencias, abrirlo a la diferencia de maneras de ser más allá de puntos de referencia dogmáticamente inamovibles y categóricamente normativos. En la caracterización que Nietzsche hace del «espíritu libre» como viajero tenemos las claves de esta condición de libertad.¹¹⁰ Libertad, por tanto, como posibilidad de avanzar

109. *NA*, pp. 536-537.

110. «El viajero. El que quiera llegar en cierta medida a la libertad del espíritu no tiene derecho, durante cierto tiempo, a sentirse sobre la tierra otra cosa que un viajero, y ni siquiera un viajero hacia un paraje determinado, pues no tiene ninguna dirección. Pero se propondrá observar y conservar los ojos abiertos para todo lo que pasa en el mundo. Por eso no puede ligar fuertemente su corazón a nada particular. Es preciso que haya siempre en él algo de viajero que encuentra su placer en el cambio y en el paisaje. Sin duda este hombre pasará malas noches, o se sentirá cansado y encontrará cerrada la puerta de las ciudades que le pudieran ofrecer un reposo. Quizá, como en Oriente, se extienda el desierto hasta esta puerta y se oiga rugir a las fieras lejos o cerca, y el viento se encrespe para arrebatarse las acémilas. Entonces es posible que la noche descienda para él, como un segundo desierto sobre el desierto, y su corazón se encuentre fatigado de viajar. Que se eleve entonces el alba para él, ardiente como una divinidad en cólera. Que se abra la ciudad. Allí verá entonces, en los rostros de los habitantes, más desierto aún, suciedad, perfidia e inseguridad que ante las puertas, y el día será casi peor que la noche. Así le puede suceder al viajero. Pero luego vienen, en compensación, las mañanas deliciosas de otras regiones y de otros días, en los que,

a través de diversos ideales, de vivir vidas diferentes, de ser muchas personas sucesivamente, de ver a través de múltiples ojos. Ruptura de la delimitación de lo individual para salir a una plenitud en la experimentación continua de lo otro y en las transformaciones del yo que esto supone, en olvido de una falsa unidad sustancialmente reactiva. La afirmación del devenir, el rechazo del ser, exigen la máxima diferenciación del yo, el poder vivir el eterno retorno. Si se tiene esto debidamente en cuenta, puede evitarse la grave equivocación de confundir la adopción, por parte de Nietzsche, del cuerpo como hilo conductor para la reinterpretación de la subjetividad, con una mera reducción de la pluralidad intrasubjetiva a las fuerzas del inconsciente corporal. Nietzsche no desenmascara la creencia en el yo, en la conciencia como instancia primaria y sede de la identidad del individuo para dar, a continuación, este puesto a los instintos, a la voluntad de poder inconsciente. Se equivocan quienes afirman, como posición teórica de Nietzsche, la inversión materialista de lo espiritual y su reducción a las reacciones básicas del organismo. Pues en Nietzsche no se puede hablar, *sensu stricto*, de instintos ni de impulsos inconscientes originarios como fondo constitutivo de la «naturaleza humana». El hombre no tiene «naturaleza» (ser) alguna, es historia, devenir, y nada hay que perdure en él como elemento invariable. Por eso, desde su punto de vista, es absurdo poner límites a lo que el hombre puede ser capaz de realizar. En esa indefinición de posibilidades, propia de quien no tiene «naturaleza» (ser), sólo hay una línea fija, dada, como límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el

desde el despuntar del sol, ve en la bruma de los montes los coros de las musas avanzar danzando a su encuentro; en que, cuando en el equilibrio espiritual de las mañanas se pasee bajo los árboles, verá caer de sus cimas y de sus frondas una lluvia de cosas buenas y claras, las ofrendas de todos los espíritus libres que viven en la montaña, en el bosque y en la soledad, y que, como él, a su manera, unas veces gozosa y otras reflexiva, son viajeros y filósofos. Nacidos de los misterios de la mañana, piensan en qué es lo que puede dar al día tan luminosa, radiante claridad» (MA, I, af. 638, pp. 730-731).

futuro del hombre, pues lo que efectivamente ha pasado y ha sido hecho constituye una acumulación de experiencias irreversibles que carga sobre sus espaldas. Pero no hay, para Nietzsche, ningún inconsciente corporal a modo de fundamento biológico, ningún «estado de naturaleza original» que pueda servir de verdad en sí, de referente ahistórico y universalmente valedero para la crítica y la refutación de lo histórico. En conclusión, la adopción del cuerpo como hilo conductor tiene el significado preciso de servir para demostrar cómo y por qué la conciencia se ha constituido en unidad sustancial y en instancia pretendidamente suprema sobre los impulsos y fuerzas no conscientes.

Se trata de un procedimiento metodológicamente legítimo en la medida en que «comprender es siempre poder expresar algo nuevo en el lenguaje de alguna cosa anteriormente conocida»,¹¹¹ y, para la cuestión concreta que ocupa a Nietzsche, «el fenómeno del cuerpo es el más rico, claro y visible, mientras que lo que se hace consciente como unidad es algo muy complejo». ¹¹² Así que el propósito de Nietzsche no es la transmutación, como tal, de la supremacía de la conciencia por la del inconsciente biológico del sujeto, sino el descubrimiento de la creencia en la conciencia como creencia en un núcleo originario de la personalidad; la relativización y, por último, la invalidación del modelo del que parte la comprensión nihilista de la historia, del progreso como progreso hacia la verdad, del destino de la humanidad como realización de la racionalidad, y de la plenitud del sujeto como victoria de lo consciente: «Los grandes errores: 1) La exageración insensata en la estimación de la conciencia; se hace de ella una unidad, el espíritu, el alma, una cosa que siente, que piensa o quiere. 2) El espíritu considerado como causa, sobre todo siempre que entra en juego la finalidad, el sistema, la coordinación. 3) La conciencia considerada como la forma más alta

¹¹¹ NA, p. 804.

¹¹² NA, p. 860.

que se puede alcanzar, como el ser más elevado, como Dios. 4) La voluntad registrada allí donde hay efectos. 5) El mundo verdadero considerado como mundo intelectual, como accesible por el hecho del conocimiento. 6) El conocimiento absoluto considerado como facultad de la conciencia. Consecuencias: Todo progreso reside en el progreso hacia la conciencia; todo retroceso reside en la inconsciencia. Nos aproximamos a la realidad del ser verdadero por la dialéctica; nos alejamos por los instintos y los sentidos [...] El progreso hacia lo mejor no puede ser más que un progreso hacia el hecho de ser consciente».¹¹³

La ficción del sujeto, del yo, no es más que la máscara —un «centro» provisional— que se desplaza continuamente según las exigencias de las circunstancias, y que entra en escena en un momento determinado dejando en un segundo plano otros muchos personajes que virtual o potencialmente también somos. Esta idea se deriva, en el planteamiento de Nietzsche, de la tesis según la cual el hombre ha aprendido, en realidad, a hacerse consciente de sí mismo por exigencias de su vida en sociedad. De modo que la conciencia no formaría parte, estrictamente hablando, de la existencia individual, sino más bien de lo que pertenece, en cada individuo, a la sociedad y al rebaño. Hemos aprendido a fijar y a determinar las impresiones de nuestros sentidos en el lenguaje, en la gesticulación, a medida que aumentaba la necesidad de comunicarlas a otras personas por medio de signos. Este hombre inventor de signos es el hombre consciente de sí. Por tanto, si la conciencia se ha desarrollado a partir de esta necesidad de comunicación, su trasfondo no está constituido por el núcleo de la individualidad, sino, al contrario, por aquello que en el individuo hay de pre-individual, de social. Nuestro yo es, en cada momento, el mecanismo que resuelve el conflicto entre impulsos individuales, esquemas sociales interiorizados y exigencias de la sociedad en circunstancias de-

113. *NF*, 5 (55), VIII-1, p. 209.

terminadas. La raíz de nuestros actos, cuando se tiene que mediar a través de la conciencia, pierde todo carácter personal, individual, cumpliéndose en «maneras de ser», facetas de la personalidad, aspectos del carácter que no han sido inventados por el yo; que son, por el contrario, condiciones de hecho en las que el yo se constituye. Por ejemplo, el pensamiento consciente surge por la mediación de la recepción de la tradición, estando determinado, en esta medida, por «el genio de la especie» que es quien «manda, ordena y configura desde la perspectiva del rebaño».¹¹⁴

La interna pluralidad del individuo es, pues, ante todo, pluralidad interiorizada de individuos, personas, sujetos, personajes que mantienen entre sí cierto tipo de relación «social». De hecho, nosotros no nos tratamos a nosotros mismos nunca como individuos, sino, al menos, como dualidad. Para interpretarnos hoy recurrimos al que fuimos antes, a las experiencias anteriores. No nos atenemos a la unidad del yo porque llevamos, en nuestro interior, a la sociedad. Si el yo del hombre primitivo suele estar oculto por la vida de la colectividad —en los niveles primeros del desarrollo de las sociedades, éstas se sirven de los individuos como instrumentos, de tal manera que ellos no piensan, ni sienten, ni deciden sino conforme a la voluntad de la colectividad—, ahora, en el yo del hombre civilizado, se oculta la colectividad como consecuencia de aquel largo pasado. Por eso, este hombre civilizado no se independiza nunca de la sociedad en virtud de una decisión rupturista, de automarginación, y de una acción de libre creación de sí mismo. Únicamente puede llegar a ser él mismo en virtud de una transformación en sí de esquemas colectivos realizada sobre la base de una nueva interpretación por la que se reorganizan impulsos, prácticas y juicios que, originalmente, proceden del contexto social.

Por otra parte, la interna pluralidad del individuo no sólo es pluralidad como coexistencia de múltiples per-

114. *FW*, af. 354, p. 221.

sonalidades, como sociedad interiorizada, sino, consecuentemente con esta condición, es sucesión de roles, de maneras de ser, de tipos. Dentro de nosotros llevamos una multiplicidad de personalidades que van surgiendo en función de la diversidad de las circunstancias. En la relación con los demás, nos vemos obligados a representar siempre un papel, un tipo. En esto se basa esta relación, en la que cada uno se muestra con un significado propio. Ahora bien, todo individuo guarda en su interior más personas, más máscaras de las que él mismo se cree. Se familiariza generalmente con un rol en función de su sexo, edad, etc., incorporándose juicios, opiniones, gustos, maneras de actuar, que cuadran con él. No obstante, si la vida lo requiere, cambia de rol. De hecho, según los días y las situaciones de cada día, son distintos los roles que un hombre representa. Representar un rol significa desechar todo lo que no se corresponde con él, interpretando sólo aquellas acciones que él exige. Para lo cual disponemos del material dentro de nosotros mismos. Elegimos en nuestra memoria, reunimos, combinamos —en gran parte inconscientemente— los datos que allí se conservan, y acentuamos la síntesis de rasgos y cualidades que necesitamos. El rol es algo producido por el mundo exterior en nosotros, algo con lo que ajustamos nuestra personalidad como se afina un instrumento para una ejecución musical concreta. Nos incorporamos el tipo de afectos e inclinaciones de nuestro rol, acentuando o minimizando elementos, coordinando estímulos internos y externos en una imagen o en una sucesión de imágenes. Por lo demás, así es como surge el individuo: recibiendo, primero, una serie de esquemas de acción como condiciones de existencia. Luego se fortalece en el ejercicio y el hábito de estas condiciones. Por último, nuevas condiciones se producen al unísono de nuevos cambios, nuevas síntesis de fuerzas en las que destaca una, adquiriendo el predominio sobre las demás, porque en esa circunstancia es la más necesaria. En cada momento de nuestra vida, pues, comienzan para nosotros nuevas posibilidades que no es-

tán determinadas como efectos que se siguen necesariamente de un núcleo racional como sustancia en sí del sujeto.

De todo lo cual no se deriva que cualquier comportamiento se produce a partir de una asimilación pasiva de esquemas sociales anónimos que luego se repiten, y que esa diferenciación del yo que tiene lugar en virtud de la aceptación del devenir de los roles sea un flujo que se ha de padecer y aceptarse resignadamente. El individuo es, ciertamente, un animal mimético, imitativo, que se constituye en virtud de la representación en sí mismo de apariencias de instintos, de juicios, de gustos, etc. Pero sólo el animal de rebaño desempeña el papel que se le manda desempeñar. Es cierto que el individuo no es más que una máscara, y que la mayoría de sus comportamientos no proceden de ningún fondo sino de la superficie. Sin embargo, imitando se puede ejercer también la fuerza creadora, configurando, inventando. Los tipos que representamos son algunas de nuestras posibilidades. Podemos crear otras muchas sin resignarnos al tedio de la repetición pasiva de lo ya conocido. Para lo cual hay que hacer que, de la pluralidad de tipos que conocemos, algunos reaparezcan predominantemente; es decir, deberíamos tratar de fomentar ciertas combinaciones coherentes de cualidades dadas en un tipo de tal manera que acabasen sobreponiéndose a las demás, mientras que otras combinaciones, simultáneamente, deberían amortiguarse hasta resultar insignificantes: «Lo que en parte la necesidad y en parte el azar —dice Nietzsche— ha conseguido aquí y allá, esto es, las condiciones para la producción de una especie más fuerte, podemos ahora comprenderlo y quererlo conscientemente. Podemos crear las condiciones en que es posible semejante elevación».¹¹⁵

115. NA, p. 521. «Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro, de aquel futuro que yo contemplo. Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar» (Z, p. 204).

Así, el hombre afirmativo, a diferencia del nihilista, sería aquel que no se resigna a desempeñar el rol que le ordena la moral, el mundo verdadero, la tradición; ni siquiera el hombre que se reconoce a sí mismo como simple actor. El hombre afirmativo es el que se quiere a sí mismo como actor, el que estima la ilusión y la mentira como condiciones de toda vida, el que, asumiendo su condición de comediante, se sitúa ya más allá del bien y del mal, dispuesto a viajar a través de mil almas, de vivir sucesivamente una multitud de caracteres, ensayando, experimentando en sí mismo la creación del superhombre. Con lo cual, en última instancia, es el hombre que se identifica con el mundo, con su destino y con el sentido de la tierra: «A través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón. Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con mayor honestidad: justo tal destino es el que mi voluntad quiere».¹¹⁶

¹¹⁶ Z, p. 133.

CAPÍTULO IV

IMPRIMIR AL DEVENIR LOS CARACTERES DEL SER

Conocimiento como interpretación

En la hipótesis —piensa Nietzsche— de que tan sólo nos estén dados nuestros apetitos y pasiones; de que, por tanto, nos es imposible ascender o descender a otra «realidad» más allá de nuestros instintos; si pensar no es otra cosa que un relacionarse entre sí estos instintos, ¿no es lo adecuado comprender el mundo a partir del conocimiento de nuestros impulsos, y ver en él una especie de vida en la que todas las funciones —la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo— se coordinan entre sí de una manera unitaria?: «En última instancia —contesta— no es sólo que esté permitido hacer ese intento; es que, visto desde la conciencia del método, está mandado. No aceptar varias especies de causalidad mientras no se haya llevado hasta su límite extremo [...] el intento de bastarnos con una sola».¹ Si analizamos esta propuesta de Nietzsche, observaremos que implica proceder metodológicamente suponiendo al mundo, en primer lugar, provisto

¹ BM, p. 62.

de un carácter de realidad *de igual grado* que la que tienen para nosotros nuestros instintos; y, en segundo lugar, dotado de la misma «unidad instintiva» que, en el proceso orgánico, dinámicamente ramifica y configura, tanto como atenúa y debilita, el conjunto de actividades y funciones que lo constituyen. Representa, pues, ante todo, una actitud muy distinta a la que consiste en afirmar el hecho de que el mundo *es* voluntad y unidad, como hace Schopenhauer. Atribuir al mundo la realidad de nuestros instintos es, en la perspectiva de Nietzsche, darle tan sólo la realidad de la interpretación, la cual no designa una relación de causalidad entre el pensamiento y la cosa, sino la transposición de un impulso en una imagen o en un concepto. La concepción schopenhaueriana del mundo como voluntad y representación se despliega a partir de la creencia implícita en que voluntad es realmente *algo* que actúa, de que la voluntad es una causa, mientras que la concepción nitzscheana del mundo como voluntad de poder se plantea sólo como «intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única».² Es decir, como imaginación de que allí donde hay «efectos», una voluntad actúa sobre otra voluntad (pues la voluntad, propiamente, sólo puede actuar sobre otra voluntad, no sobre lo indiferente). Por otra parte, esta perspectiva metodológica hace posible una concepción del mundo «desde dentro», sin separar abstractamente hombre y naturaleza, explicando rigurosamente nuestra vida instintiva como ramificación de la única forma básica de la voluntad en cuanto voluntad de poder.³

Así pues, que se adopte de este modo el cuerpo como hilo conductor para la interpretación del mundo demuestra, una vez más, que la crítica de Nietzsche a la filosofía dogmática no trata tanto de destruir los conceptos que ésta ha elaborado —el de voluntad como voluntad del mundo en Schopenhauer, por ejemplo—, cuanto de

2. *Ibid.*

3. Para una comparación con la concepción de Schopenhauer, cfr. Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, parágrafo 17, pp. 113 ss.

forzar a recordar que se trata sólo de interpretaciones: «A la manera del astrólogo —decía ya Nietzsche en 1873—, que estudia los astros en consideración al destino del hombre, así el investigador estudia el mundo entero en relación con el hombre, como eco infinitamente repetido de un sonido primordial: el hombre; como la copia infinitamente multiplicada de un modelo original: el hombre».⁴ Este antropomorfismo de la interpretación es seguramente inevitable, pues somos nosotros quienes creamos las cosas; o, mejor dicho, pues conocer es simplemente expresar algo nuevo con ayuda de elementos ya conocidos, trasponer lo desconocido al plano de lo asimilable y familiar. Pero debe quedar desenmascarada su acción reificadora y la creencia que produce en los objetos como cosas en sí. Esto es olvidar la actividad artística originaria característica de la relación del hombre con el mundo y, en lugar de considerarla así, hacer del conocimiento la obra de una adecuación o de una identificación: «Contra el positivismo que se limita a los fenómenos, y afirma: sólo hay hechos, yo diría: no hay hechos, sino sólo interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí; sería absurdo pretender semejante cosa [...] ¿Es necesario poner, pues, una interpretación detrás de la interpretación? Pero esta es ya poesía (*Dichtung*), ficción, hipótesis».⁵ La realidad de la voluntad de poder no es la de un *sustratum*, ni la de un hecho, ni su unidad es más que meramente una unidad imaginaria.

De hecho, la voluntad sólo como palabra forma una unidad: «En toda voluntad hay, en primer lugar, una pluralidad de sentimientos, a saber: el sentimiento del estado de que nos alejamos, el sentimiento del estado a que tendemos, el sentimiento de esos mismos alejarse y tender y, además, un sentimiento muscular concomitante [...] Y así como hemos de admitir que el sentir, un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así de-

4. *WL*, p. 316.

5. *NA*, p. 903; cfr. *NF*, 6 (2), VIII-1, pp. 336-337.

bemos admitir también, en segundo término, el pensar. En todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda (y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la volición como si ya sólo entonces quedase voluntad). En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un afecto, y, desde luego, afecto del mando». ⁶ Lo que confiere unidad a esta pluralidad de elementos es ese afecto dominante del mando, pudiéndose, pues, imaginar la voluntad de poder como forma psicológica originaria de impulso, mientras que todos los demás serían sólo configuraciones de ella. ⁷ Desde este modelo, toda vida quedaría reconducida a la forma primitiva de la voluntad de poder, explicándose la diversidad de los fenómenos a la luz de ella. El pensamiento, el sentimiento, el querer, así como las funciones orgánicas, la nutrición, la reproducción, serían ramificaciones especializadas de la voluntad de poder en su tendencia constitutiva al logro de su posibilidad máxima. La voluntad más fuerte dirige a la más débil, pues no hay otra causalidad que la de voluntad a voluntad. El pensamiento, como la nutrición, es sólo expresión de la insaciable apropiación de la voluntad de poder. La reproducción, en cambio, expresa la disgregación que sobreviene cuando las fuerzas dominantes resultan desbordadas por la tarea de organizar internamente todo aquello que se han apropiado. ⁸

Y admitida así la voluntad de poder como configuración interna de la vida, ¿no habría que admitir también —dice Nietzsche— esta «causalidad» en la física, en la química, en las ciencias de la naturaleza en general, aunque no es posible considerar una voluntad de poder sin sensaciones de placer o displacer, o sea, sin el sentimiento concomitante al aumento o la disminución del poder? Haciendo esto dispondríamos, con la

6. *BM*, p. 39.

7. *NA*, pp. 674-675.

8. *NA*, p. 449.

ayuda de una ficción psicológica, de un lenguaje para interpretar el mundo interno de los fenómenos como voluntades que luchan y vencen. ⁹

El interés de esta propuesta metodológica reside, para Nietzsche, en definitiva, en las posibilidades que ofrece para superar los procedimientos de la filosofía y la ciencia en la medida en que operan básicamente: 1) en función de una comprensión de los fenómenos, en general, como resultados de causas eficientes; y 2) reduciendo causas y efectos a una relación de igualdad con el objeto de demostrar el funcionamiento de leyes estables. En relación al primer punto, la «causa», en sentido psicológico, no es la voluntad como *sustratum* que produce el querer y el sentimiento de poder. Esta no es más que la vieja superstición de creer en un poder como cosa que mueve; el hábito de proyectar fuera la voluntad como acción eficiente. Nietzsche reprocha concretamente al mecanicismo aislar la fuerza de sus exteriorizaciones, lo cual es como separar el rayo de su resplandor, o como si detrás del fuerte hubiese algo indiferente que pudiese exteriorizar o no su fuerza: «No hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir. El agente ha sido ficticiamente añadido al hacer; el hacer es todo». ¹⁰ El querer, como estado de ánimo activo, es simplemente la relación de tensión de una fuerza contra una resistencia. Por tanto, desde el punto de vista de la voluntad de poder, todo cambio, todo movimiento, se explica como acción de unas fuerzas sobre otras, mientras que el mecanicismo es una semiótica de las consecuencias de un pretendido orden invariable de leyes permanentes y calculables. En cuanto al segundo punto, o sea, a la reducción igualitaria de los acontecimientos en virtud del axio-

9. *NA*, pp. 775-776.

10. *GM*, p. 52. «En el fondo —sigue diciendo Nietzsche— el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer del hacer. El mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquélla. Los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor cuando dicen "la fuerza mueve"; "la fuerza causa". Nuestra ciencia entera se encuentra sometida a la seducción del lenguaje» (*Ibid.*).

ma: «de causas iguales, efectos iguales», para Nietzsche, el que algo suceda de determinada manera no significa la existencia de un principio, una ley, un orden. El mundo es un devenir conjunto de procesos de equilibrios de fuerzas, que nuestro cuerpo nos ejemplifica como constelación jerarquizada de sistemas religados a una actividad común. No hay motivos empíricos que nos puedan hacer pensar en regularidades que se mantienen. Al contrario, dice Nietzsche, parecería que un estado logrado debiera conservarse si no hubiese en él un impulso a no quererse conservar. Contra el principio spinozista de la conservación de sí, «en cada ser vivo se puede mostrar del modo más claro que hace todo lo que puede, no para conservarse, sino para llegar a ser más».¹¹

Decir, en suma, que el mundo es voluntad de poder, es tratar de comprenderlo como un fenómeno de luchas entre centros de fuerza que se jerarquizan en función de sus desigualdades y del dominio de unos sobre otros. Y ello porque su ser consiste, no en conservarse, sino en ejercer su poder sobre otras fuerzas que se le resisten. Por tanto, no conservación de la energía, sino querer ser más fuerte por parte de cualquier centro de fuerza; no preservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse lo extraño para ser más y poder más. La hipótesis que parte de aquí para abarcar el carácter general de la existencia, la explica como esfuerzo hacia el poder.

Con su manera metodológica de proceder, el mecanicismo dejaba sin explicar la fuerza impelente: «Yo pretendo —dice, por su parte, Nietzsche—, que se vuelva a incluir al agente dentro de la acción, tras haber sido separado y aislado de ella por el pensamiento. Que se vuelva a comprender la acción como el hacer algo».¹² El mecanicismo no se interroga por lo que nos obliga a querer. En realidad niega que se quiera, pues interpreta el querer descomponiendo la acción y buscando

11. NA, p. 749.

12. NA, p. 679.

sus motivos fuera del mismo sentir, percibir, pensar, etc. Y así explica el mundo sin recurrir a las sensaciones como causa, lo cual le llevaría a la conclusión de tener que ver las mismas sensaciones como causa de las sensaciones. Excluye, pues, la voluntad como hipótesis al considerar que nuestros actos de voluntad no son necesarios, que la voluntad no es acción necesaria.¹³ Ahora bien, contra esta posición, dice Nietzsche, «no hay un querer sino sólo un querer algo; no se debe separar la intención del sentimiento como hacen los teóricos del conocimiento. Querer, como ellos lo entienden, no existe, como tampoco el pensar».¹⁴

Este «querer algo» es a lo que Nietzsche denomina «interpretar»: «El proceso orgánico presupone continuamente el interpretar».¹⁵ Si la voluntad de poder es voluntad de más poder, la interpretación es la operación concreta de la adquisición del dominio sobre las cosas. El placer es el sentimiento del poder alcanzado, la comprobación de una diferencia. En su querer crecer, la voluntad de poder delimita, establece grados, diferencias de poder que se sienten a sí mismas, como tales, en virtud de la confrontación. Es decir, estima las demás voluntades que también quieren poder, a partir del sentimiento de su propio valor. Pero, en cuanto ello significa disponer siempre de energía nueva y de mayor fuerza,

13. NA, pp. 875-876. «Cuando hacemos una cosa nace un sentimiento de fuerza muchas veces ya antes de hacerla, al imaginar lo que hemos de hacer (como a la vista de un enemigo, de un obstáculo que creemos poder superar). Este sentimiento acompaña siempre a la acción. Creemos instintivamente que este sentimiento de fuerza es causa de la acción, es "la fuerza". Nuestra creencia en la causalidad es la creencia en la fuerza y en su acción, una transferencia de nuestras vicisitudes, por la cual identificamos fuerza y sentimiento de fuerza. Pero en ninguna parte es la fuerza la que mueve las cosas; la fuerza que nosotros sentimos no pone en movimiento nuestros músculos. Tan lejos estamos de experimentar la necesidad de un movimiento como de experimentar la fuerza como causa motriz. Lo único que experimentamos nosotros es que una cosa sigue a la otra, pero la experiencia no nos enseña ni una coacción ni una decisión en el hecho de que una cosa siga a la otra. La causalidad es creada por el pensamiento, el cual introduce una necesidad en el hecho de la sucesión. De esta manera surge cierta comprensión, hemos humanizado el hecho» (NA, p. 978).

14. NA, p. 674.

15. NA, p. 489; cfr. también pp. 679-680.

la voluntad de poder se especializa, básicamente, como voluntad de nutrición, de apropiación, de instrumentación, desplegando una actividad configuradora: «Llamamos vida a una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición. A este proceso de nutrición, como medio de su posibilidad, corresponden los llamados sentimientos, imaginaciones, pensamientos, etc.».¹⁶

No sólo, pues, la voluntad de poder hace referencia a una lucha dinámica de fuerzas, sino indisociablemente también a la ordenación interna de estas fuerzas por una evaluación como incorporación o separación (*ein Abschätzen in bezug auf Einverleibung oder Abscheidung*).¹⁷ La voluntad de poder sólo puede desplegarse cuando encuentra resistencia; por eso busca lo que se le resiste. Tal es ya la tendencia primordial del protoplasma como tendencia a la apropiación, a la incorporación, voluntad de adueñarse, de dominar y de transformar hasta que el elemento dominado quede integrado bajo su poder, haciéndolo crecer. Y cuando la incorporación no es posible es cuando la voluntad de poder, en lucha por no dejar escapar lo conquistado, se duplica en dos voluntades.¹⁸ Cuando una voluntad no basta —dice Nietzsche— para organizar todo lo acumulado, entra en acción una contravoluntad: un nuevo centro de organización aparece, después de una lucha con la voluntad originaria.¹⁹ En el protoplasma, la escisión en dos partes se produce cuando la potencia primera no basta ya para dominar el material incorporado. En conclusión, «la mayor complejidad, la separación, la acción colateral de los órganos y de las funciones perfeccionadas, con la desaparición de los miembros intermedios: si todo esto es perfección, expresa una voluntad de poder en el proceso orgánico en virtud de la cual, las fuerzas dominan-

16. NA, p. 874; cfr. también p. 449.

17. NF, III, p. 874.

18. NA, p. 522.

19. NA, p. 859.

tes, configuradoras, aumentan continuamente el ámbito de su poder [...] El "espíritu" no es más que un instrumento al servicio de la vida superior, de la elevación de la vida».²⁰ ¿Acaso, pues, en todo el desarrollo del espíritu —se pregunta Nietzsche— va a resultar, finalmente, que se trata, en realidad, del cuerpo, de la formación de un cuerpo más elevado?, ¿y que nuestra necesidad de conocimiento no es más que una forma que el cuerpo emplea para perfeccionarse?, ¿y que lo que se juega en la historia, mediante experiencias y tanteos múltiples, no es el hombre —el cual debe ser superado—, sino la elevación de lo orgánico a grados cada vez más altos?²¹

Es, ante todo, en relación a la concepción del conocimiento, que este hilo conductor del cuerpo como voluntad de poder va a ofrecer las perspectivas más revolucionarias. Nietzsche llega incluso a decir que «todo el idealismo de la humanidad se debe transformar con el pensamiento en nihilismo, es decir, en aceptación de la absoluta falta de valor y de sentido de todo lo que existe».²² En otras palabras: se debe llegar a asumir que el valor propio del conocimiento científico, necesario para dominar la naturaleza y obtener seguridad, no es más que un valor pragmático. El conocimiento no es sino error útil, imposible de trascender por la verdad. Por tanto, ni siquiera su consideración misma como error universal puede tener el carácter de un saber absoluto. De hecho, el descubrimiento, a lo largo de la historia del pensamiento, de los múltiples errores y contradicciones del conocimiento —que ha hecho posible, finalmente, la consideración generalizada de todo conocimiento como error útil—, no puede tener nada que ver, en el planteamiento de Nietzsche, con la idea de un progresivo acercamiento a una verdad absoluta, aunque sea negativa: «La pérdida de una ilusión —dice Nietzsche— no engen-

20. NA, p. 895.

21. NA, pp. 900-901.

22. NA, p. 895.

dra una verdad, sino solamente un poco más de ignorancia, un ensanchamiento de nuestro vacío, un engrandecimiento de nuestro desierto». ²³ Este recorrido no es, para Nietzsche, más que el trabajo de superación de la vida por mediación de voluntades diferentes. Lo cual se comprende si se tiene en cuenta que la voluntad de poder no es sólo ni esencialmente búsqueda de la utilidad para la autoconservación, sino esfuerzo de autosuperación también en la forma del combate intelectual. De ahí que Nietzsche pregunte si, en el desarrollo del espíritu, lo que anda en juego es, no la cuestión de la salvación del hombre en su encuentro último con la verdad, sino la elevación del cuerpo a una forma superior de vitalidad. Si los débiles necesitan de la fe en el ideal, resultándoles insoportable el reconocimiento de la ausencia de verdad, en los fuertes sucede lo contrario: ese reconocimiento constituirá la prueba más alta del valor del individuo que la supera.

El desarrollo de la ciencia, en el proceso histórico del conocimiento, habría transcurrido descubriendo cada vez más la condición del conocimiento —entendido como expresión de una verdad— precisamente en cuanto desconocimiento, o sea, en cuanto error útil. Y ello aunque la dinámica interna del conocimiento significa aparentemente lo contrario, es decir, significa la reconducción continua de lo que resulta desconocido —en cuanto ingobernable— en algo conocido, es decir, asimilable. Pero, en resumidas cuentas, el proceso histórico del conocimiento habría preparado «una soberana ignorancia, la evidencia de que no hay conocimiento y de que soñar con conocer fue una forma de orgullo». ²⁴ Ahora no basta tan sólo con reconocer esta ignorancia. Hay que quererla y aprenderla; hay que tener la voluntad de esta ignorancia como la condición de la forma de vida más elevada.

23. *NA*, p. 446.

24. *NA*, p. 862. Para Nietzsche ese «soñar con conocer no es más que la consolidación histórica de determinadas interpretaciones que, como tal, está lejos de garantizar su verdad o de justificar su exclusividad». La verdad es tan sólo «como un sueño que eternamente se repitiese y que, por ello, llega a ser considerado, sentido y juzgado como realidad» (*WL*, p. 318).

Nietzsche admite, en más de una ocasión, que la crítica de Kant representa, en este proceso de desmitificación del conocimiento, uno de los avances más decisivos, aunque su aportación debe, sin embargo, ser completada mediante la denuncia y rectificación de algunos prejuicios que la desvirtúan. Por ejemplo, a Nietzsche le parece «casi cómico» ver a Kant exigiendo que la filosofía comience con la crítica de la razón pura. Porque «el intelecto —dice Nietzsche— no puede criticarse a sí mismo porque no puede compararse con otros intelectos conformados de otra manera, y porque su capacidad de conocer sólo se revelaría frente a la “verdadera realidad”. Es decir, porque para criticar al intelecto deberíamos ser seres superiores dotados de un conocimiento absoluto. Esto significa suponer que, aparte de todas las formas de conocimiento particulares, hay algo dado, algo en sí. Sin embargo, la deducción psicológica de la creencia en las cosas nos prohíbe hablar de cosas en sí». ²⁵ Es absurdo pensar que el órgano del conocimiento puede llevar a efecto su propia crítica, pues ¿cómo podría un instrumento medir su propia eficacia, sus límites, su éxito o su fracaso? ¿No representaría esto un conocimiento de sí mismo del conocimiento, o sea, algo así como un estómago que se digiere a sí mismo? ²⁶ Así es como Nietzsche declara imposible el proyecto kantiano de una teoría del conocimiento en cuanto prolegómeno a todo uso cognoscitivo y a toda determinación de lo real. Si Kant lleva a cabo su proyecto se debe a que no prescinde de su «prejuicio teológico», de su dogmatismo inconsciente. ²⁷ Es decir, porque a pesar de establecer como principio que toda determinación de lo real no puede dissociarse del análisis de sus condiciones gnoseológicas de posibilidad, hace caso omiso de este principio y continúa utilizando la distinción entre fenómeno y cosa en sí, una distinción, según él mismo, impo-

25. *NA*, p. 877.

26. *NA*, p. 863 y p. 499.

27. *NA*, pp. 484-486.

sible, puesto que no cabe inferir del fenómeno una cosa en sí: «Que las cosas puedan tener una naturaleza en sí, independiente de la interpretación y de la subjetividad, resulta una hipótesis perfectamente ociosa. Ello supondría que la interpretación y la subjetividad no son esenciales, que una cosa, desligada de todas sus relaciones, es todavía una cosa». ²⁸ Continuar hablando de cosas en sí, de hechos, como, por ejemplo, del hecho del conocimiento, resulta un contrasentido explicable sólo porque Kant no abandona nunca la creencia en la cosa en sí, sino que la mantiene en el centro mismo de su crítica. ²⁹

Si se pregunta, por tanto, cuáles son las condiciones de posibilidad de todo uso cognoscitivo y de toda determinación de lo real, hay que rebasar —para responder debidamente— el plano del conocimiento mismo y abrirse a la voluntad de poder, es decir, a la motivación del conocimiento como voluntad de hacer cognoscible el mundo, bien para que el devenir origine la ilusión del ser, o bien para imprimir, por el contrario, al devenir los caracteres del ser. Aquí «la medida del poder determina cuál es el ser que posee la otra medida de poder; bajo qué forma, bajo qué fuerza, bajo qué motivación actúa o resiste». ³⁰ En cualquier caso, en el proceso de conocimiento, el entendimiento no está determinado por una esencia ni por una categoría preexistente. Somos nosotros quienes configuramos las cosas, y de tal modo que es perfectamente legítimo pensar, contra lo que se desprende de la universalidad a priori de las categorías kantianas, que podría existir aún una diversidad de maneras de producir un mundo fenomé-

28. *NF*, 9 (40), VIII-2, p. 17.

29. «¿Cómo es posible el conocimiento? ¿Qué es el conocimiento? Si no sabemos lo que es el conocimiento no podemos contestar a la pregunta de si hay conocimiento. No se puede plantear racionalmente la cuestión de si hay conocimiento si no se da de antemano por supuesto que lo hay, que puede haberlo. Kant cree en el hecho del conocimiento, es una ingenuidad lo que él pretende: ¡el conocimiento del conocimiento!» (*NF*, 7 (4), VIII-1, p. 272).

30. *NA*, p. 769.

nico. Real es lo que da su ser a las cosas. Pero es la voluntad, que motiva el conocimiento, la que crea el tipo de valor de esa realidad que, para nosotros, debe tener el mundo. Contra el trascendentalismo de Kant, Nietzsche opone así la voluntad de poder como condición de posibilidad del mundo fenoménico, ese mundo ordenado y selectivamente conocido por nosotros según valores; en el caso del conocimiento científico, según el valor de la utilidad para la vida. Con ello, el lugar de las kantianas categorías a priori y de su unificación por la apercepción trascendental de la autoconciencia, ³¹ lo toma la lucha de las voluntades de poder entre sí: cada centro de fuerza adopta una perspectiva propia sobre todo lo demás, que viene determinada por su voluntad activa o reactiva. A la presión de los otros respondemos entonces con nuestra «verdad», con la que presionamos, por nuestra parte, sobre ellos a la vez que nos defendemos. El conflicto de las interpretaciones equivale al conjunto de las acciones y reacciones que se producen desde la pluralidad de los centros de voluntad de poder, unificado por el afecto o impulso hacia el poder. «Voluntad de poder» o «mundo» serían palabras para designar el juego de esta actividad en su conjunto. No hay más realidad que esta acción y esta reacción plural de los individuos entre sí y respecto del conjunto. O sea, no hay ningún mundo verdadero sin acción y sin reacción. Ni siquiera en la forma de un sistema universal de las categorías. Tampoco se puede hacer, por tanto, de esta lucha un devenir lógico, determinado a acabar siempre en una síntesis con la absorción del adversario; un devenir presidido por una teleología que se desarrolla de acuerdo con los pasos de la dialéctica, a la manera de Hegel. ³²

31. Kant, I., *o. cit.*, p. 155.

32. *NA*, pp. 895-896. «El sentido de la verdad, cuando la moralidad del deber de no mentir es rechazada, debe legitimarse ante otro foro: como medio de conservación del hombre, como voluntad de poder. Igualmente nuestro amor a lo bello es también voluntad de crear formas. Ambos sentidos guardan una relación entre sí: el sentido de lo real es el medio de configurar las cosas a nuestro gusto» (*NA*, p. 425).

No, pues, «conocer», sino esquematizar, imponer al caos una regularidad y humanizar el mundo de tal modo que sirva a nuestros fines prácticos. Todo el mecanismo del conocimiento científico es «un aparato de abstracción y simplificación no encaminado al conocer, sino a adquirir poder sobre las cosas». ³³ «Hay en nosotros un poder [*Macht*] ordenador, simplificador que falsea y separa artificialmente. Verdad es la voluntad de apoderarse de la multiplicidad de las sensaciones: organizar los fenómenos con determinadas categorías». ³⁴ Mas si el conocimiento científico está determinado por esta voluntad de utilidad y dominio práctico del mundo, es, no obstante, a través de él como la voluntad de poder se supe- ra hacia niveles cada vez más elevados de poder. Estos niveles se expresan en el pensamiento dionisiaco, del cual, en la creación artística, Nietzsche ve su imagen más próxima. El nivel más alto de este pensamiento sería aquel en el que la ficción no pretende ya valer como verdad, el pensamiento que acepta el devenir y comprende lo transitorio como goce de la fuerza creadora y destructora, o sea, como recreación constante. ³⁵ De modo que los momentos de innovación crítica o de transformación reconstructiva, que impulsan el movimiento ascendente de la voluntad de poder en el proceso del conocimiento, pueden ser identificados, por Nietzsche, como momentos de pensamiento dionisiaco comparables, en cierta medida, a acciones de libre creación artística. Pues son los momentos de creación de nuevas categorías para la organización de la experiencia, y de nuevos lenguajes que amplían el dominio y el poder sobre el mundo, momentos que resultan de una confrontación intelectual en la que se expresa una situación de elevación de la voluntad de poder. Por eso Nietzsche hace alusión a ellos identificando su condición con la de arte: «Son los poderosos quienes han impuesto los nombres a

33. NA, p. 442.

34. NA, p. 542.

35. NA, p. 497.

las cosas, y, entre los poderosos, los más grandes artistas de la abstracción son quienes han creado las categorías». ³⁶ A partir de estas acciones de innovación y de transformación, Nietzsche comprende el funcionamiento propio de la actividad cognoscitiva como proceso de retraducción continua de unos lenguajes a otros, la cual, cuando se ejerce por parte de una voluntad debilitada —es decir, por una voluntad no artística como voluntad de simulación y de juego—, se desarrolla inmersa en la creencia en la verdad de los conceptos que utiliza: «En última instancia —dice Nietzsche—, el hombre no encuentra en las cosas sino lo que él mismo ha puesto en ellas. Este volver a encontrar se llama ciencia; introducir se llama arte». ³⁷

Kant tiene razón, en definitiva, cuando afirma que no hay leyes lógicas que no estén en nosotros; que estén en las cosas. Las síntesis cognoscitivas son construcciones subjetivas en las que intervienen nuestros sentidos y nuestro intelecto. Así es como, en un mundo en el que el ser no se nos da, organizamos los fenómenos para desarrollarnos en él, construimos un mundo simplificado, habitable, instrumentalizable. Pero, para Nietzsche, no es más que este valor pragmático el que decide acerca de su realidad para nosotros. Ese mundo es, para nosotros, un mundo verdadero en cuanto que nos permite vivir. Y esa es la prueba última de su verdad para nosotros. Como tal, pues, el mundo que hemos acomodado logificándolo y humanizándolo con proyecciones antropomórficas, en cuanto simple conjunto de relaciones creadas por nosotros, no posee ningún carácter de necesidad lógico-metafísica. Puede cambiar si se cambian las perspectivas que se adoptan sobre él, perspectivas que, en su pluralidad y diversidad, resultan inconmensurables e irreductibles entre sí. De modo que si el mundo fenoménico, construido por la actividad de nuestros sentidos y nuestro intelecto, tiene, para nosotros, esa

36. NA, p. 914.

37. NA, p. 482.

fuerza de realidad, no es porque sea el efecto de un algo en sí no perceptible —ya se considere ese algo en sí como el mundo inteligible de Platón, o como la absurdamente incognoscible cosa en sí kantiana—, ni por la universalidad a priori de las categorías con las que se organiza. La razón de este efecto —que hace posible la comunicación como mutua referencia a «lo mismo»— tiene su raíz ya en el proceso mismo de formación de los conceptos, pero, sobre todo, en la acción prolongada de la reiteración y la costumbre.

Así que si se preguntase aún —reformulando, en función de lo dicho, la cuestión kantiana— por las condiciones de posibilidad del conocimiento, y específicamente del conocimiento científico, habría que distinguir, por una parte, la voluntad de hacer cognoscible el mundo, en este caso para que el devenir origine la impresión del ser; y, por otra, la creencia del intelecto en la realidad y en la verdad de lo que imagina, consolidada por este tipo de voluntad a la manera como los sentidos se convencen de la realidad de lo que perciben. Empecemos —para clarificar este nuevo planteamiento acerca de las condiciones de posibilidad de la ciencia— por analizar el proceso de conocimiento preguntando: ¿qué es, ante todo, un concepto para Nietzsche y cómo se forma? Un concepto —nos dice ya en el temprano escrito *Sobre la verdad*— es una elaboración mental de impresiones que sirve para designar una multitud de cosas más o menos semejantes, o sea, en rigor no iguales, sino diferentes, pero equiparadas. Su función como concepto está, pues, ligada al olvido de las diferencias individuales. De modo que si la voluntad de uso de este instrumento es muy intensa —lo que refleja su propia debilidad y decadencia— el olvido llega hasta el punto de afirmar la existencia en sí del concepto como Idea a modo de «original» en sí del que las cosas empíricas son tan sólo apariencias torpes e imperfectas que lo imitan. Es lo que sucede en el platonismo como efecto de la ideologización socrática de la decadencia. En realidad, el concepto lo formamos nosotros abstrayendo un

esquema que no existe, como tal, en la naturaleza. Pero luego olvidamos este origen y nos acostumbramos a considerarlo como realidad. La palabra es la trasposición en sonidos del concepto elaborado con las impresiones sensibles. La palabra no es, pues, algo que se añade al concepto, sino el mismo concepto en cuanto esquema ya no intuitivo sino sonoro.³⁸ Por tanto, el lenguaje funciona sobre la base del mismo olvido que afecta al ejercicio del concepto. De ahí su acción fetichizadora, o sea, su efecto seductor en favor de la metafísica sobre el que Nietzsche llama la atención. Nietzsche habla entonces de «imágenes lingüísticas», intentando resaltar que se trata sólo de la apariencia sonora de las imágenes elaboradas por el entendimiento con las impresiones sensibles, sin que se pueda inferir una realidad causal externa a ellas.³⁹

He aquí nuestro modo de logificar: simplificando, disponiendo, ordenando el caos de las impresiones y produciendo la «realidad» para nosotros. Para que la relación intersubjetiva y la comunicación sean posibles, es preciso fijar y simplificar las cosas. El material de los sentidos es entonces dispuesto por el entendimiento, reducido a esquemas generales, con lo que la multiplicidad y el caos se humanizan.⁴⁰ No habría nada que se pudiera llamar conocimiento si antes el entendimiento no hubiera hecho del mundo una organización de objetos y casos idénticos a ellos mismos. Sólo en virtud de esta operación hay verdad y falsedad.⁴¹ Lo cual muestra suficientemente la voluntad que motiva el conocimiento lógico: voluntad de asimilación y de dominio mediante la reducción de diferencias y la generalización. La vida disuade de cualquier otra especie de razón más

38. NA, pp. 431-432.

39. WL, p. 331.

40. NA, pp. 534-535.

41. NA, p. 909. «¿Qué es la verdad? *Inertia*: la hipótesis que nos produce mayor satisfacción, menos gasto de fuerza espiritual. La doctrina del ser, de las unidades fijas y puras es mucho más fácil que la doctrina del devenir, de la evolución [...] La lógica fue pensada como facilitación, como medio de expresión, no como verdad» (NA, p. 494).

respetuosa, que tuviera que esforzarse más por discernir más. Pues, en este caso, el mundo se haría demasiado complicado y poco operativo. Lo que Nietzsche destaca entonces es que esta voluntad que motiva el conocimiento se supera a medida que deviene capaz de admitir, como tal, el olvido requerido por la formación de los conceptos, solidificado luego por el poderoso efecto de la reiteración y la costumbre. Para Nietzsche, la acción de innumerables repeticiones que, a lo largo de generaciones, evocan una misma conexión entre un concepto-palabra y determinadas impresiones sensibles, es la causa de la fe en la realidad de nuestro conocimiento, del mismo modo que un determinado género de vida ético, proclamado y experimentado durante mucho tiempo como normativo, acaba por imponerse a la conciencia a modo de ley, haciéndose venerable, intocable, sagrado, verdadero. Es el mismo proceso de olvido —y no cualquier otra cosa— que ha terminado haciendo de las categorías kantianas esquemas universales a priori: «Después de muchos ensayos —dice Nietzsche— y tanteos, en los que se puso a prueba su utilidad, llegó un momento en que se las pudo sintetizar y hacerlas valer a la conciencia en su conjunto como normativas. Desde entonces pasaron por ser a priori, por estar más allá de la experiencia, por ser indemostrables. Sin embargo, su verdad no consiste, de hecho, más que en su utilidad».⁴²

Ahora esto debe ser reconocido como tal. Y haciéndolo, la voluntad de poder no expresaría inmediatamente un impulso de autoconservación, sino el gozo mismo del poder, la exuberancia de la fuerza en la victoria so-

bre un mundo menos cómodo y seguro, menos lógico e instrumentalizable, más plural y cambiante, pero más estimulante y enriquecedor. Ya en el escrito de 1873 *Sobre la verdad*, cuando todavía Nietzsche no había elaborado su pensamiento sobre la voluntad de poder, avanza ya, sin embargo, una comparación que arroja luz sobre esta elevación que, sobre el conocimiento científico actual, representa el pensamiento dionisiaco, un pensamiento que resulta capaz de abrirse a lo fantástico, a lo mítico, a lo incierto, a lo imaginativo. No son dos formas distintas de conocer, sino una misma forma determinada, en cada caso, por un tipo de voluntad diferente: «Nunca se muestra el intelecto, ese maestro de la interpretación, más libre, exuberante, orgulloso, hábil y audaz que cuando se siente relevado de su función de esclavo y puede engañar sin perjudicar. Entonces celebra sus saturnales [...] Entonces cambia las metáforas como un verdadero artista traspasando los límites de las abstracciones [...] Entonces arroja lejos de sí la marca del esclavo. Antes se esforzaba por proporcionar al pobre individuo, por una oscura actividad, los medios y el camino para conservar la vida. Ahora es señor y destierra de su semblante la expresión de la indigencia. Todo lo que ahora hace lleva, en comparación con lo que antes hacía, el sello de la simulación, como antes el de la caricatura. Copia la vida humana, la considera como una cosa buena, y parece estar bien avenido con ella. Toda la gran estructura de conceptos, en la que buscaba refugio de la vida el hombre indigente, es ahora un escenario en el que representa sus obras de arte el intelecto emancipado. Y si ahora lo destroza, lo confunde y lo vuelve a componer irónicamente, uniendo los elementos más extraños y separando los más afines, da a entender de este modo que ya no necesita las muletas de antaño, y que ahora ya no se gobierna por conceptos, sino por intuiciones, que no conducen al reino esquemático de la abstracción. Para ellas no está hecha la palabra. El hombre enmudece cuando las ve, o habla en metáforas prohibidas o inusitadas para, de este modo,

42. *NA*, p. 762. Ya en 1873, Nietzsche daba esta definición de la verdad: «Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos. Un conjunto de relaciones humanas que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética, a consecuencia de un largo uso fijado por el pueblo, nos parecen canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que lo son; metáforas que paulatinamente pierden su utilidad y su fuerza; monedas que pierden su efigie y no pueden ser consideradas más que como metal, no como tales monedas» (*WL*, p. 314).

destruyendo las barreras y límites conceptuales, dar la impresión de una libertad creadora».⁴³

Es así, desde la perspectiva de lo que, sobre el pensamiento dionisiaco, proyecta la óptica del arte —un pensamiento que no se resiste ya al devenir en la pluralidad de sus diferencias, sino que se entrega a él, se identifica con él motivado por una sobreabundancia de fuerza—, desde la que Nietzsche puede referirse al conocimiento científico como mecanismo de falsificación, entendiendo por tal la simplificación reductora y la formalización violenta a la que queda sometido en él el devenir del mundo. Para el conocimiento científico, «el carácter del mundo, que está en su devenir, no es formulable, es falso, se contradice».⁴⁴ Conocimiento y devenir se excluyen. Mas el criterio para hablar aquí de falsificación no está dado por ningún otro conocimiento distinto del devenir como comprensión verdadera de su ser móvil e infinitamente complejo. El pensamiento dionisiaco nada tiene que ver con un tipo de conocimiento como adecuación o desvelamiento del ser: «El conocimiento tendrá —dice Nietzsche—, en una especie de hombre más alta, nuevas formas que ahora no son todavía necesarias».⁴⁵ Es decir, para el superhombre el conocimiento significa otra cosa de lo que significa para el hombre del nihilismo. Si Nietzsche habla de falsificación, lo hace sin abandonar la perspectiva de la voluntad de poder

43. *WL*, pp. 320-321.

44. *NA*, p. 442. Es decir, los objetos de la percepción sensible no permanecen idénticos a sí mismos en el tiempo. Sufren cambios incesantes, se deshacen y se rehacen sin cesar. Esta diversidad sucesiva de los fenómenos no puede proporcionar al conocimiento objetos estables más que si su variedad es reconducida a relaciones constantes, universales y necesarias sobre las que reposa la objetividad de la representación científica. Por tanto, el devenir del mundo hace imposible una estable contraposición entre sujeto y objeto, pues para establecer esta contraposición se necesita fijar, al menos, unos confines estables entre dos mundos o aspectos del ser y estos confines se encuentran siempre envueltos, también ellos, en el devenir general de las cosas. De modo que el carácter evolutivo del mundo resulta in formulable, pues tal formulabilidad significaría, si intentase realizarse, un modo de interpretación necesariamente estable y rígida. La lógica no maneja sino fórmulas que corresponden a cosas estables.

45. *NA*, p. 439.

que motiva el conocimiento científico, así como, dentro de él, del movimiento de superación que la anima hacia niveles cada vez más elevados de poder.

La condición de posibilidad del conocimiento científico es, en suma, una voluntad de hacer cognoscible el mundo de modo que el devenir produzca la ilusión del ser, o sea, de un orden de leyes y verdades estables. Sólo que, de hecho, en el desarrollo histórico del proceso de conocimiento, la voluntad de ilusión se ha ejercido de tal modo que ha necesitado tomar por realidad el mundo de apariencias y ficciones que ella misma había construido. A la lógica le ha sido necesaria la creencia en la realidad de que existen casos idénticos. La voluntad de verdad lógica no ha podido realizarse sin el autoconvencimiento de la verdad incuestionable de esa falsificación elemental a la que se somete el devenir.⁴⁶ Como tal, la elaboración a la que el entendimiento somete el material bruto de los sentidos, o la información que le aportan otras interpretaciones con las que se encuentra, no está regida por ninguna intención de verdad, sino por una voluntad de asimilación. Nuestras funciones —dice Nietzsche— se ejercen sin escrúpulos morales de ningún tipo. El mandar y el obedecer tienen lugar aquí en su grado más extremo. Es, pues, la voluntad de verdad lógica la que genera ese tipo de pensamiento que gira en torno a oposiciones excluyentes sí-no, verdadero-falso, bueno-malo, y que, para poder razonar y juzgar, necesita la fe incuestionable en el valor incondicionado de lo que ha creado. Dar algo por falso o por verdadero, por bueno o por malo, es una operación vinculada a la creencia en valores absolutos, a la creencia en que el conocimiento existe como conocimiento, y que la razón permite alcanzar la realidad en sí. Y, sin embargo, la lógica no es más que el mecanismo de comprensión del mundo bajo un esquema del ser fijado por nosotros.⁴⁷ La confianza en la razón y en sus categorías, la fe en la

46. *NA*, p. 476.

47. *NA*, p. 537.

dialéctica, la valoración de la lógica, sólo demuestran el tipo de voluntad que las inspira, así como su utilidad para lograr lo que pretende: «Los supuestos cardinales del ser vivo y de su vida: cierto número de creencias, la posibilidad de juzgar, la ausencia de dudas sobre valores esenciales. Por tanto, lo necesario es que algo deba ser tenido por verdadero, no que algo sea verdadero».⁴⁸

Y es que es la lucha misma la que se encuentra en el origen de las funciones lógicas y la que preside su evolución. El tipo de hombre que ha encontrado los procedimientos más eficaces para imponerse es el que ha prevalecido. Las funciones que se han mostrado eficaces para conservar a una determinada especie de vivientes son las que se consolidan y se propagan, refinándose cada vez más. Esto es lo que sucede también en la evolución del «espíritu»: entre los innumerables tipos de juicios y razonamientos que se producen, los más útiles para conservar y hacer triunfar a un determinado tipo humano —es decir, los que ofrecen a los individuos que los practican las posibilidades más favorables en su confrontación con los demás— son los que prevalecen, sin que esto diga nada en favor o en contra de su verdad en sí.

No es posible concluir de otra manera sobre el carácter y el valor del conocimiento si se adopta el cuerpo como hilo conductor para la interpretación en general. El conocimiento es asimilación de lo heterogéneo y extraño y transformación en lo igual como forma de crecer y aumentar el poder. La vida se despliega mediante esta operación de configuración en la que interviene una especie de facultad digestiva. Nuestro gusto por la simplicidad, la claridad, la regularidad, procede de una fuerza poderosa que rige nuestras actividades sensibles, reduciendo, regulando y organizando el caos de nuestras percepciones. Este ejercicio artístico —este imprimir nuestra propia alma en lo que es extraño a nosotros—, constituye nuestra actividad permanente.⁴⁹

48. NA, p. 556.

49. NA, p. 867.

en la cual, la lógica de nuestra interpretación consciente no constituye sino la forma más superficial y grosera del pensamiento que nuestro organismo produce, del pensamiento del que nosotros no tenemos idea. Cuando la incorporación ha saturado ya la capacidad organizadora del centro de voluntad de poder que la ejecuta, de tal modo que éste no es capaz ya de continuar creciendo a partir de lo acumulado, es cuando un nuevo elemento de organización aparece, después de una lucha con el punto de vista originario. Así, la elevación de la vida tiene lugar también a través de la superación de interpretaciones, que se han hecho cada vez más restrictivas, por otras capaces de incorporar nuevas perspectivas y que permiten vislumbrar nuevos horizontes.⁵⁰

Puesto que no hay hechos, la interpretación no es nunca explicación, sino «posición de un significado». Puesto que el mundo no tiene ningún sentido en sí, interpretar es darle uno. Esto es lo que sucede también en relación al «destino de los pueblos», susceptible de distintas interpretaciones y orientaciones. Es la voluntad de poder la que «asigna el fin para forjar, sobre él, la realidad efectiva».⁵¹ Pero esto no significa que se trate aquí de un proceso arbitrario. La donación de sentido no es una creación ex nihilo, ni el proceso de transformación histórica del conocimiento es un proceso modificable según el capricho. En general, toda interpretación nueva supone la reelaboración de interpretaciones antiguas que han terminado volviéndose incomprendibles, y que ahora ya no son, para el intérprete, más que signos (*Zeichen*). Es un proceso de escisión de una nueva forma, respecto de lo anterior, mediante un proceso de lucha. Las interpretaciones son evaluaciones perspectivas en virtud de las cuales cierto tipo de hom-

50. NA, p. 497. Incluso la fascinación de Sócrates entre los atenienses se debió a su descubrimiento de una especie de agón: «En esto fue el primer maestro de esgrima para los círculos aristocráticos de Atenas. Fascinaba en la medida en que removía el instinto agonal de los helenos. Introdujo una variante en la lucha pugilista entre los jóvenes y adolescentes» (CI, p. 41; cfr. NA, p. 879).

51. NA, p. 552.

bre se conserva y crece en su poder. Una concepción del mundo representa una forma de vida, plasmada en un lenguaje, en el que se cristalizan juicios de valor que median el despliegue de la voluntad de poder. De ahí que «resulte imposible evitar [...], en virtud del dominio y la dirección inconsciente ejercidas por funciones gramaticales idénticas, que todo se halle dispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos, lo mismo que para que se cierre el camino a ciertas posibilidades distintas de interpretación». ⁵² Es decir, en el sucederse de las interpretaciones, el lenguaje establece una relación de parentesco —es decir, de dependencia— de las nuevas respecto de las antiguas, que determina sus posibilidades concretas y que, en conjunto, les proporciona la apariencia de un «sistema», comparable al que «forman todos los miembros de la fauna de una parte de la tierra». ⁵³ De modo que ninguna interpretación sobre el mundo, la historia o la sociedad representa, propiamente, un descubrimiento, sino, más bien, un «recordar de nuevo» algo depositado antes allí que, al recuperarse, recobra nueva vida. Pero, a su vez, «un volver hacia atrás y un repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía global del alma, de la cual había brotado en otro tiempo aquella estructura de conceptos». ⁵⁴ Y es que en el proceso de renovación de significados, de vigencias y de importancias, es la voluntad de poder la que interviene. La interpreta-

52. *BM*, p. 42.

53. *BM*, p. 41.

54. *Ibid* «No existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también debería estar realmente conquistado, a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos totalmente separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar en los que, por necesidad, el sentido anterior y la finalidad anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados» (*GM*, pp. 87-88).

ción no es ni un desvelamiento ni un acto de posesión del ser, sino la vicisitud misma del ser, el movimiento de su llegar a ser y del acrecentamiento de su poder: «*Alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist*». ⁵⁵ La interpretación es la voluntad de poder misma en cuanto *Selbstüberwindung*, acción incesante de poner para «ir más allá de»; imposibilidad de detenerse en un sistema cerrado y concluso de conceptos y, por tanto, urgencia de abolir toda forma estable, toda posición ya lograda, toda concepción del mundo como forma de vida particular; consideración de toda consecución como transición a superar.

Vida como superación de sí misma (*Selbstüberwindung*)

La voluntad de poder, como única fuerza constitutiva y motriz de todo el universo, tanto del mundo orgánico como del inorgánico, constituye una hipótesis de explicación extensible a todos los fenómenos. Las cosas —y no se pierda de vista que «cosa» es ya una ficción nuestra— no se comportan de un modo regular, en cumplimiento de leyes que las gobiernan; ni tampoco se conducen bajo la coacción de ningún determinismo preestablecido. No hay, en todo lo que sucede, más que un devenir de acciones y resistencias de fuerzas, determinado por la voluntad insaciable de alcanzar un poder cada vez mayor: «Querer es siempre querer devenir más fuerte, querer crecer y querer también todos los medios necesarios para ello». ⁵⁶ Si resulta —dice Nietzsche— que, para nuestros cálculos, conseguimos expresar esto en fórmulas y leyes, podemos estar satisfechos. Pero ello no significa que hayamos descubierto ninguna realidad, ninguna «moralidad» en el mundo, sino que tan sólo nos lo hemos imaginado «obediente». ⁵⁷ No hay leyes. Es el

55. *FW*, af. 374, p. 250; cfr. *NA*, pp. 679-680.

56. *NA*, p. 679.

57. *NA*, p. 776.

deseo de poder el que, en cada instante, motiva todo acontecer. Y es en el hecho de que el poder encuentra generalmente un modo determinado de actuar como modo mejor para acrecentarse, en donde se basa la calculabilidad. Puesto que la fuerza no se define sino por la acción y la resistencia, la traducción de este devenir en el mundo visible sólo se comprende mediante el concepto de movimiento. Sin embargo, tampoco este concepto debe significar que se pueda sobreentender lícitamente la existencia de una cosa que pone en movimiento a otra cosa que se deja mover. No hay sujeto-objeto, agentes separados de la acción, la acción separada de aquello que la produce. El lenguaje nos seduce, como nos seducen los sentidos, por una semiótica del movimiento que no indica nada en sí.

Según Nietzsche, la ciencia ha hecho posible hasta ahora la comprensión del universo sobre la base de dos ficciones fundamentales. Por una parte, el concepto de movimiento, configurado a partir del lenguaje y su seducción; por otra, el concepto de átomo, configurado a partir de la creencia en nuestro yo. La propuesta de Nietzsche no significa, frente a esta comprensión, tanto la aportación de nuevos conceptos cuanto una reelaboración de los ya existentes que transfigura su sentido y su valor. Una reelaboración que gira, sobre todo, alrededor de su desmetafisización y desustancialización; de la denuncia de la permanente seducción que el lenguaje ejerce en el sentido de una fetichización del referente de estos conceptos. Tanto el movimiento como los átomos deben aludir, para Nietzsche, a «cantidades dinámicas en relación de tensión con otras cantidades dinámicas, cuya esencia consiste en esta relación, o sea, en su recíproca interacción. La voluntad de poder no es un ser, ni un devenir, sino un pathos [...] del que resulta precisamente un devenir».⁵⁸

Con esta caracterización, Nietzsche descarta, ante todo, la idea de la unidad de la voluntad de poder como

58. NA, p. 778.

esencia del mundo incompatible con su pluralidad y devenir, a costa de rebajar la pluralidad y el devenir al rango de mera apariencia. Para Nietzsche, el mundo fenoménico es el único mundo real, y ningún otro tras-mundo de mayor realidad lo inferioriza. De modo que la voluntad de poder no da al mundo una unidad a costa de separarse de aquello que caracteriza: «Separar la acción del agente, el acontecimiento de alguien que sea el autor del acontecimiento, el proceso de algo que no es proceso, sino cosa duradera, sustancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es la tentativa de comprender lo que sucede como una especie de desviación y de cambio de posición respecto del ser, de lo que perdura. Esta vieja mitología fijó la creencia en causas y efectos, proporcionándose una fórmula sólida en las funciones lingüístico-gramaticales».⁵⁹ Como voluntad de poder siempre en busca de su posibilidad máxima, la voluntad de poder no consta, por una parte, de la fuerza activa y, por otra, del fin o la meta. No es causa eficiente ni causa final en sentido metafísico. Desde la perspectiva de Nietzsche, ninguna acción puede concebirse causada por un agente autónomo e independientemente en cuanto ser, o por un fin que la determina: «Medios y fines son sólo interpretaciones en las que ciertos aspectos de un mismo hecho se han elegido y destacado a expensas de los demás».⁶⁰ La intrínseca condición de su propia naturaleza exige la pluralidad de la voluntad de poder; es decir, exige la suposición de centros particulares de poder que interaccionan entre sí en el espacio y en el tiempo, dando lugar a un tipo de movimiento como variación constante, en cantidad e intensidad, de la energía que da vida al mundo.

Lo cual no debe implicar la recaída en un atomismo de los centros de fuerza como polos sustantivos de la voluntad de poder. No se postulan «unidades últimas inmutables, átomos, mónadas. También con ello —dice

59. NA, p. 490.

60. NA, p. 876.

Nietzsche— el ser sería introducido por nosotros». ⁶¹ La voluntad de poder no es una energía que los centros de poder puedan, si quieren, desplegar o no. La voluntad de poder no existe sin resistencias, sin la rivalidad mutua. No es concebible sin los contrastes y la confrontación entre puntos de fuerza que tratan, cada uno por su parte, de sobreponerse al otro. Por tanto, se habla aquí de centros de poder, de polos de esta lucha incesante y múltiple, únicamente por una servidumbre del lenguaje: «Tenemos necesidad de unidades para poder contar. Pero esto no quiere decir que tales unidades existan». ⁶² De ahí que Nietzsche insista, una y otra vez, en afirmar que la voluntad de poder no es, en último término, sino pathos, esfuerzo (*Streben*) hacia un máximum de poder. Tal es la naturaleza de los centros de fuerza constitutivos del universo, «puntos de voluntad que constantemente aumentan o pierden su poder». ⁶³ Y nada más. Por lo demás, estos centros de voluntad de poder constitutivos del mundo son, a todos los efectos, centros de eficiencia y acción no dualizados en materia y energía, que adoptan, al interactuar, una posición activa o reactiva. La posición activa es la característica de toda voluntad de poder no afectada de agotamiento, es decir, espontáneamente emprendedora, que toma la iniciativa para el combate y la conquista. La posición reactiva, en cambio, es la de toda voluntad de poder que actúa en virtud de la provocación de excitaciones externas; su fuerza no es sino derivada, al depender, para ejercerse, de otra fuerza desencadenante.

Así que tampoco la voluntad de poder, como esfuerzo permanente por ser más, permite concebir el movimiento por el que la vida se supera a sí misma, en la perspectiva de Nietzsche, como un nuevo intento por descubrir, en el devenir del mundo, otra finalidad, otra teleología: «Me rebelo —dice Nietzsche— contra la idea

61. NA, p. 685.

62. NA, pp. 777-778.

63. NA, p. 685; cfr. también pp. 775-776.

de dar a la realidad una fórmula moral; abomino del cristianismo porque creó las palabras y los gestos sublimes para dar a una realidad terrible la apariencia de la legalidad, de la virtud, de la divinidad». ⁶⁴ De hecho, Nietzsche contrapone su concepción del mundo como voluntad de poder, tanto a la comprensión cristiano-hegeliana del devenir —entendido en ella como despliegue de una voluntad absoluta que se propone la autosuperación de sí misma—, cuanto a los distintos determinismos que postulan una explicación del proceso de la vida constreñido por motivos externos: la perfección, el entorno, etc. Contra toda pretensión de encontrar un sentido en sí al devenir del mundo, Nietzsche argumentará que no existe la voluntad como sustancia; que ésta es tan sólo una ficción simplificadora del intelecto, un efecto del lenguaje que ha olvidado lo que es. La «necesidad», por ejemplo, como ley inexorable que rige los acontecimientos, no es más que un instrumento creado por nosotros para explicarnos lo que sucede: «Del hecho de que yo ejercite una acción no se debe concluir que la ejercite obligado. La coacción no es demostrable en las cosas: la regla demuestra tan sólo que una cosa que sucede no es, al mismo tiempo, otra cosa». ⁶⁵ El hecho de haber introducido «agentes» como responsables independientes de los acontecimientos es la causa de este espejismo de una necesidad. Si admitimos, en cambio, que la voluntad, el sujeto, no es algo que actúa por sí, sino tan sólo una ficción para designar una relación, se sigue de ello, ante todo, la caída de toda causalidad de tipo metafísico: «Si no creemos ya en el sujeto que obra, la creencia en los objetos que obran, en la acción de causa y efecto [...], se desvanece». ⁶⁶ Es decir, se desvanece el mundo de los átomos agentes, y de toda cosa en sí —sustancia, materia, espíritu y otros seres hipotéticos fetichizados—, derivados de la creencia en un sujeto en

64. NA, p. 748.

65. NA, p. 540.

66. *Ibid.*

sí. Nos desembarazamos —dice Nietzsche— de la materialidad. Y abandonando el sujeto que actúa, se disuelve también el objeto sobre el que actúa. La estabilidad, la identidad consigo mismo, el ser, no son algo inherente, ni a lo que se llama sujeto ni a lo que se llama objeto. Son complejidades de lo que sucede, en relación con otras complejidades, también en apariencia duraderas y diferentes entre sí.

No hay, en suma, un telos que dirija el devenir y haga de él una «historia universal». Lo que toda teleología revela es una voluntad de verdad como estabilización de la acción; el propósito de hacer del devenir un ser. Pues no hay una verdad que esté en el mundo y que se pudiera encontrar y descubrir. Sólo hay un crear, una fuerza que interpreta para lograr la victoria, y que en sí misma carece de finalidad; «Introducir la verdad es un proceso al infinito, una determinación activa, y no el acceso a la conciencia de algo fijo y determinado».⁶⁷ La vida exige la creencia en procesos estables, en regularidades que se repiten, como condición necesaria para el aumento del dominio sobre el mundo. Se trata, pues, tan sólo de proyecciones fuera de sí mismo, hechas por el hombre, de su voluntad de verdad, de «su» finalidad, para hacer del mundo el mundo del ser existente por sí. El impulso creador del hombre inventa así el mundo en el que puede desarrollarse, lo anticipa, y esa antici-

67. *NA*, p. 541. «Todas las finalidades, todas las utilidades son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en él, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una cosa, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se revelan de un modo meramente casual. El desarrollo de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevisimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y costes, sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción así como los resultados de contraacciones afortunadas» (*GM*, p. 88).

pación es su sostén. Pero haciendo esto olvida que, de hecho, toda acción se produce inmersa en una preparación «mecánica» antes de ser querida; olvida que «el fin surge, en realidad, en el cerebro cuando todo está dispuesto ya para realizarlo».⁶⁸

El desarrollo de todo ser vivo no tiene lugar en el escenario de un cosmos, sino a partir de un caos en el que no hay más orden ni más armonía que la que él mismo se crea. No hay historia universal como proceso de la humanidad hacia una meta unitaria, sino luchas múltiples entre centros desiguales de poder. Los reproches de Nietzsche a toda explicación finalista o determinista se centran, desde su perspectiva, en la tendencia que muestran a olvidar la actividad propia de los individuos en favor de una variedad de causas ajenas imaginarias. Nietzsche las acusa de confiscar el concepto mismo de actividad a los individuos en favor de construcciones como la «adaptación», «una actividad de segundo rango, una mera reactividad. Con ello —dice— se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la adaptación».⁶⁹ Se trata del olvido que lleva a buscar causas externas para el devenir, enajenando en conceptos fetichizados la fuerza primaria desencadenante, con lo que se hace reactivos a los individuos. La propuesta nietzscheana, contra esta manera de proceder, quiere que se reconozca la voluntad de poder de los seres vivos como actividad antes que como reactividad. Desde el momento en que nos imaginamos a alguien o a algo como responsable de nuestro ser y de nuestro actuar, atribuyéndole nuestra conservación, nuestra felicidad o nuestra perfección como si todo esto fueran intenciones suyas, estropeamos la inocencia del devenir; pues es otro quien

68. *NA*, p. 913.

69. *GM*, p. 90.

quiere alcanzar algo por nosotros y para nosotros. Hay que devolver la eficiencia creadora a lo que, bajo el efecto de dualismos religiosos y metafísicos, ha sido considerado como simple materialidad o reactividad, y comprender la transformación del mundo como resultado de esa eficiencia.

Todo ser vivo es activo ante todo. No necesita siempre un estímulo extraño para actuar. Sus cambios evolutivos deben entenderse como voluntad de poder, es decir, como actividad propia del dominio sobre el medio para orientar en su provecho las posibilidades que le ofrece. Con ello se transforma también a sí mismo dentro de ciertos límites. Pues siempre que actúa el ser vivo —incluso cuando lo hace bajo la presión de otras fuerzas sobre él— lo hace en su propio beneficio, a favor de su propia expansión. En este proceso, la interpretación, hecha en función de los cambios de vitalidad, constituye la mediación esencial. No existe obediencia a leyes generales que regulan uniformemente las relaciones entre los seres vivos y su medio, determinando cada variación subsiguiente. No hay comportamientos previsibles sobre la base del funcionamiento de estas leyes. El mundo no es más que un sucederse de interpretaciones diferentes proyectadas por los centros de poder que lo constituyen. Por tanto, la historia o la evolución del mundo no están orientadas a metas universales, determinantes de los comportamientos de los individuos. Toda meta es el resultado provisional de interpretaciones que se producen en el enfrentamiento entre voluntades de poder, las cuales no buscan más que su posibilidad máxima.

Establecidas estas posiciones de base, Nietzsche discute en detalle algunas de las formas en que se ha atribuido un sentido a la vida por parte de la filosofía y de la ciencia. Ante todo, discute la idea de Schopenhauer según la cual el sentido de la vida reside en el «querer vivir», en la voluntad de autoconservación. En clara alusión a su maestro de otros tiempos, Nietzsche dice: «No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien dis-

paró hacia ella la frase de la voluntad de existir. ¡Esa voluntad no existe! Pues lo que no es no puede querer. Y lo que está en la existencia, ¿cómo podría seguir queriendo la existencia? Sólo donde hay vida hay también voluntad. Pero no voluntad de vida, sino voluntad de poder. Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma. Pero en el aprecio mismo habla la voluntad de poder».⁷⁰ El autodesarrollo como aumento del poder es el objetivo esencial del viviente; no un esfuerzo continuo por permanecer en lo que ya es. Nietzsche ejemplifica esta idea aludiendo a la más primitiva acción del protoplasma, imposible de derivar —en su opinión—, de un instinto de autoconservación. El protoplasma —dice— absorbe insensatamente mucho más de lo que puede necesitar para su conservación, además de que, por otra parte, haciendo esto no se conserva en su ser, sino que se disgrega. De modo que la voluntad con la que se trate de explicar esta actividad debe ser capaz de explicar este instinto de no conservación. Hablar de «hambre» es sólo una interpretación unilateral, si no se la comprende como forma ya especializada y más tardía de aquel otro instinto primitivo. El hambre es ya resultado de una «división del trabajo» hecha en favor de un instinto más elevado que la comprende.⁷¹ En contra, pues, también de cierta fisiología, no se puede admitir el hambre como motivación básica. Ni, en consecuencia, la autoconservación. Porque el hambre no significa, en última instancia, la simple reparación de una pérdida energética, sino una de las funciones por las que la voluntad de poder tiende a su satisfacción.⁷² En conclusión, «los fisiólogos deberían dudar en poner el instinto de conservación como instinto fundamental del ser vivo. Pues lo que vive quiere desplegar su fuerza. La conservación es sólo una de las consecuencias de esto. Hay que precaverse contra los prejuicios teleológicos superfluos,

70. Z, p. 172.

71. NA, pp. 672-673.

72. NA, p. 713.

a los que pertenece el concepto de instinto de conservación». ⁷³

Otro de los intentos de fijar un sentido a la vida, criticado también por Nietzsche, es el que representan las explicaciones eudemonistas y hedonistas, para las cuales el sentido de la acción es la búsqueda de la felicidad o del placer. Para Nietzsche, en primer lugar, habría que recordar a estos moralistas que «para comprender lo que es vivir, qué especie de esfuerzo y tensión es la vida, la fórmula debe valer tanto para los árboles y las hierbas como para los hombres. ¿Hacia qué tiende la planta? [...] ¿Por qué combaten entre sí los árboles de una selva? ¿Por la felicidad? ¡No, por el poder! El hombre que se ha adueñado de las fuerzas naturales, que se ha hecho dueño de su propio salvajismo [...], el hombre por referencia a un homínido representa una enorme cantidad de poder, no un aumento de felicidad. ¿Cómo se puede pretender que haya aspirado a la felicidad?». ⁷⁴ En realidad —dice Nietzsche—, el hombre no busca el placer ni evita el dolor. Placer y dolor no son fines, sino consecuencias, fenómenos concomitantes. Lo que todo ser vivo quiere es el aumento del poder; el placer y el dolor se siguen del esfuerzo por lograrlo. El dolor lo produce la resistencia necesaria para el ejercicio de la voluntad de poder. Es, por tanto, un elemento normal, inevitable en todo acontecer orgánico. Constantemente hay necesidad de él, pues toda victoria, todo placer, supone una resistencia vencida. Nietzsche recurre, una vez más, al ejemplo del protoplasma: «El protoplasma extiende sus falsos pedúnculos para buscar algo que se le resista. No por hambre, sino por voluntad de poder. Luego hace la tentativa de vencer dicha resistencia, de apropiársela, de incorporársela». ⁷⁵

Así que ese primer artículo de fe de ciertos moralistas y psicólogos, para quienes el hombre tiende siem-

pre a la felicidad, no es más que una deformación, «acuñación de moneda falsa». Ni la felicidad, ni el placer, son el soberano bien, el fin, el telos del ser vivo. La vida es un esfuerzo de cada centro de fuerza hacia más fuerza que la otra. Todo expandirse requiere vencer resistencias y, por tanto, situaciones que suponen estados de displacer. Con esta manera de entender el sentido de la vida, quienes lo hacen proponen como fin el placer de los agotados. Es decir, ni siquiera el placer inherente a la lucha: «Los agotados quieren reposo, bostezos, paz, silencio; esa es la felicidad de las religiones y de las filosofías nihilistas. Los ricos y los vivos quieren la victoria, quieren adversarios vencidos, quieren extender su poder sobre territorios más extensos que los que ocupan en la actualidad. Todas las funciones sanas del organismo tienen esta necesidad, y todo el organismo es un complejo de sistemas que luchan por el aumento de los sentimientos de poder». ⁷⁶

Por último, Nietzsche discute la idea de Darwin de una evolución de las especies, guiada por el mecanismo de la selección natural, a modo de progreso unilineal irreversible hacia formas superiores más perfectas de vida. Tal vez en ninguna otra discusión como en esta sea visible, por lo demás, la delimitación exacta que Nietzsche hace de su propia posición acerca de la vida como movimiento de autosuperación y de progreso. Ante todo, Nietzsche discute la idea de un perfeccionamiento creciente como sentido determinado y necesario de la evolución: «Se cuenta con la lucha por la supervivencia, con la muerte de los más débiles y la permanencia de los más fuertes y mejor dotados. Y así se imagina un progreso constante de perfección en las criaturas». ⁷⁷ Para él no hay más que el azar, el sinsentido, la sinrazón; ninguna guía causante de un perfeccionamiento unilineal. Pues el azar sirve tanto a los fuertes como a los débiles, la fuerza puede ser sustituida por la astucia, y la

73. *NA*, p. 504.

74. *NA*, p. 675.

75. *BM*, p. 34; cfr. *NA*, p. 712.

76. *NA*, p. 713.

77. *NA*, p. 740.

herencia es una cosa caprichosa. En realidad, el hombre como especie no ha progresado. Su «domesticación» no alcanza una gran profundidad. Y si acaso la ha alcanzado en algún caso, se ha transformado súbitamente en degeneración. Se han logrado algunos tipos superiores, pero no se conservan. Tampoco el hombre, en cuanto tal, representa un progreso frente a las demás especies. El mundo vegetal y animal no evolucionan de lo más bajo a lo más alto, según el criterio defendido por Darwin. Más bien se produce un desarrollo simultáneo de todo, de unas cosas mediante las otras, y sobre todo, como resultado de unas cosas en lucha con otras: «Que las especies representen un progreso es la más absurda afirmación del mundo. Por ahora éstas representan un nivel. Que los órganos más elevados se hayan desarrollado a partir de los más bajos, es algo que no se demuestra hasta hoy por ningún ejemplo concreto. Sin embargo, sí que es visible que los inferiores preponderan a causa de su mayor número, de su prudencia y de su astucia».⁷⁸

En efecto, para Nietzsche, contra Darwin, casi habría que hablar más bien, en el terreno de los hechos, de una contraselección. Pues la lucha por la existencia, más que hacer desaparecer a los débiles en provecho de los fuertes, da lugar a lo contrario. Las formas más ricas y complejas de vida son las que más fácilmente sucumben a causa de su fragilidad, mientras que las más simples se conservan cómodamente. Sobre todo, esto sucede entre los hombres: perecen más fácilmente los tipos superiores. Los «casos felices» de la evolución están más expuestos a toda clase de decadencia porque coordinan una suma incomparablemente mayor de elementos, por lo que el peligro de disgregación es también en ellos mucho más grande: «El genio es la máquina más sublime que existe; por eso también es la más frágil».⁷⁹ De modo que más que una selección natural de los mejor

78. *NA*, pp. 748-749.

79. *NA*, p. 741.

dotados habría que hablar, en realidad, de una «supresión natural» de los tipos superiores y mejor logrados; es decir, el continuo predominio de los mediocres, de los vulgares, a causa de su astucia y de su mayor número. Nietzsche puede ofrecer, de este hecho, una explicación a partir de su hipótesis de la vida como voluntad de poder: «Los más fuertes y los más afortunados son débiles cuando tienen contra sí los instintos del rebaño, su pusilanimidad y la prepotencia de su mayoría numérica».⁸⁰ Porque no es lícito determinar la superioridad y la inferioridad de los tipos de vida, en función de su duración o su conservación. Lo que en realidad les distingue es la intensidad de vida que representan, su salud o su enfermedad como cualidades de la voluntad de poder. Si «útil», en el sentido de la biología darwiniana, significa lo ventajoso en la lucha con otros seres, para Nietzsche el criterio de valor es el crecimiento en poder, independientemente de lo útil para la lucha.⁸¹ Es muy distinto lo que vale porque acelera el ritmo de la voluntad, de lo que vale para la mera fijación y conservación de lo que evoluciona. Es más, lo que puede ser útil para la duración del individuo, puede ser perjudicial para su fuerza y su plenitud, pues lo que conserva al individuo puede, precisamente por ello, tenerle encerrado e inmovilizado en una de sus posibilidades. Nietzsche rechaza el criterio darwiniano de valor como utilidad para la conservación. Desde su perspectiva, incluso una degeneración, un retroceso, pueden servir como estímulos de otros órganos, mientras que el proceso hacia la conservación, como condición de existencia, detiene al individuo en un nivel en el que se sostiene simplemente.⁸²

¿En qué medida, bajo fórmulas del tipo darwiniano de la «evolución», el «perfeccionamiento», la «selección natural», no subyace más que un residuo de la creencia

80. *NA*, p. 748.

81. *NA*, p. 894.

82. *NA*, pp. 899-890.

en la providencia divina —«esa creencia de otro tiempo, dice Nietzsche, que paraliza la mano y la razón»— que conecta virtud y felicidad? Para Nietzsche, la teoría de Darwin continúa inspirada en la absurda creencia en la marcha de los acontecimientos «sub specie boni», consecuencia inconsciente de una larga fe en la voluntad de Dios. ¡Como si no dependiera de nosotros que todo marchase bien! ¡Como si no tuviéramos derecho a dejar que las cosas marchen como ellas quieran!⁸³ Prueba de ello es que, si se prescindiese de esa fe, entonces la afirmación de que un órgano surge en función del fin de la conservación es una afirmación inexplicable. Pues lo lógico es deducir que, en el largo período en que una propiedad se forma, ésta no conserva al individuo, lo deja desprotegido frente a sus enemigos y su entorno. Es gratuita la suposición de una causación de las circunstancias externas como determinante de la evolución de la vida. Lo esencial en el proceso vital es la fuerza de creación de formas y la configuración que, de dentro afuera, transforma las circunstancias. Nada de esto se hace para un fin, sino como resultado pasajero de una lucha que las crea por su utilidad parcial.

Nietzsche no destruye, pues, la noción de progreso como movimiento de superación de la vida. Simplemente reformula su significado desde una perspectiva distinta a la de Darwin. Para él, todas las finalidades y utilidades no son más que expresiones de que una voluntad de poder consigue dominar a otra más débil imprimiendo en ella, a partir de sí misma, el sentido de una función: «La historia entera de una cosa, de un órgano, de un uso puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien, a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El desarrollo de una cosa, de un uso, de un órgano, es, según esto, cualquier cosa antes que un progressus hacia una meta —y

83. *NA*, p. 632.

menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes—, sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa; a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlas, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contraacciones afortunadas».⁸⁴ Es decir, en lugar de evolución unilineal necesaria y única hacia lo mejor, una cadena de interpretaciones y reajustes que resultan de procesos de sojuzgamiento, de resistencias, de acciones y reacciones; un sucederse de variaciones discontinuas, azarosas, de avances y retrocesos en los que tienen lugar adquisiciones y pérdidas, aumentos y disminuciones de poder.

A partir de esta concepción del progreso, Nietzsche puede hablar del hombre actual como «embrión del hombre del porvenir»⁸⁵ sin miedo a resultar darwiniano. Pues lo que significa esta afirmación es que los hombres del presente poseen en sí mismos todas las fuerzas creadoras necesarias para configurar el tipo superior. Con cada esfuerzo particular de interpretación y la modificación que produce en el conjunto, cambia el ámbito de las posibilidades que se abren. No hay aislamiento del individuo. Si Nietzsche dice que el yo es mucho más que una simple unidad en la cadena de los miembros de la especie, que «es la cadena misma, completamente»,⁸⁶ ello no significa una profesión de fe darwinista. Lo que fluye entre los individuos es la mutua repercusión de sus propias acciones. Por eso Nietzsche puede pedir al hombre del presente su más alto sacrificio: «La grandeza de un progreso se mide por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y más

84. *GM*, pp. 88-89.

85. *NA*, p. 759.

86. *NA*, p. 586.

fuerte especie de hombre: eso sería un progreso». ⁸⁷ El sacrificio debe ser tanto mayor cuanto más depende de él el porvenir, pues el más grande de los sufrimientos es la condición de la más alta creación. Precisamente la atrofia, la pérdida del sentido, la muerte del hombre viejo, la consumación del nihilismo, en definitiva, son, en la concepción de Nietzsche, condición del verdadero progreso, «el cual aparece en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder más grande, que se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños». ⁸⁸

El eterno retorno

Ese magno sacrificio, que consuma el nihilismo y permite la existencia del superhombre —y que Nietzsche plantea a la humanidad como «la más grave exigencia que jamás se haya hecho»—, ⁸⁹ es la aceptación del eterno retorno, pensamiento en el que se reúnen la más radical negación del mundo metafísico y de todo consuelo procedente de los trasmundos, con «la más alta afirmación a la que se puede llegar en absoluto». ⁹⁰ Sólo cuando el devenir no es rechazado en favor de ninguna gran unidad totalizadora, de ninguna finalidad oculta que se realiza a través suyo; sólo cuando se admite que toda unidad y toda finalidad proyectadas sobre el universo no son más que ilusiones construidas para responder a necesidades psicológicas, sin arraigo ninguno en una realidad en sí; sólo entonces irrumpe esa forma extrema del nihilismo que, prohibiéndose todo subterfugio a falsos ídolos, afirma el mundo como es, expresando de este modo la vitalidad más saludable. La intención última del pensamiento de Nietzsche no es otra que la

87. *GM*, p. 89.

88. *Ibid.*

89. *EH*, p. 15.

90. *EH*, p. 93.

de colaborar a hacer posible esta situación, que representa, para él, la condición de la capacidad productiva más elevada. A favorecerla está dirigido todo su esfuerzo por demostrar que no hay verdad ninguna, sino sólo interpretaciones; que no hay cualidades absolutas en las cosas, sino sólo valoraciones perspectivistas; que no existe, en definitiva, nada en sí. Con el pensamiento del eterno retorno, Nietzsche logra condensar en una fórmula todo ese esfuerzo de negación, pudiendo plantearla entonces como conjuro contra toda concepción de la existencia que intente hacer valer los principios de finalidad, de unidad o de verdad: «Pensemos —dice Nietzsche— esta idea en su forma más terrible: la existencia, tal cual es, sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin un desenlace en la nada: el eterno retorno. Esta es la forma extrema del nihilismo [*das ist die extremste Form des Nihilismus*]: la nada (el “absurdo”) eterna [*das Nichts —das “Sinnlose”— ewig*]. La energía del saber y de la fuerza obliga a semejante creencia. Es la más científica de todas las hipótesis posibles. Negamos las causas finales [...] Es la afirmación de que “todo es perfecto, divino, eterno” la que nos obliga a admitir el eterno retorno». ⁹¹

Ante todo, pues, Nietzsche debe hacer valer las razones de su negación de las causas finales y de su rechazo a toda concepción del progreso histórico como movimiento general del devenir hacia una meta universal, englobante de las finalidades particulares de los individuos. Desde su planteamiento, que concibe el universo como pluralidad de centros de fuerzas que luchan entre sí por el aumento de su propio poder, se vuelve inconcebible la idea de una orientación de todos los esfuerzos hacia una meta común. Las acciones individualizadas de cada centro de voluntad de poder no están coordinadas, de antemano, por un mismo objetivo: «Cada centro de fuerza —y no sólo cada hombre— construye todo el resto del mundo a través de sí, o sea, lo estima,

91. *NA*, p. 854.

lo palpa, lo configura según su propia fuerza». ⁹² No hay más que pluralidad de fines particulares, posiciones de valor como condiciones de conservación y aumento del poder que crece o disminuye en función de las posibilidades de asimilación que esas posiciones de valor abren. Nietzsche niega toda teleología en el acontecer del mundo, y sólo admite el sucederse de interpretaciones perspectivistas, relacionadas entre sí, a través de las cuales crece o decrece la vitalidad de una pluralidad siempre diferenciada de individuos. ⁹³

Y si no hay, en la evolución del devenir, ninguna finalidad como dirección unitaria de los esfuerzos hacia una meta, tampoco en el universo, horizontalmente considerado, existe unidad a causa de la pluralidad universal de los centros de voluntad de poder: «¿Suprimiremos —pregunta Nietzsche— la idea de la finalidad en el proceso pero seguiremos afirmando, a pesar de ello, el proceso? Esto sería lo que ocurriría si, en el transcurso de este proceso, en cada uno de sus momentos, se alcanzase algún fin que fuera siempre el mismo. Spinoza conquistó semejante posición afirmativa en el sentido de que, para él, cada momento tiene una necesidad lógica». ⁹⁴ En un mundo de voluntades de poder, que no son otra cosa que múltiple e incesante interacción y confrontación de fuerzas, no hay lugar para ninguna finalidad unificante supraindividual, ni trascendente ni inmanente. En el devenir nada se realiza. Lo que da lugar al nihilismo es este descubrimiento de la inanidad de todo pretendido fin del devenir, ya se refiera este descubrimiento a fines determinados, o se refiera a la constatación general de la insuficiencia de todas las hipótesis de monismo o teleologías ofrecidas hasta ahora. ⁹⁵

Por tanto, en el proceso del mundo y de la historia no tiene lugar el cumplimiento de ningún canon moral

92. *NA*, p. 704.

93. *NA*, p. 685.

94. *NA*, p. 853.

95. *NA*, p. 676.

superior, ni el aumento del amor y de la armonía entre los seres, ni la realización progresiva de un estado de felicidad universal, ni la formación de especies biológicas más perfectas. Ni siquiera tiene lugar la disolución paulatina del mundo en una nada universal, como tampoco el cambio continuo y eterno que evita la repetición. Todas ellas son formas distintas de otorgar un sentido al devenir: «La antigua costumbre —dice Nietzsche— de pensar en una finalidad de todo lo que sucede y en un Dios creador que guía al mundo, es tan fuerte que el pensador tiene difícil el no imaginar que la misma falta de finalidad en el mundo sea una intención». ⁹⁶ No hay finalidad de ningún tipo. Ni siquiera el nihilismo puede ser pensado de conformidad con este esquema. Si se rechazan fines particulares; si se niega el determinismo como sistematización universal de lo que sucede a la manera de un gobierno superior o de un inexorable encadenamiento de causas y efectos que lo liga todo, también debe rechazarse la ausencia intencional de toda meta como significado del devenir del mundo. Pues esto no sería más que la forma negativa de proporcionarle una, a saber, el pretender no tenerla. El planteamiento de Nietzsche es radicalmente incompatible con cualquier concepción del mundo como tendencia a un estado en el que se cumpliera o se realizara alguna intención o propósito objetivamente comprensible.

Para apoyar esta posición, Nietzsche despliega argumentos que se orientan, tanto a la negación de una creación del mundo a partir de la nada, por parte de un ser trascendente, como a la delimitación de un concepto no panteísta del universo entendido como un monstruo de fuerza sin principio ni fin: «Lo que ha sido superado —dice Nietzsche— es el Dios moral. Pero, ¿tiene sentido un Dios más allá del bien y del mal?». ⁹⁷ Si se niega la existencia del Dios trascendente del cristianismo, se niega la creación ex nihilo. Pero podría pensarse todavía

96. *NA*, p. 459.

97. *NA*, p. 853.

en un panteísmo o Dios más allá de la moral. Es decir, podría suponerse un surgimiento continuo e inmanente de la realidad del mundo a partir de la nada, a la manera de Spinoza. Nietzsche se prohíbe esta salida al descubrir que no se trata más que de una forma residual de mantener la vieja fe en el Dios trascendente. El mundo, aun no habiendo sido creado por Dios, se piensa como poseedor de la fuerza divina de crear, como expresión de un infinito poder de transformarse incesantemente. Esto significa atribuirle una intencionalidad de no recaer voluntariamente en formas ya pasadas, de creerle en disposición de los medios necesarios para evitar tal repetición: «Este sigue siendo —dice Nietzsche— el antiguo modo de pensar y desear; una especie de aspiración a creer que, de cualquier modo, el mundo es igual al viejo Dios amado, infinito, ilimitadamente creador; que, en todo caso, el viejo Dios vive aún. Es la aspiración de Spinoza, que se condensa en su expresión *Deus sive natura*».⁹⁸ Si se ve en el mundo un poder de transformación que continuamente renueva todo lo que existe, y al mismo tiempo se asegura la permanencia eterna de esa capacidad creadora, ¿no se atribuye con ello al universo la intención de no repetirse jamás? Si el devenir es una renovación continua, creadora, divina, ¿no implica esto el aumento arbitrario de la fuerza que debe procurarse los medios para hacer posible esa diferencia perpetua, para evitar toda reiteración de formas antiguas, para controlar todo movimiento que puede dar lugar a la repetición?

Puesto que lo que pretende es eliminar todo significado, toda finalidad gratuitamente impuesta al mundo, incluso la finalidad de no tener finalidad, incluso la finalidad de evitar toda repetición —ello supondría inevitablemente la admisión implícita de un ser, distinto al devenir mismo, que hubiese impuesto al devenir esa finalidad—, Nietzsche no puede pensar el devenir como producción continua de diferencias. El enfrentamiento

98. NA, p. 459.

incesante de los centros de voluntad de poder no da lugar, en su planteamiento, a un flujo universal que difiere eternamente de sí mismo. No hay otro modo de pensar el mundo sin finalidad y sin sentido alguno que pensarlo como eternamente retornante, o sea, como identidad transcíclica —sólo pensable, creíble, nunca constatable— del juego plural de voluntades de poder. Para Nietzsche, pues, sólo el devenir que retorna incesantemente sobre sí mismo; que, en consecuencia, no tiende hacia ninguna meta como manera de cumplirse, es el devenir inocente, el devenir auténticamente liberado de toda sujeción a una totalidad que reduce inevitablemente el sentido y el valor de la pluralidad realmente existente. Porque el eterno retorno ya no puede, a su vez, ser pensado como una meta dada al devenir, en la medida en que resulta de la naturaleza del mundo y de sus limitaciones. En definitiva, Nietzsche se ve abocado a explicar cómo el eterno retorno puede ser, a la vez, necesidad interna de lo que es el mundo, y azar que escapa a cualquier forma de obligación ejercida desde fuera o desde dentro por algún tipo de razón.

Se podría decir que el resorte íntimo del que depende la concepción nietzscheana del eterno retorno no es otro que la idea misma de la voluntad de poder como fuerza constitutiva del mundo, la cual, en cuanto fuerza, sólo es concebible como interacción entre pluralidad internamente diferenciada de centros desiguales de poder, que se despliegan necesariamente en virtud de lo que son. Cada centro no es otra cosa que una cualidad de fuerza, cuantitativamente limitada, en pugna por alcanzar más poder que la que la limita. Pues esta concepción es incompatible, tanto con la hipótesis creacionista, como, asimismo, con la idea de una fuerza infinita y única que transforma el mundo, tal como la piensa el panteísmo. Esta idea de fuerza infinita es, para Nietzsche, simplemente inconcebible, porque la fuerza, por exigencia de su propia definición, requiere límites y otras fuerzas: «La fuerza y la permanencia como identidad consigo mismo son cosas que se contradicen. La

cantidad de fuerza, como dimensión, debe ser limitada, y su esencia fluida». ⁹⁹ La energía que constituye y mueve al mundo ha de ser una cantidad finita, bordeada por la nada, que ni aumenta ni disminuye en su magnitud total, sino que internamente se transforma «acumulándose aquí al mismo tiempo que se reduce allá». Como primer paso de su demostración, Nietzsche tendrá que justificar, pues, esta idea del mundo como «dimensión fija y bronceada de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se agota, sino que se transforma simplemente; una magnitud invariable como totalidad, una economía sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada en la nada como en su límite [...], incrustada en un espacio definido y no en un espacio que estaría vacío en alguna parte». ¹⁰⁰

Nietzsche dice que la fuerza del universo, como magnitud total, es fija y que, por tanto, no disminuye, basándose en que, si así fuese, a lo largo de la infinidad del tiempo —el tiempo es infinito una vez excluida la idea de la creación—, ya se hubiera extenuado completamente. Puesto que vemos que el mundo sigue activo, que las cosas se mueven y se transforman, ello significa que la fuerza persiste y persistirá siempre. Pero tampoco aumenta la cantidad total de fuerza del universo indefinidamente porque, si así fuere, habría llegado ya a ser infinita, y una fuerza infinita es algo inconcebible. De ahí que Nietzsche concluya: «¿Cuál es el principio y la creencia [*Glaube*] con la que se formula más precisamente el cambio decisivo, esto es, la preponderancia ahora lograda por el espíritu científico sobre el espíritu religioso fabricante de dioses? Tal vez ésta: el mundo, como fuerza, no debe ser imaginado como infinito, porque no puede ser imaginado así. Rechazamos el concepto de una fuerza infinita como incompatible con el concepto de fuerza». ¹⁰¹

99. *NA*, p. 446.

100. *NA*, pp. 916-917.

101. *NA*, p. 459.

El carácter fundamental de toda fuerza es actuar contra resistencias que la limitan. Lo cual implica, además de una limitación o finitud constitutiva, la interacción con otras fuerzas. Esto impide concebir el universo como una fuerza única y continua, en actividad constante contra la nada, como piensa el panteísmo. Pensar el universo de este modo es pensarlo sin movimiento real, es no verlo como lugar de cambios múltiples a velocidades diferentes. Nietzsche niega que la fuerza del universo pueda ser infinita y única. Para él, se trata de una magnitud total limitada e internamente diferenciada como pluralidad de puntos activos que interaccionan entre sí. Es esta pluralidad —donde toda unidad no ficticia falta—, la que da al mundo, según lo piensa Nietzsche, su condición de caos. Pues es multiplicidad individualizada de centros de fuerzas que se ejercen sin descanso, perspectivísticamente, unos contra otros. La diferencia de los centros de fuerza entre sí llega a ser tal que no es posible que se den dos centros totalmente idénticos nunca, pues ello supondría génesis idénticas, lo que implicaría, a su vez, la identidad de todo. La fuerza exige la diversidad cualitativa y la desigualdad cuantitativa de los polos entre los que se tiende.

Es posible afirmar que, para la formulación de esta concepción del mundo, Nietzsche no prescinde de los conceptos y resultados básicos de la física de su tiempo, aunque tampoco los acepta tal y como se le presentan. Los reelabora profundamente, desde su perspectiva filosófica, y da a su hipótesis central —la del universo como fuerza en acción, energía incesantemente dinámica— un alcance y una significación nuevos. Pues los físicos —dice Nietzsche— todavía creen, a su manera, en el mundo como en la realidad en sí, «una sistematización de átomos fija, igual para todos los seres, sistematización de movimientos necesarios. Para los físicos, el mundo fenoménico se reduce a ese aspecto del ser en general y generalmente necesario, que accede a cada ser según su cualidad. Pero los físicos se equivocan. El átomo que ellos suponen no es más que una derivación de

la percepción de la conciencia. Por tanto, es una ficción subjetiva. La imagen que del mundo esbozan no se desvincula de una pura imagen imaginaria, construida con sentidos ciertamente más refinados, pero con nuestros sentidos». ¹⁰² Si el universo de Nietzsche se parece al universo descrito por atomistas como Boscovich, no hay que olvidar, en primer lugar, que, para él, ya el concepto mismo de átomo no puede expresar ningún tipo de sustrato solidificado de la fuerza. En segundo lugar, tampoco pueden existir, desde su punto de vista, átomos idénticos según clases. ¹⁰³ Y en tercer lugar, no hay más «movimientos necesarios» en el universo que los que se producen en virtud de lo que las mismas fuerzas que lo constituyen son, lo cual excluye la existencia de leyes o principios racionales determinantes. La sustancialización del átomo no es, para Nietzsche, más que un prejuicio, un efecto del lenguaje. Y la hipótesis de átomos iguales es incompatible con su idea del devenir absoluto del mundo. Por tanto, el «atomismo» de Nietzsche —si es que aún se quiere designar así a su concepción del universo— lo sería únicamente bajo la condición de entender los átomos como cantidades infinitesimales variables de fuerza, o sea, quanta de energía que pasajeramente se combinan en niveles diferentes de organización. Por otra parte, no puede perderse de vista que Nietzsche piensa, en realidad, la fuerza del universo no como fuerza ciega y bruta, sino como voluntad de poder, es decir, como fuerza que se ejerce siempre en la mediación de una interpretación: «La voluntad de po-

102. NA, p. 704.

103. BM, p. 33. «Cuando pienso en mi genealogía filosófica me siento en conexión con el movimiento antiteleológico de nuestro tiempo, pero con la diferencia de que yo considero una ilusión también el fin, y la voluntad en nosotros. Así también me siento unido al movimiento mecanicista (reducción de todos los problemas morales y estéticos a problemas fisiológicos, de los problemas fisiológicos a problemas químicos, y de éstos a problemas mecánicos). Pero con la diferencia de que no creo en la materia y considero a Boscovich como una de las grandes fechas de la historia, y no creo que se hagan buenas investigaciones sin el hilo conductor del cuerpo; no una filosofía como dogma sino como regulador provisional de la investigación» (NF, VIII-3 p. 345).

der se expresa en la interpretación, en el modo de usar la fuerza. La transformación de la energía en vida y el vivir elevado a la suprema potencia se constituyen entonces como necesidad». ¹⁰⁴ «Mi concepción —dice Nietzsche— es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza, su voluntad de poder, y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero choca continuamente con esfuerzos iguales de otros cuerpos, y termina ajustándose, unificándose con aquellos que le son suficientemente afines, y, entonces, tienden juntos al poder». ¹⁰⁵ Y así en un proceso continuo que Nietzsche concreta cuando afirma que «cada consecución de nueva fuerza y de extensión del poder abre nuevas perspectivas y significa vislumbrar nuevos horizontes, que toda elevación lleva consigo la superación de interpretaciones más restringidas». ¹⁰⁶

Afirmar, pues, que en virtud de la limitación total de la fuerza del universo, éste no es más que un caos

104. NA, pp. 585-586. Heidegger recuerda cómo Schelling, en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, ya afirmaba que, en última y suprema instancia, no hay otro ser que el querer. El querer es, para Schelling, el ser originario (*Ursein*) y sólo a él se aplican sus predicados: ausencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí. Por lo que toda filosofía habría sido el esfuerzo de encontrar esta afirmación suprema. Schelling no entiende aquí la voluntad de este querer como facultad del alma humana, sino como el ser de lo que es en su totalidad. También mucho antes, Leibniz definía el ser de lo que es como mónada, constituida como unidad de *perceptio* y *appetitus*, como unidad del representar y el tender, o sea, como voluntad. Pensamiento que luego pasó a Kant y a Fichte en aquella voluntad racional sobre la que tanto meditaron Schelling y Hegel. Aunque en otros términos, también Schopenhauer piensa la esencia del mundo como voluntad y representación. Que Nietzsche elaborara su idea de voluntad de poder teniendo en cuenta esta elaboración, en el pensamiento moderno, de la idea de voluntad como consistencia propia de la energía que constituye el mundo, es algo que no parece discutible. Si lo es, en cambio, afirmar, como hace Heidegger, que la concepción nietzscheana del mundo como voluntad de poder sea una concepción metafísica. La voluntad de poder no es una tesis metafísica, la expresión categórica del ser del mundo, sino interpretación a modo de hipótesis operativa que plantea si no sería mejor entender el mundo como voluntad de poder, confrontación que se medía a través de interpretaciones que se oponen, y entre las cuales la del mundo como voluntad de poder es una más.

105. NA, pp. 704-705.

106. NA, p. 497.

de luchas repetidas sin cesar entre centros individualizados de voluntad de poder, es afirmar que lo único que preside el devenir del mundo es el azar: «Esas manos de hierro de la necesidad, que echan los dados del azar, continúan su juego indefinidamente. Sucederá, pues, forzosamente que ciertos golpes se parezcan a la finalidad y a la sabiduría. Quizá nuestros actos de voluntad, nuestras causas finales no sean otra cosa que esto: golpes. Y que nosotros seamos demasiado cortos y vanidosos para comprender nuestra extrema estrechez de espíritu, que no sabe que somos nosotros mismos los que echamos, con manos de hierro, los dados, y que en nuestros actos más deliberados no hacemos otra cosa que jugar el juego de la necesidad».¹⁰⁷ He aquí una imagen del azar como juego de dados que va a tener, en la concepción de Nietzsche, una gran importancia. Porque no sólo ilustra la idea de una ausencia de leyes que prescriben, al margen de nuestra voluntad, trayectorias y regularidades intransgredibles al mundo —es decir, no sólo enseña que somos nosotros quienes, en virtud de la necesidad de lo que nuestra voluntad es, echamos los dados—, sino que, rechazadas las leyes naturales, podrá hacer comprensible la articulación del pensamiento del ciclo, explicando el retorno eterno de lo mismo presidido por el azar. Pues, para Nietzsche, el azar no es la negación de la necesidad. Azar quiere decir simplemente que no existen leyes eternas que regulen racionalmente el juego del devenir, prescribiendo una finalidad o una contrafinalidad a la que éste deba someterse. El azar es, no lo contrario de la necesidad, sino lo opuesto a la finalidad. El acontecer del mundo no puede ser sino necesario, porque la fuerza no tiene libertad para elegir si se ejerce o no. Sin embargo, se trata de una necesidad no prescrita por algo distinto a la fuerza. Es la misma fuerza que se despliega inevitablemente en virtud de lo que es, con consecuencias sobre su naturaleza cua-

¹⁰⁷ M, af. 130, pp. 1100-1101; para el concepto nietzscheano de azar cfr. FW, af. 277; Z, pp. 237-243.

litativa y cuantitativa.¹⁰⁸ El azar indica que no existe más necesidad que la que resulta del carácter interno de las fuerzas, que actúan y se despliegan en virtud de lo que son. Y si a Nietzsche le era tan necesaria la hipótesis del mundo como magnitud de fuerza cuantitativa y espacialmente limitada, se debe a que sólo en razón de esta limitación y de la interna pluralidad de fuerzas que implica, puede explicarse la lucha necesaria de la voluntad de poder, sin que ningún fin ni ningún imperativo rijan el *polemos* universal que se desarrolla bajo el signo del azar.

El universo, en suma, no es un organismo viviente, ni una máquina perfecta construida con alguna finalidad, ni un cosmos ordenado: «La condición general del mundo es, por toda la eternidad, el caos. No por la ausencia de una necesidad, sino en el sentido de una falta de orden, de estructura, de forma, de belleza, de sabiduría y cualesquiera que sean los nombres de nuestros esteticismos humanos».¹⁰⁹ Si no hay más necesidad que la que se deriva de lo que la misma fuerza es, guardémonos entonces de suponer razones que, desde fuera o desde dentro, determinan el mundo haciendo de él un cosmos. Los procesos de organización y disgregación de los equilibrios momentáneos de fuerzas no están regulados por ningún tipo de ley natural. Cualquier ley natural no es más que «algo que nosotros ponemos de nuestra parte en la percepción, en el tiempo, en el espacio. Es decir, relaciones de sucesión y cantidades [...] Todo lo admirable que encontramos en la contemplación de las leyes naturales estriba exclusivamente en el rigor matemático y la continuidad de las representaciones espa-

¹⁰⁸ «La necesidad absoluta de que las cosas sucedan de modo igual en el camino del mundo como en todo lo demás no es un determinismo de lo que sucede, sino simplemente una expresión del hecho de que lo imposible no es posible; que una fuerza determinada no puede ser otra cosa que precisamente esta fuerza determinada; que ésta no conduce respecto de una cantidad de resistencia de fuerza, diversamente de como exige su propia dimensión: suceder y suceder necesariamente constituye una tautología» (NA, p. 586).

¹⁰⁹ FW, af. 109, pp. 115-116.

cio-temporales. Pero éstas las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela. Si estamos forzados a comprender todas las cosas a través de estas formas, no es maravilla que veamos en todas las cosas estas mismas formas. Pues todas ellas deben llevar en sí la ley del número, y el número es lo admirable en las cosas». ¹¹⁰ Nadie hay en la naturaleza que mande o que obedezca, que premie o que castigue. El mundo no participa de nuestra moralidad ni de nuestros juicios estéticos porque no está hecho a imagen y semejanza del hombre. Nietzsche critica a la ciencia que vive convencida de que expresa, con sus descripciones matemáticas, regularidades cósmicas. Describir un proceso matemáticamente no significa, sin embargo, haber explicado su realidad interna, sino tan sólo haberlo colonizado superficialmente, pues ni siquiera se atiende, con esta descripción, a la cualidad interna de las fuerzas que se mueven. Cualquier regularidad en la sucesión de los fenómenos no es más que una expresión imaginada a partir del hecho de que relaciones de fuerza semejantes se expresan por procesos semejantes, sin que se dé en ello la intervención de ninguna ley determinante. Más bien «los golpes desgraciados» a juicio de nuestra razón —o sea, el azar— son la regla general. Las aparentes excepciones de la regla —por ejemplo, el orden perceptible en que se mueven los astros— no permiten albergar esperanza alguna en leyes secretas en sí que no sean meras construcciones humanas. La misma expresión «golpe desgraciado» no se comprende sino como una humanización de algo que sucede, lo mismo que la palabra «azar» no tiene sentido sino desde la idea de finalidad: «Cuando sepáis que no hay fines, sabréis también que no hay azar, pues sólo en un mundo de fines tiene sentido la palabra azar». ¹¹¹ En conclusión, hay que aceptar que simples juegos de fuerzas bastan, cuando se encuentran en relaciones aproximadamente

110. *WL*, p. 318.

111. *FW*, af. 109, p. 116.

semejantes, para dar una cierta regularidad a los procesos naturales. No hay leyes, sino sólo interpretaciones antropomórficas. El mundo no es ni racional ni irracional. No se deja englobar bajo estas categorías puramente humanas. Sin embargo, liberado de la tela de araña de la razón, se abren infinitas posibilidades de interpretarlo sin usurparle su misterio: «Toda interpretación es un signo de engrandecimiento o de decadencia. La unidad (el monismo) expresa una voluntad de inercia; la pluralidad en la explicación es, sin embargo, un signo de fuerza. ¡No debemos querer arrebatarse al mundo su carácter enigmático!». ¹¹²

Así pues, el mundo es movimiento incesante que nunca se interrumpe por el hecho de alcanzar un equilibrio último. Si el mundo —piensa Nietzsche— fuese capaz de lograr una situación de este tipo, si pudiese estabilizarse, detenerse, inmovilizarse, si pudiese alcanzar un estado de armonía porque tuviera en sí la posibilidad de la invariabilidad duradera, la posibilidad del «de una vez por todas», en suma —dice Nietzsche—, «para hablar metafísicamente, si el devenir pudiese desembocar en el ser o en la nada, este estado debería ya haberse alcanzado. Pero no se ha alcanzado». ¹¹³ Un estado de equilibrio perfecto, pensable en un mundo de relaciones de fuerzas, en el múltiple combinarse de las fuerzas entre sí, tendría que haberse alcanzado ya de ser una de las posibilidades reales en el número de las combinaciones. Y si así hubiese sido, el mundo se habría quedado en esta situación de equilibrio perfecto sin moverse nunca más. Pues, ¿cómo volvería a comenzar el movimiento a partir de un reposo absoluto, sin ninguna intervención divina desde el exterior? Si el mundo deviene, si se mueve y no existe ningún Dios que inicie su movimiento, entonces es que nunca comenzó a devenir. Su movimiento es eterno y nunca se ha estabilizado ni se estabilizará en el ser: «Si el movimiento del mundo tuviese una meta,

112. *NA*, p. 428.

113. *NA*, pp. 703-704.

ésta debería ser alcanzada. Pero el único hecho fundamental es este: que aquel movimiento no tiene ninguna meta, y toda filosofía o hipótesis científica que, como el mecanicismo, exige una meta, queda refutada por este hecho fundamental. Yo busco la concepción del mundo que se halla conforme con este hecho». ¹¹⁴

Por tanto, la eternidad del mundo de la que Nietzsche habla, no tiene ningún parecido con aquella otra eternidad intemporal del Dios cristiano o del ser supra-sensible pensado por la metafísica. Nada existe sin tiempo. El cambio forma parte de la esencia de la fuerza y, por consiguiente, también su condición temporal. ¹¹⁵ Pero, puesto que el mundo es fuerza y ésta es cambio permanente, sin principio ni fin, el tiempo temporaliza eternamente; la temporalidad es eterna. Mientras, para Kant, el tiempo no era más que una forma a priori de la sensibilidad, y, para Hegel, no hay tiempo concreto, particularizado en momentos distintos de presente, pasado y futuro, sino sólo un presente eterno y absoluto que comprende toda sucesión, para Nietzsche el tiempo, aunque no es una realidad en sí —sólo tenemos conocimiento del tiempo por la percepción de los cambios en las cosas—, ¹¹⁶ tampoco es algo irreal y ahistórico. Es la misma fuerza plural y semoviente, inconcebible independientemente del tiempo. La voluntad de poder lo implica, pues, como implica el devenir mismo.

Y una vez establecida así la idea del mundo como magnitud determinada de fuerza o como cantidad limitada de centros de voluntad de poder que eternamente combaten entre sí —en una especie de batalla heraclítica que tiene lugar en todos los niveles de la realidad, si bien, para Nietzsche, no está presidida por la justicia sino por el azar—, Nietzsche puede formular ya su idea del eterno retorno sin mayores dificultades: «En un tiempo finito toda combinación debe ser también realizada

114. *NA*, p. 684.

115. *NA*, p. 446.

116. *NA*, pp. 457-458.

una vez. O, mejor dicho, debe ser realizada infinito número de veces. Como entre todas las combinaciones y su próximo retorno deberían desarrollarse todas las combinaciones en general aún posibles (y cada una de estas combinaciones condiciona toda la sucesión de combinaciones de la misma serie), estaría con ello demostrado un círculo de series absolutamente idénticas. Se demostraría que el mundo es un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que seguirá repitiendo hasta el infinito su juego». ¹¹⁷ O sea, puesto que el número de las combinaciones posibles del juego de dados de la existencia es limitado, deben acabar repitiéndose un número infinito de veces en la infinidad del tiempo. El devenir retorna eternamente constreñido por la necesidad de la voluntad de poder que lo constituye.

Así es como el eterno retorno hace que el devenir no sea una producción continua de diferencias, un flujo imparable que eternamente huye de sí mismo, sino la reiteración transcíclica de lo mismo: «Que todo retorno es la aproximación extrema del mundo del devenir al mundo del ser: he aquí la cúspide de la meditación». ¹¹⁸ La constancia de la energía total del mundo, movida por la aspiración de las voluntades de poder que la integran al logro de un máximo de poder, alcanzaría un determinado nivel cenital de organización sólo a la manera de un vértice —como suma de las fuerzas en juego— en la jerarquización interna del mundo, el cual, una vez alcanzado, se hundiría disgregándose de nuevo en una multiplicidad anárquica. Y esto en un círculo eterno: «La única posibilidad —dice Nietzsche— de prestar un sentido al concepto de dios sería esta: dios entendido, no como fuerza impenetrable, sino como estado máximo, como una época, un vértice en el desarrollo de la voluntad de poder. Con lo que se explicaría, tanto la sucesiva evolución de lo que sucede, cuanto lo que ha precedido hasta aquel momento». ¹¹⁹

117. *NA*, pp. 703-704.

118. *NA*, p. 895.

119. *NA*, p. 585.

Dionisos es ese dios, un dios que muere despedazado y vuelve a renacer de sí mismo, como consecuencia de lo que la naturaleza es en cuanto pluralidad de voluntades de poder. El caos del mundo no contradice el orden de un retorno cíclico y regular. Ambas cosas proceden de lo que la voluntad de poder es. El devenir, dentro del ciclo, se origina en la lucha incesante de las voluntades de poder que buscan más poder. A su vez, este devenir se repite, idéntico a sí mismo, eternamente, inocentemente.

Pues, explicado sin recurrir a causas finales, el devenir se justifica por sí mismo. O mejor dicho, puesto que no es valorable en sí, ningún futuro sanciona el presente, ni ningún origen le da su explicación: «La necesidad no tiene la forma de una fuerza complexiva abarcante, determinante, o de un primer motor. Todavía menos hay que entenderla como la necesidad de condicionar lo que vale».¹²⁰ Ninguna concepción complexiva del devenir, ningún Dios que desvalorice el devenir es ya admisible. El devenir no tiene meta, no concluye en el ser. No es la apariencia de un ser suprasensible. Por tanto, no tiene valor ni no-valor, ya que falta un patrón de medida con el que poderlo medir y en relación al cual la palabra misma «valor» tendría sentido. Cualquier fin, introduciendo una escisión entre él y el mundo, se erigiría en valor supremo y en criterio desde el que se despreciaría la vida y su devenir. Por tanto, la apuesta por la inocencia del devenir exige el rechazo más radical de cualquier finalidad, de cualquier sentido; exige la nada, el absurdo (*das Sinnlose*) eterno. Incluso la justicia de Heráclito que, en su pensamiento, dirige el eterno retorno, supone la moralización del mundo, o sea, atribuir a un principio humano el sentido y el valor del movimiento. Para Nietzsche todo espíritu es también devenir.¹²¹

En suma, todos los planteamientos propuestos hasta

120. NA, p. 684.

121. NA, pp. 458-459; cfr. CI, p. 46.

ahora para apoyar distintas formas de conferir un sentido al devenir deben ser arruinados por el pensamiento del eterno retorno. Debe invalidarse, por tanto, la hipótesis de una eficacia creadora trascendente (Platón, Cristianismo), la de un monismo panteísta como realización inmanente de Dios en el mundo (Spinoza, Hegel), y la de una esencia universal que hace de la pluralidad individual una mera apariencia (Schopenhauer). Así debe lograrse la consumación del nihilismo, condición de una renovación del mundo consistente, para Nietzsche, en volver a «imponer a una fuerza finita y determinada como es la del mundo, la milagrosa capacidad de una nueva configuración infinita de sus formas y de sus situaciones».¹²² Es la configuración que resulta de la afirmación de la vida entera sin exclusiones, únicamente posible para una voluntad de poder fuerte y desbordante, capaz de asumir la idea del retorno, ese «gran pensamiento de la selección que dará a muchos el derecho a suprimirse».¹²³ Una voluntad de poder capaz de acoger las contradicciones y el sufrimiento de la existencia y resolverlo sin negarla. En definitiva, es abrirse a la existencia trágica que aprueba el sufrimiento más terrible, porque se es para ello lo suficientemente fuerte y completo: «Dionisos contra el Crucificado, aquí tenéis la oposición. No es esta una diferencia de martirio. En el primer caso, la vida misma, su eterna fecundidad y su retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de destrucción. En el segundo, el sufrimiento —el Crucificado inocente— es una objeción contra esta vida, la fórmula de su condenación».¹²⁴

122. NA, p. 459.

123. NA, p. 429.

124. NA, pp. 772-773.

PARTE TERCERA

DEL NIHILISMO AL SUPERHOMBRE

*Sobre las condiciones de realización
de la potencialidad y magnificencia
sumas del tipo hombre*

Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño.

Hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, paciente, en el que habita la veneración: su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas.

¿Qué es pesado? Así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que se le cargue bien [...]

Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto.

Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último Dios; con el gran dragón quiere pelear para conseguir su victoria.

¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? «Tú debes» se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice «yo quiero» [...]

Hermanos míos, ¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que renuncia a todo y es respetuosa?

Crear valores nuevos. Tampoco el león es aún capaz de hacerlo. Pero crearse libertad para un nuevo crear: eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.

Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león.

Tomarse el derecho de nuevos valores: ese es el tomar más horrible para un espíritu paciente y respetuoso. En verdad, eso es para él robar, y cosa propia de un animal de rapiña.

En otro tiempo, el espíritu amó el tú debes como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo,

de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león.

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.

[Z, pp. 49-51]

CAPÍTULO V

EL NIHILISMO EUROPEO

La concepción de la historia

Nietzsche entiende básicamente la consumación del nihilismo como paso de una época histórica a otra; concretamente como final de la era cristiana y del proyecto existencial que inspiran sus opciones de valor, y comienzo de una época dionisiaca, que subvierte las antiguas tablas e instituye nuevos valores: «Conozco mi suerte. Algún día irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, de una crisis [...], de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado [...] Transvaloración de todos los valores: esta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio».¹

Según este texto del último Nietzsche, la renovación histórica tendría lugar, en primer lugar, en virtud de una decisión tomada mediante un conjuro contra valores absolutizados y sacralizados; y, en segundo lugar, tendría

1. *EH*, pp. 123-124.

el carácter de una transvaloración que se entiende, a su vez, como acto de supremo autoconocimiento de la humanidad. Por último, Nietzsche dice que este acto se ha hecho en él genio y carne, dando a entender que toda su obra no tiene más significación que la de promover la consumación de este paso, si bien no tanto en el sentido de producirlo directamente por sí misma, cuanto en el de colaborar esencialmente a su realización, proporcionándole el conjuro que precisa —la doctrina del eterno retorno— y los elementos necesarios para la auto-comprensión de la que debe surgir una nueva tabla de valores.

Esta importante matización tiene la mayor relevancia puesto que nos permite delimitar el sentido y el valor exactos que Nietzsche atribuye a su propia doctrina del eterno retorno: «Había necesidad de una doctrina lo bastante fuerte como para producir efectos educativos, y que paralizase y refutase a los cansados del mundo». ² La doctrina del eterno retorno no es la teoría verdadera sobre el universo, sino el gran pensamiento selectivo, un instrumento, concretamente «un martillo» a utilizar, no tanto para demoler las construcciones antiguas, levantadas con pretensiones de eternidad y de valor absoluto, cuanto para detectar su interioridad hueca, para escuchar y sentir un vacío, para desencadenar el más extremado pesimismo. El cometido a cumplir por la doctrina del eterno retorno es, pues, ante todo, el de modificar la comprensión de la historia, el de hacer evidente que no existen finalidades transhistóricas. Como el universo, la historia no es sino el escenario del enfrentamiento de fuerzas que persiguen únicamente fines particulares. Sin embargo, esta ausencia radical de *telos* devuelve la libertad de decisión al individuo para otorgar un sentido propio a sus acciones. A partir de esta labor de conjuro, la doctrina del eterno retorno debe modificar, poco a poco, el curso mismo de la historia, impregnando a la humanidad del convencimiento de su

2. NA, p. 430.

propia autonomía y de la necesidad de identificarse con un destino propio. Todo lo cual sitúa el sentido y el valor de la doctrina del eterno retorno *dentro* de la historia, la pone como creencia (*Glaube*), como interpretación genealógicamente vinculada a una cualidad de la voluntad de poder, que viene a sumarse a la serie de las concepciones del mundo y de las posiciones de valor cuya validez está en función únicamente de sus repercusiones sobre la vida que aumenta o disminuye, y de ninguna manera en función de su conformidad o adecuación con lo real. El valor de cualquier creencia se mide por un criterio distinto al de su adecuación a lo real, a saber, por el de su eficacia práctica, por su capacidad para conmovernos y transformarnos profundamente. Por eso, piensa Nietzsche, de igual modo que la creencia en la condenación eterna pudo convertir a los hombres y determinar en tan alto grado sus acciones, el pensamiento de la posibilidad del eterno retorno también podrá hacerlo, si bien en una dirección muy diferente. Por otra parte, ese acto de profunda autognosis de la humanidad del que debe surgir la transvaloración —y que no es otro que el de la aceptación misma del eterno retorno— resalta en este contexto el pensamiento inherente a esta doctrina según el cual «es preciso hacer volver los valores morales, pretendidamente desligados de la naturaleza y, en consecuencia, desnaturalizados, a su origen natural, o sea, a su amoralidad natural». ³ La transvaloración de los valores cristianos no se comprende tanto como inversión, sustitución, relevo de unos valores por otros, cuanto —una vez asumida la homogeneidad de los hechos morales en cuanto interpretaciones perspectivas, sin bien ni mal absolutos— como inocencia que acepta y asume el hecho de que «una evolución orientada hacia una mayor plenitud de vida está condicionada necesariamente por el progreso de la amoralidad». ⁴

La filosofía de Nietzsche implica, pues, una concep-

3. NA, p. 544.

4. NA, pp. 582-583.

ción de la historia en la que la acción renovadora que se desea promover no significa un corte, el final de la historia y el comienzo de un más allá, sino tan sólo un cambio que se produce dentro de la historia, una transformación cuya estructura no es sustancialmente distinta a la estructura misma del devenir histórico y del devenir del mundo en general. Nietzsche piensa, en efecto, la transvaloración como invalidación radical —mediante un conjuro— de las pretensiones de absoluto hechas valer por las concepciones y sistemas axiológicos que se trata de superar. La piensa, pues, básicamente como una confrontación entre interpretaciones, o sea, como un acontecimiento más en la cadena de luchas y enfrentamientos entre centros desiguales de poder, en torno a los que gira, como sobre su eje, el conjunto de todo lo que existe. Sólo que se trata de un acontecimiento determinado por el triunfo de un tipo de voluntad de poder que representa la reorientación del curso de la historia en una dirección distinta a la que, hasta ese momento, le daban el predominio de otras relaciones de fuerzas.

Se podría preguntar, no obstante, si la idea misma de la historia, que implica —también para Nietzsche— el origen o comienzo de algo y un desarrollo susceptible de variaciones no determinísticamente determinadas, no es contradictoria con la doctrina del eterno retorno de lo mismo; es decir, si no se trata acaso de ideas incompatibles. Pero la respuesta que se puede dar a esta observación, disuelve la aparente contradicción entre historicidad y eterno retorno simplemente reafirmando matizadamente lo que se acaba de decir: no hay contradicción si no se concibe la doctrina del eterno retorno como una teoría científica sobre el funcionamiento fáctico del universo. El eterno retorno no es un hecho cósmico, científicamente establecido y sujeto a mecanismos de comprobación. La concepción de la fuerza y de sus condiciones internas, de la que Nietzsche deriva la idea del retorno de lo mismo, ni puede remitir a la percepción sensorial ni a ninguna otra clase de ex-

periencia verificadora. Es algo que se infiere por vía de razonamiento y que no se demuestra de una manera absoluta, lo mismo que se infiere el creacionismo —incluso mediante razonamientos mucho más frágiles—, el cual tampoco demuestra su pretensión de verdad. El eterno retorno no pretende ser, en el planteamiento de Nietzsche, una ley objetiva universal de la naturaleza, incluso aunque Nietzsche lo presente en ocasiones con formulaciones que podrían dar motivo para entenderlo así. Estas formulaciones deben leerse más como efecto de los elementos científicos que Nietzsche se apropia en su trabajo de elaboración de la doctrina, que como intentos de una fundamentación de ésta en un sentido cosmológico. La apariencia de contradicción entre historia y eterno retorno se produce porque estamos habituados a confundir historia y teleología. El eterno retorno es incompatible con toda finalidad o teleología, pero no con la idea de historia como tal. Pues, de hecho, la doctrina del eterno retorno remite a una decisión singular de un individuo en la historia, es decir, se autocomprende a sí misma como acontecimiento histórico. Sin embargo, por ser experiencia de la eternidad de la temporalidad histórica, significa, para quien la hace, la ruptura más extrema con toda idea de la historia como progreso unilineal, homogéneo y universal hacia una meta, o como cumplimiento de un significado racionalmente comprensible. En conclusión, la aceptación del eterno retorno puede dar lugar a una reorientación de la historia con valor de novedad sobre lo que ya había, y determinar su curso en la dirección precisamente que no permiten las concepciones teleológicas, a saber, en la dirección de una libre creación del destino de la humanidad al convencer a ésta de la ausencia de leyes internas ocultas, de sentidos preestablecidos respecto de los cuales los individuos sólo son servidores e instrumentos.

Así cumple el eterno retorno, ante todo, una función desmitificadora, desestabilizadora, corrosiva de la comprensión metafísica de la historia y del sentido de la vida, abriendo a un nuevo concepto de la historia como

ecuación particular de necesidad y azar. La historia es, por una parte, fruto de la necesidad en cuanto que los individuos que la hacen actúan en función de lo que son, voluntades de poder que se autoafirman a través de interpretaciones y posiciones de valor. Por otra es, en cambio, fruto del azar en cuanto que ninguna necesidad superior al individuo ordena la historia al cumplimiento de un fin colectivo universal. No hay más racionalidad en la historia de la humanidad que en el resto de la naturaleza. Por eso, la heterogeneidad de tipos humanos y la posibilidad de romper moldes muy consolidados es posible en virtud de que la humanidad no está obligada a progresar, como tal, en su conjunto, de una manera unitaria, sino que está abierta a posibilidades distintas que sólo dependen de sí misma. En suma, si la doctrina del eterno retorno muestra que el universo no es la obra de ningún legislador extramundano que, imponiendo leyes, ha introducido en él la finalidad, esto mismo es válido para la historia. La única necesidad existente es la de la vida y su impulso de autosuperación. No se produce en la historia ni el cumplimiento de una moralidad eterna, ni el progreso hacia la felicidad, ni la adaptación del hombre al medio, ni la disolución paulatina de su ser en un cataclismo de nada. La historia de la humanidad, como el mundo, está más allá de todo bien y de todo mal absolutos. O sea, no hay otra historia real que la que se ofrece a todo observador, un juego amoroso de voluntades de poder interpretantes y múltiples en continua contraposición, sin unidad. No existe la humanidad como totalidad cerrada, sino como «multiplicidad irreductible de procesos vitales ascendentes y descendentes, sin una juventud, una madurez y una vejez. Las etapas están mezcladas e interpuestas, lo que significa que dentro de algunos milenios se pueden dar tipos más jóvenes de hombres de los que podamos señalar hoy».⁵

La doctrina del eterno retorno es, en suma, una interpretación que remite a una experiencia intrahistóri-

5. NA, p. 662.

ca mediante la cual se consume el nihilismo, es decir, se vive la inanidad de todo sentido creído como significado o ley en sí del mundo y se descubre la inconsistencia de pretendidos valores absolutos. En virtud de su aceptación, el individuo toma conciencia de que la historia misma no es otra cosa que una confrontación incesante de interpretaciones y opciones de valor en la que se autoafirman las diversas voluntades de poder y dentro de la cual la consumación del nihilismo es un acontecimiento de este tipo. Sólo que, desde dentro de la historia, sin erigirse en dogma intemporal o en verdad absoluta, la experiencia del eterno retorno puede cambiar el curso de la historia inaugurando una etapa de mayor autonomía y emancipación individual. Se equivocan, pues, quienes afirman que la consumación del nihilismo da, en el planteamiento de Nietzsche, un nuevo sentido, aunque negativo, a la historia, encerrándola en una totalidad. El nihilismo, ante todo, no alude en Nietzsche a la historia como tal, sino sólo a una época de la historia, a la nuestra, presidida por la fe cristiana y sus consecuencias. Pero además, la consumación del nihilismo no puede hacer pensar en una teleología catastrófica determinada por un destino como «necesidad superior».⁶ El destino del que Nietzsche habla como destino del nihilismo es la necesidad que se sigue de una opción histórica que, en cuanto tal, no es nada predeterminedo, sino un punto de partida azaroso. El destino que obra en la historia del nihilismo es algo que determinadas decisiones humanas crearon y que, por tanto, puede ahora ser reencauzado en vistas a que la humanidad pueda amarlo (*amor fati*) y logre identificarse con él.

La historia, pues, no tiene unidad, no es una totalidad cerrada entre un principio y un final únicos. Es sin principio ni fin. Lo cual no significa que carezca de continuidad y sea, por ello, incomprensible e inarticulable. Tiene la continuidad que implica la sucesión ininterrum-

6. EH, p. 131.

pida de las interpretaciones y las posiciones de valor, continuidad que Nietzsche concibe en términos de parentesco. Hay entre los sucesivos acontecimientos de la historia un vínculo orgánico comparable a los lazos de sangre y a la transmisión de caracteres hereditarios.⁷ Nietzsche compara metafóricamente la configuración de una interpretación a partir de la recepción y el procesamiento de diversos elementos históricos, con la formación de un ser vivo a través de diferentes fases. En el plano de las interpretaciones, las relaciones, pues, de influencia entre antecesores y seguidores, modelo y prosecución del modelo, adquieren la consistencia de un lazo corporal, de una vinculación orgánica. Sólo que de ellos no se deduce, para Nietzsche, que las interpretaciones actuales, en las que se expresan valores, sean un resultado lógico, un producto racional del desarrollo de pensamientos o interpretaciones anteriores. Si las interpretaciones actuales están en estado embrionario en las que les han precedido, no lo están, sin embargo, en sí, absolutamente, sino en virtud de múltiples relaciones entre las que se incluyen, no sólo las de tipo intelectual, sino también las referentes al conjunto de las circunstancias históricas y, sobre todo, a las decisiones del individuo que interpreta. Es a este complejo de relaciones al que Nietzsche llama destino.

La expresión «parentesco» designa, por tanto, un modo de encadenamiento de las situaciones históricas que es, al mismo tiempo, una manera de articular la temporalidad histórica. Semánticamente, esta expresión recoge la ecuación de azar y necesidad que, para Nietzsche, compone la estructura de la historia. La relación de parentesco se inicia con una decisión libre por parte de individuos que quieren emparentarse y procrear en virtud de lo que son. A partir de esta toma de decisión, el proceso está sujeto a un destino. Así se afirma, por una parte, la autonomía del individuo en la realización de su historia y el influjo destinal de sus decisiones y

7. NA, p. 654.

comportamientos; y, por otra, se reconoce, en conexión con esa afirmación, la pertenencia de todo individuo a las cosas dichas por las grandes voces de los creadores de discursos, así como a las decisiones que otros han tomado ya condicionando el mundo y la historia que él recibe. Por tanto, no hay un yo frente al mundo, como ha creído el pensamiento de la modernidad, sino ser en el mundo. También en Nietzsche, el sentido histórico lleva a cuestionar la tesis ilustrada de la primacía del juicio en el comportamiento del hombre respecto a la historia. Sólo erige el juicio en tribunal una filosofía que hace de la objetividad —cuyo modelo lo proporcionan las ciencias físicas— la medida de todo conocimiento; o sea, la filosofía que, partiendo de Descartes, hace de la conciencia metódica la llave de nuestra relación con el ser. Pero, en el pensamiento de Nietzsche, este sentido histórico está muy lejos de conducir a un entendimiento de la pertenencia a la historia como obediencia a una autoridad que se nos impone inexorablemente, como sucede en Gadamer. Si, también para Nietzsche, «todo comportarse del *Dasein* libremente respecto a su ser no puede retroceder por detrás de la facticidad de ese ser», esto no implica que «el *Dasein* encuentra como un presupuesto irrebalsable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar».⁸ Para Nietzsche, el hombre es factor creador de la historia, no sólo un lugar de paso a través del cual se autorrepresenta una *Ueberlieferung* como acontecimiento de verdad.

En el encadenamiento de las situaciones históricas, el concepto clave en el pensamiento de Gadamer es el de reconocimiento (*Anerkennung*), el cual, en efecto, no equivale simplemente al de obediencia ciega, sino que implica cierto momento crítico.⁹ Sin embargo, la comprensión gadameriana de la historia como tradición no puede evitar tener un sentido bien marcado: la tradición, en cuanto matriz en la que todo individuo se forma y

8. Gadamer, H.G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 330.

9. Gadamer, H.G., *ibid.*, p. 347.

encuentra sus posibilidades de autorrealización, ejerce por ello mismo su autoridad determinando nuestro ser finito; impone su influencia poderosa (*Gewalt*) sobre nuestra forma de pensar y de actuar, de la cual no podemos escapar. Para Nietzsche, esta autoridad y esta determinación anónima no es más que la coacción del espíritu de rebaño sobre todo individuo, a la que éste puede y debe sobreponerse. No hay en la historia la autorrepresentación de un proceso universal de verdad en el que el individuo participa y al que sirve con sus interpretaciones. Puesto que ni el mundo ni la historia tienen ningún sentido a priori, es sólo el individuo quien decide. Y esta decisión compete, sobre todo, a la significación y el valor a dar al pasado histórico en el que se encuentra inmerso y que exige ser reafirmado o transformado. No existen leyes, ni en el individuo ni fuera de él, en virtud de las cuales la historia deviene universal. Como dice Gadamer, «la movilidad histórica de la historia estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve». ¹⁰ Pero Nietzsche puntualizaría enseguida que quien se mueve en la historia y hace que el sentido del horizonte del pasado varíe es el individuo, no la tradición anónima o *Ueberlieferung*. «No es —dice Gadamer— la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador, sino que, en la conciencia histórica, este movimiento tan sólo se hace consciente de sí»; ¹¹ en esto es en lo que Nietzsche discrepa profundamente. Ciertamente, el individuo no puede salir de la historia para interpretarla y ejercer un dominio absoluto sobre ella, es decir, no puede sustraerse a su condicionamiento. Sin embargo, «para poder vivir, el individuo debe poseer la fuerza de

10. Gadamer. H.G., *ibid.*, p. 375.

11. *Ibid.*

romper un pasado y aniquilarlo, y es preciso que emplee esa fuerza de cuando en cuando. Lo consigue poniendo ese pasado contra la pared, incoando un serio juicio sobre él y, por último, condenándolo». ¹²

Habría que distinguir, en suma, dos maneras diferentes de tener conciencia histórica. Una de ellas es la hegeliana, tachada por Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* de enfermedad histórica, y que es, en gran medida, la que encontramos en Gadamer: el pasado es un peso que nos aplasta, un movimiento irresistible e ineluctable de los acontecimientos que exige de nosotros que nos pongamos de rodillas y adoremos el orden establecido; el individuo no es más que un instrumento de lo que se realiza en la historia. Pero hay otra forma de tener conciencia histórica: la de apropiarse el pasado como conjunto de tanteos experimentales, como un laboratorio en el que se ensayan posibilidades múltiples aún por desarrollar, la de ver en el pasado un germen del que puede terminar brotando una planta maravillosa. «El sentido histórico —dice Nietzsche— es aún una cosa tan pobre y tan fría que hay hombres que se sienten congelados por él y más pobres y fríos. Para otros, en cambio [...] es el sentimiento del que sabe considerar la historia de la humanidad en su conjunto como su historia, experimentado, en una enorme generalización, toda la aflicción del enfermo que sueña con la salud, del enamorado privado de su amada, del mártir cuyo ideal ha sido destruido, del héroe en la noche de una batalla cuya suerte ha estado indecisa y de la que conserva las heridas y el pesar de la muerte de un amigo. Llevar esta suma de miserias de toda especie, poder llevarla y ser, a la vez, el héroe que saluda, en el segundo día de la batalla, la llegada de la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero obligado, el más noble entre todas las anti-

12. *UB*, II, p. 229.

guas noblezas y, al mismo tiempo, el primero de una nueva nobleza de la que no se ha visto cosa semejante en ningún tiempo».¹³ Esta es una forma de conciencia histórica que no está dominada ya tanto por la mirada retrospectiva, cuanto por el impulso hacia nuevas posibilidades de futuro. Ya no nos aflige la tiranía de lo que otros han hecho y dicho antes que nosotros, porque comprendemos que de este pasado podemos hacer un futuro distinto. En vez de quedar absorbidos por la historia, el individuo absorbe, en este caso, él mismo la historia, la pone tras él, debajo de él para, apoyándose en ella, afirmar la suerte de un mañana.

Por otra parte, si Gadamer, llenando de contenido la dialéctica formal de la efectualidad histórica y la recepción historiográfica con la dialógica concreta de la pregunta y la respuesta, muestra una concepción de la sucesión de las interpretaciones en la historia a la manera de un diálogo cuyo acuerdo queda garantizado como algo constitutivo del ser, para Nietzsche, el sucederse de las interpretaciones no es un acontecer pacífico, amistoso, dirigido por un consenso de fondo. En cierto modo, el reproche que Habermas ha dirigido a Gadamer de haber olvidado peligrosamente el fenómeno ideológico, es un reproche que, como tal, se desprende también de la perspectiva de Nietzsche. Pues para éste, cualquier momento histórico es, básicamente, tensión entre valores en la que se expresa el combate por el dominio de unos seres sobre otros. La apropiación del pasado, exigida por la conciencia histórica no enferma, implica conquistar y defenderse. El sucederse de las interpretaciones no es sino la parte superficial de un *polemos* en el que unas voluntades tratan de apropiarse de otras y conquistarlas.

Nietzsche rechazaría ya ese paradigma hegeliano-gadameriano del diálogo como modelo ilustrativo de la dinámica de la historia en cuanto que, de acuerdo con tal paradigma, la pregunta no surge del sujeto sino de la tradición. Este era el fondo de la crítica de Hegel a

13. *FW*, af. 337, pp. 197-198.

la subjetividad frente a Fichte y Schelling, crítica que luego Gadamer ha repetido contra el historicismo. Inspirándose en un motivo platónico —para Platón, la pregunta no es algo que nosotros hacemos, sino algo que se nos plantea, que surge porque se ha roto la firmeza de una opinión general existente—, Hegel considera que la dialéctica no puede ser sino una marcha que sigue el automovimiento de los conceptos y expone, al margen de toda transición operada desde fuera, la consecuencia inmanente del pensamiento en continua progresión. Sobre esta idea, Gadamer aporta una corrección consistente en desplazar el centro de gravedad, de los contenidos pensados, al movimiento del pensar.¹⁴ Sin embargo, para Nietzsche es inaceptable la sustancialización del lenguaje como realidad envolvente que reúne, en su propio movimiento, a sujeto, actividad y contenido, constituyéndose en acontecimiento que los reúne fundando su mutua pertenencia.¹⁵ No hay una garantía ontológica de este tipo para el acuerdo, por lo que es el individuo el que pregunta, a no ser que haya decidido someterse, sin ofrecer resistencia, a las presiones niveladoras del rebaño.¹⁶ Pero es igualmente rechazable, para Nietzsche, el paradigma del diálogo para comprender el devenir histórico por el olvido que supone del fenómeno ideológico. El sucederse de las interpretaciones es el sucederse de las ideologías en las que se expresan intereses contrapuestos y voluntades de poder. Esto debe reconocerse así. Sólo que, al hacerlo, se debe tener conciencia al mismo tiempo, para Nietzsche, de su inevitabilidad, de su universalidad, puesto que no existe conocimiento alguno que no sea ideología encubridora de una voluntad de poder. Por consiguiente, desde la perspectiva de Nietzsche, el problema no es el de si el fenómeno

14. Gadamer, H.G., o. cit., pp. 415 y ss.

15. Gadamer, H.G., «Zur Problematik des Selbstverständnisses», en *Kleine Schriften*, Bd. I, Mohr, Tübinga, 1976, p. 73.

16. «La admisión de casos iguales presupone "almas iguales", con fines de comprensión y de dominio: esto revela la clase de instintos que favorece la lógica, los instintos de rebaño» (*NA*, p. 892; cfr. *NA*, pp. 543-544 y p. 519).

ideológico constituye o no un obstáculo a la comprensión que puede ser disuelto por el ejercicio mismo del diálogo o por procedimientos explicativos no dialógicos, sino el de la clase de voluntad de poder que inspira a unas interpretaciones o a otras.

Lo que distancia, sobre todo, a Habermas de Nietzsche reside en que aquél todavía hace del lenguaje y de su estructura el apriori de la comunicación, garantizando así la posibilidad de un acuerdo verdadero más allá de lo ideológico. Aun dentro de la ideología es posible, para Habermas, la crítica de la ideología porque cabe referirse a un criterio no ideológico para denunciar la ausencia de verdad. Para Nietzsche, esto representa estar en la creencia de que es posible la abolición de la falsa conciencia y el logro de la autotransparencia en la verdad, una creencia que expresa de lleno la ideología del nihilismo. Para él, comunicarse no es un camino para encontrar la verdad, sino una forma de ejercer el poder sobre los demás. Incluso llega a hablar de «instinto de comunicación» como metamorfosis de un primitivo lenguaje —el lenguaje de darse a entender por medio de golpes—, en virtud de la cual los signos vehiculan el impulso de unas voluntades sobre otras: «El comprender tiene mucho de reconocimiento del poder de otro».¹⁷ Se puede aspirar a una determinación crítica de los elementos que preceden a toda argumentación, es decir, a sus condiciones de posibilidad. Pero tales condiciones no son, para Nietzsche, otras que las opciones básicas de la voluntad de poder: afirmación o negación.¹⁸ Toda creación del espíritu es el reflejo de lo que la vida vale para el que la produce o se adhiere a ella, el signo de su fuerza o de su debilidad, de su salud o de su enfermedad como estados del cuerpo. Por eso, tal determinación crítica es, en Nietzsche, genealogía, lectura, a través del síntoma, del origen, o sea, del tipo de voluntad que subyace a la verdad.

17. *NA*, p. 499.

18. *NA*, p. 556.

Según Habermas, con ocasión del trabajo humano, se ejercen fenómenos de dominio de unos hombres sobre otros que tienen su expresión sublimada en las ideologías. Estas constituyen una distorsión del lenguaje en la esfera de la acción comunicativa, o sea, en el ejercicio pleno de la competencia lingüística. Tales distorsiones son desconocidas para los miembros de la comunidad lingüística, ya que no se originan en el uso, como tal, del lenguaje, sino en el trabajo y el poder, lo cual es específico del fenómeno ideológico. Pero, puesto que, según Habermas, este desconocimiento es insuperable por la vía directa del diálogo, es posible y necesario desenmascarar la ideología mediante procedimientos explicativos y no simplemente comprensivos. Estos procedimientos requieren un instrumental teórico que no se puede derivar de una hermenéutica que, como la de Gadamer, generaliza a toda interpretación lo que, de manera espontánea, tiene lugar en una conversación afortunada. Es decir, se necesitan conceptos como los que proporciona el psicoanálisis. De ahí el desarrollo habermasiano, en la tercera parte de *Conocimiento e interés*, de un *Sprachanalyse* desde el que la comprensión del sentido tiene lugar por reconstrucción de la «escena primitiva» puesta en relación, por una parte, con la escena de orden sintomático y, por otra, con la escena artificial de la situación de *transfert*.¹⁹ Desde la perspectiva de Nietzsche, la voluntad de poder es el único a priori que queda tras eliminar toda finalidad y todo sentido en sí del mundo y de la historia; la voluntad de poder que se expresa en las interpretaciones haciendo de ellas, inevitablemente, ideología. Se puede tomar conciencia de su carácter de ideología mediante la crítica genealógica, pero no se puede disolver esta condición mediante la acción de procedimientos de contraste con un criterio no ideológico porque no existe ninguna verdad en sí. La voluntad de poder, que es esencialmente interpre-

19. Habermas, J., *Conocimiento e interés*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1982, pp. 193 y ss.

tación, establece significados según valores, evalúa pers-
pectivamente de manera constante. Y no hay otros sig-
nificados que esos, diferentes entre sí tan sólo por la
cualidad o el tipo de voluntad de poder que los inspira.

Para Nietzsche, en suma, la historia es la sucesión
de posiciones de valor y significados perspectivistas en
lucha, a través de las cuales diferentes tipos de indivi-
duos tratan de justificarse y predominar sobre los de-
más: «Cada individuo —dice Nietzsche—, cada pueblo,
cada sociedad, expresa, con las interpretaciones que hace
o a las que se acoge, una creencia, la creencia de que
determinado tipo de pensamiento y de conducta respon-
de a sus condiciones de existencia. Erróneo e inmoral
es lo que, para sí, conduce a la ruina. Cuando esas so-
ciedades desaparecen, algunas de sus afirmaciones vuel-
ven a ser subrayadas porque la comunidad que las he-
reda las tiene, a su vez, por necesarias. Sin embargo,
también puede reformularlas o invertirlas».²⁰

Precisamente, el primer efecto de la doctrina del eter-
no retorno, de cuya aceptación se hace depender la con-
sumación del nihilismo, era el de abolir la pretensión
de validez universal de cualquier normatividad que qui-
siera hacerse valer como absoluta, englobante de todo
individuo y a la que el individuo debiera someterse por
su valor incondicionado y ahistórico. Lo que la doctrina
del eterno retorno muestra es la historicidad de toda doc-
trina —incluida ella misma—, y de toda moral. Lo ver-
dadero y lo bueno son siempre algo verdadero y bueno
para alguien, porque lo verdadero y lo bueno para al-
guien son, a su vez, algo falso y malo para otros. A todo
lo que aplicamos el predicado verdadero o el predicado
bueno, debe aplicársele, pues, también, el predicado fal-
so o el predicado malo. No existen la verdad en sí, lo
bueno en sí, lo bello en sí, sino posiciones históricas y
relativas de valor. Lo que Nietzsche designa «transvalo-
ración de los valores del nihilismo», no es sino la deri-
vación de este acto de autocomprensión en virtud del

20. NA, p. 902.

cual se acepta la amoralidad del mundo y de la histo-
ria: «Mi propósito —dice Nietzsche— es demostrar la
absoluta homogeneidad de los hechos morales y que la
aplicación de toda diferencia axiológica está relativiza-
da por la perspectiva; demostrar que todo aquello que
es alabado desde el punto de vista moral, es esencial-
mente de la misma naturaleza que lo inmoral».²¹ El jue-
go de las voluntades de poder es amoral, por lo tanto
no hay ideologías falsas ni malas en sí, sino provecho-
sas o perjudiciales relativamente, desde la óptica de la
vida, a un individuo o grupo de individuos.

Acabar la época del nihilismo

La vida, en su movimiento de autosuperación y en
el *polemos* que este movimiento engendra, constituye la
estructura de la sucesión histórica, por lo que es válido
afirmar que, en cada uno de los momentos de esta su-
cesión, se juega el ocaso de un mundo y el nacimiento
de otro. Avanzando en las consideraciones que entraña
la concepción nietzscheana de la historia, habría que dis-
tinguir, no obstante, en la continuidad ilimitada de la
sucesión histórica, épocas bien delimitadas a la manera
de períodos, diferenciables entre sí sobre la base de las
tablas de valores distintas en torno a las cuales se articu-
lan. Hay momentos históricos que son momentos de
transición entre épocas, y hay épocas que se presentan
como períodos históricos identificables porque se man-
tienen a lo largo de ellas, de una manera relativamente
estable, la preponderancia de unas opciones de valor so-
bre otras. La continuidad histórica conoce así, en su pro-
pia sucesión interna, comienzos y finales que la infle-
xionan. En concreto, Nietzsche identifica la época del
nihilismo señalando su duración entre dos momentos de
transición: en su comienzo —que coincide aproximada-
mente con la caída del Imperio romano, si bien se pre-

21. NA, pp. 582-583.

para ya desde Sócrates y Platón—, se sitúa la victoria de los valores del resentimiento sobre las tablas antiguas; en su final, la contraofensiva del eterno retorno que debe dar paso a una nueva época presidida por opciones de valor diferentes. Por lo demás, estos cambios de época, que suponen una revolución de valores, no son cambios anónimos, producidos por un devenir colectivo impersonal. Son el efecto de la acción de determinados individuos a los que Nietzsche denomina «profetas». Los profetas, como Sócrates, Cristo, Mahoma, Zaratustra, etc., son los creadores de nuevos valores, o sea, los que logran hacer prevalecer su propia visión del mundo y su estimación de la vida sobre los demás, dando una dirección nueva a la existencia de generaciones. La historia humana gira, pues, en torno a estos profetas que crean e inauguran la vigencia de nuevos valores.

Hay que insistir, pues, a la vista de esta consideración, en que los valores son siempre, para Nietzsche, valores que se crean, valores que ciertos individuos establecen y que, por tanto, son perecederos. Los valores no son el fundamento metafísico determinante del devenir de la historia,²² sino fenómenos relativos a quienes los establecen. No existen más que como posiciones particulares de valor elegidas en función de lo que es y de lo que quiere aquel que las adopta y las defiende. Sólo el dogmatismo moral, característico del nihilismo, rechaza la posibilidad de muchas morales y la comparación entre ellas en términos equitativos. Sin embargo, esa opción dogmática, por la que se afirma que sólo una moral es la única válida, supone ya una posición de valor relativa que se descubre finalmente como tal: «No se me ha preguntado, pero se debería haberme preguntado, qué significa cabalmente en mi boca, en boca del primer immoralista, el nombre de Zaratustra; pues lo que constituye la inmensa singularidad de este persa en la historia, es justo lo contrario de esto. Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace mo-

22. *NA*, p. 759.

verse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal; la trasposición de la moral a lo metafísico como fuerza, fin en sí, es obra suya. Mas esa pregunta sería ya en el fondo la respuesta. Zaratustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo. No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador. La historia entera constituye la refutación experimental del principio de la denominada ordenación moral del mundo. Mayor importancia tiene el que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema. Esto significa lo contrario de la cobardía del idealista que, frente a la realidad, huye».²³

Si se pregunta, pues, por el fundamento de la posición de los valores, el método genealógico de Nietzsche remite inmediatamente al cuerpo como última instancia hipotética de nuestras elecciones y creaciones axiológicas. Los valores no son tampoco, para Nietzsche, la consecuencia de una interacción social o de una acción comunicativa, sino la expresión de una vitalidad que precede y comprende a esa interacción. Constituyen una relación de mediación entre un cierto tipo de voluntad de poder y condiciones específicas de existencia. Si no se quiere enajenar la fuente activa de toda eficiencia histórica, atribuyendo a entidades anónimas —al Espíritu, a la economía, a la adaptación, a la comunicación, etc.— lo que pertenece al individuo, entonces hay que hacer de la vida el origen de todo juicio y de toda actividad. Toda vida evalúa constantemente circunstancias y acontecimientos externos a partir de sí misma, creándose una moral. Por eso, Nietzsche define la moral como lenguaje simbólico de las pasiones, las cuales, a su vez, se enraizan en las funciones del organismo. Con lo cual viene a querer decirnos que cualquier moral no es más que el producto de una racionalización de fenómenos vita-

23. *EH*, p. 125.

les que, como tales, nada tienen de racional. Lo determinante es la vitalidad de un individuo o de una sociedad, que se expresa en los valores que defiende.

Se debe distinguir, no obstante —dada la confusión creada por el dogmatismo occidental al afirmar una única moral posible—, entre la acepción de moral en sentido general y la moral del nihilismo, en sentido particular, que se ha pretendido hacer pasar por única y absoluta. En sentido general, la moral no es más que el modo evolucionado —y, por tanto, más complejo— de realizar la acción de evaluar característica de toda vida. Nietzsche observa que el hecho de valorar comienza ya en la actividad de los sentidos.²⁴ El ver es ya un preferir, un aceptar en oposición a un rechazar y a un no querer ver. En todas las actividades de los sentidos se ocultan valoraciones de este tipo, y también en las funciones orgánicas, que se incorporan lo que estiman bueno desde una determinada perspectiva. Estos mecanismos se hacen más complejos al convertirse en condiciones temporales de existencia de determinados individuos y transmitirse, a lo largo de generaciones, en forma de creencias y hábitos: «Bello y feo, verdadero y falso, bueno y malo, estas separaciones y antagonismos revelan condiciones de existencia y gradaciones, no sólo en el hombre en general, sino en cualquier ser que quiere separarse de sus adversarios. La lucha que de este modo se origina es el fenómeno esencial».²⁵ Lo cual no quiere decir que la relación que vincula a un individuo con un determinado tipo de valores sea una relación fija, necesaria, inexorable. El estimar orgánico, como la adopción de valores por un hombre, son una operación de la voluntad que prefiere, que elige entre posibilidades. No actúa aquí una fuerza ciega de carácter puramente mecánico, sino una fuerza como querer, como voluntad. En cualquier situación, pues, que el individuo se encuentre, tiene necesidad de evaluaciones morales en virtud

24. *NA*, pp. 873-874.

25. *NA*, p. 565.

de las cuales autoafirmarse a sí mismo y distinguirse ante los demás: «Cuando hablamos de valores lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos constriñe a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores».²⁶ La moral, en sentido general, es una necesidad vital.

En sentido particular, la moral del nihilismo es, sin embargo, la que se caracteriza por constituir un sistema de normas en las que se expresa, como necesidad vital, precisamente la negación de la vida, apareciendo, por tanto, desde la perspectiva que ofrece el sentido de la moral en general, como una norma moral contranatural.²⁷ Pues representa un modo de valorar particular vuelto contra el cuerpo y contra todo impulso hacia la vida ascendente, y que ha sido eficazmente propagado con efectos graves de domesticación humana y de nivelación de toda diferencia.²⁸ Es, en suma, la moral que expresa las condiciones necesarias para la conservación de un tipo de hombre empobrecido y vitalmente degenerado: «Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en último término, más que el síntoma de una especie determinada de vida [...] ¿De qué especie? De la vida descendente, debilitada, cansada».²⁹ Nietzsche no condena, pues, toda moral. En realidad, no condena ninguna moral: esto sería pretender refutar condiciones de existencia. Se limita a señalar que la moral del nihilismo es contraria a la vida, y que lo es, ante todo, por su pretensión de hacerse pasar por absoluta.

Esta distinción entre un sentido general y un sentido particular del término «moral» tiene la virtualidad inmediata de contradecir las pretensiones exclusivistas de la moral del nihilismo, introduciendo una pluralidad, al menos como posibilidad, de posiciones distintas de

26. *CI*, p. 57.

27. *NA*, p. 887.

28. *A*, pp. 96 y ss.

29. *CI*, p. 57.

valor. Estableciendo analogías y tipificando rasgos que se repiten regularmente, Nietzsche cree poder identificar al menos dos formas de moral, de origen y orientación bien distintos,³⁰ e identificar la época del nihilismo como época del predominio de una de estas formas sobre la otra. En *La genealogía de la moral* es donde explicita la condición de este predominio como soberanía de los esclavos tras la inversión judeocristiana de los valores nobles de Roma. El cristianismo, sobre cuyos cimientos se ha construido la historia occidental, ha significado, para Nietzsche, desde su comienzo, la entronización de los peores, «de todos aquellos que tienen motivos para suicidarse pero que carecen del valor para hacerlo».³¹ Proclamando el hallazgo de una nueva clase de felicidad en la mayor de las paradojas que se podían ofrecer al hombre antiguo —a saber, la paradoja de un Dios que se quiere único, de una fe que se quiere absoluta y que significaba el sacrificio de la vitalidad y de la afirmación múltiple de la vida inherentes al politeísmo—, el cristianismo logró engañar a aquella sociedad amante de las paradojas: «Se anunció: “la salvación viene de los judíos”. Y esta era una afirmación contra la cual no podía resistir durante mucho tiempo el mundo antiguo: “probemos, pues, con los judíos”. Así clamaba la voz interior que puso al espíritu de parte de este gran movimiento».³² El evangelio se presentó como una forma de seducción que debía consagrar universalmente el espíritu de rebaño, la sumisión, la obe-

30. *BM*, pp. 222 y ss.

31. *NF*, 25 (168), VII-2, p. 54.

32. *NA*, p. 667. «La invención de dioses, de héroes, de superhombres de todas clases, así como de hombres conformados diferentemente, de seres subhumanos, de enanos, de hadas, de centauros, de sátiros, de demonios y de diablos era la preparación inapreciable para justificar el egoísmo y la glorificación del individuo; era la libertad que se concedía a un dios respecto de los demás dioses, y acabóse por concederla a los hombres respecto de las leyes, de las costumbres y de los otros hombres... En el politeísmo encontramos la imagen primera del librepensamiento y del pensamiento múltiple del hombre: la virtud de crearse ojos nuevos y personales, cada vez más nuevos y más personales. de suerte que, entre todos los animales, sólo el hombre carece de horizontes y perspectivas definitivas» (*FW*, af. 143, p. 135).

diencia, la resignación, la humildad, los consuelos del más allá. El efecto de su éxito ha sido la condena de los sentidos y de los impulsos de independencia, el debilitamiento y la depauperación vital, la mediocridad del europeo de hoy. ¿Cómo se ha afianzado y mantenido durante tanto tiempo el predominio de este tipo de hombre? Mediante estrategias proselitistas y de terror. Por una parte, el cristianismo ha procurado, por todos los medios, atraerse en su favor el poder de la mayoría numérica. Para ello ha fomentado siempre, con el máximo cuidado, el espíritu de apostolado, las condiciones del misionero, pues quería extender su «buena nueva» por todos los confines de la tierra. Pero, por otra parte, ha logrado mantenerse, sobre todo, utilizando, sin escrúpulos, la denigración y la calumnia del individuo independiente, sano, sensual, resistiendo contra este tipo de individuos y condenándolos como exponentes del mal. El cristianismo ha exigido que se creyera en él, mandando al infierno a todo aquel que se negara a hacerlo. Así, la configuración de un tipo de hombre y su apogeo por medio de la absolutización de una moral dominante y exclusivista, ha sido, en suma, el fenómeno primordial que ha caracterizado la época del nihilismo.

Se puede decir, por tanto, que lo propio de esta época ha sido constituirse y transcurrir inmersa en una inversión de la jerarquía natural de fuerzas que constituyen la vida: la decadencia avanza y se autoafianza mientras que el crecimiento de la vida se obstaculiza y se impide.³³ La reacción tiene la iniciativa sobre la acción. Prevalece el espíritu de venganza en cuanto sentimiento, no de que se ha cometido una injusticia, sino de que, como vencido y fracasado en la vida, reacciono exigiendo una compensación a cualquier precio. La historia europea es así el acontecimiento inmenso por el que las fuerzas reactivas más numerosas adquieren la supremacía, oprimiendo todo impulso de diferenciación propiciadora de la vida ascendente. Ha habido, cierta-

33. *NA*, p. 824.

mente, momentos de regeneración, como el Renacimiento, en el que asistimos a una estimación de los valores naturales denigrados por el cristianismo; y también personas en las que, de manera individual, la jerarquía natural se ha expresado brillantemente, como fue el caso, según Nietzsche, de Napoleón. Pero rápidas reacciones consiguientes a estos fugaces intentos —así, la Reforma luterana, que acabó con la revitalización renacentista; el socialismo, que restablece la tiranía de los mediocres— sofocan su empuje contrarrevolucionario manteniendo, hasta hoy, el predominio del espíritu de rebaño y anulando toda iniciativa vitalmente superior.³⁴

En función de este tipo de consideraciones, Nietzsche destaca la necesidad de acabar la época del nihilismo, lo cual habrá de tener lugar mediante la transvaloración de sus valores invertidos y desnaturalizados. En esencia, esta transvaloración supone, ante todo, asumir que los valores del nihilismo —y la entera concepción del mundo que apoyan— no son absolutos, para lo que ha de servir, como conjuro, la doctrina del eterno retorno del profeta Nietzsche-Zaratustra. A la vez, y como consecuencia de este acto de autognosis, la transvaloración supone una renaturalización de la moral, su puesta al servicio de la autosuperación de la vida que exige querer por sí misma y autodiferenciación.

Nietzsche es consciente de que, dada la intensa consolidación de la moral del nihilismo y de su concepción del hombre y de la vida en cuanto condicionantes poderosos de la formación de nuestra individualidad y del mundo al que pertenecemos, la consumación de este paso no será empresa fácil: «No debemos minusvalorar —dice— aquello que durante veinte siglos ha disciplinado moralmente nuestro espíritu».³⁵ La moral y la ideología del nihilismo, como conjunto de las creencias arraigadas, de las formas de pensar y de los hábitos de acción

que hacen posible todavía nuestra existencia, constituyen nuestras condiciones de vida. De ahí el interrogante de Nietzsche: «Sobre nuestros labios parece pesar una pregunta que, sin embargo, no quiere ser formulada: ¿cómo podríamos permanecer conscientemente en la no-verdad? [...] Toda la vida humana está sumergida en la no-verdad. Mas el individuo no puede sacarla de este pozo sin tomar aversión al mismo tiempo a su pasado, sin encontrar sus motivos presentes, como los del honor, desprovistos de ritmo y de razón, sin oponer a las pasiones que nos lanzan al porvenir y a una felicidad en el porvenir, la ironía y el desprecio. Pues ya no queda sino una manera de ver que arrastra, tras de sí, como conclusión personal, la desesperación y, como conclusión teórica, la separación y la destrucción de uno mismo».³⁶ Ahora bien, de esto es de lo que se trata. Nietzsche señala a continuación en este mismo texto la necesidad de un «golpe decisivo» de una «acción final del conocimiento» como acto de fuerza de determinados individuos —para cuya selección y educación él mismo ha elaborado la doctrina del eterno retorno—, los cuales, consolidando nuevas opciones de valor, inauguran y extienden condiciones distintas de existencia.

Sólo desde la perspectiva del nihilista, es decir, de quien se sabe pertenecer todavía a la cultura del nihilismo, Nietzsche, en uno de los apuntes preparatorios a *Der Wille zur Macht*, anuncia la consumación del nihilismo como la «llegada del más inquietante de todos los huéspedes».³⁷ Porque todo cuanto el hombre había creído hasta ahora por encima de sí, lo que se le había predicado durante tanto tiempo como medio de elevarse por encima de la simple animalidad, de repente se le descubre carente de valor, incapaz de cumplir la función que prometía.³⁸ Es la «colisión de conciencia» que da a

36. *MA*, I af. 34, pp. 472-473.

37. *NA*, p. 645.

38. «El sentimiento de la falta de valor como secuela de la desvalorización de los valores superiores no es la causa del nihilismo, sino su resultado» (*NA*, 7 [8], VIII-1, p. 300). «Como no nos enteramos del nihilismo como un movimien-

34. Para la opinión de Nietzsche sobre el socialismo, cfr. *NA*, pp. 428, 437, 469-471, 793-794, 845.

35. *NA*, p. 482.

nuestro presente el carácter de una encrucijada histórica, lo que lleva a Nietzsche a calificar la consumación del nihilismo como «un estado patológico intermedio, siendo lo patológico la generalización monstruosa, la conclusión de que nada tiene sentido».³⁹ En el hombre de nuestro tiempo hay como una sintomatología en la que asoma, de un modo u otro, una decisiva mutación cultural. Es el «último hombre», «un tránsito y un ocaso».⁴⁰ En él ha de tener lugar la autosuperación del nihilismo europeo, de la moral platónico-cristiana y del dualismo metafísico. Aspectos de esa sintomatología son el sentimiento de absurdo y el escepticismo. Pero lo único que estos expresan es «la no validez del mundo moderno, no del mundo y de la existencia en general».⁴¹ «El nihilismo se muestra finalmente —dice Nietzsche—, no porque el disgusto de la existencia se ha hecho más grande que en otro tiempo, sino porque, de una manera general, nos hemos vuelto desconfiados respecto de la significación que pueda tener el mal y, si se quiere, la existencia. Pero lo único que se ha destruido ha sido una interpretación, sólo que, como pasaba por ser la única, podría parecer que la existencia no tenía ningún sentido y que todo era vano».⁴²

La patología del nihilismo no significa, en definitiva, una enfermedad insuperable. El sentimiento de absurdo no es el resultado de un convencimiento generalizado y paralizante del sinsentido y de la falta de valor (*Wertlosigkeit*) del mundo en sí, sino de la inanidad de la interpretación metafísico-moral del mundo. Ahora el mun-

to histórico que durara ya hace mucho tiempo, y cuyo fundamento esencial descansa en la metafísica misma, incurrimos fácilmente en el funesto afán de presentar como nihilismo fenómenos que son ya consecuencias y sólo consecuencias del nihilismo, o de presentar como causas del nihilismo lo que son sus consecuencias y repercusiones» (Heidegger, M., «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en *Sendas perdidas*, trad. cast. J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 185).

39. *NF*, 9 (35), VIII-2, p. 15.

40. *Z*, p. 36.

41. *NF*, 7 (8), VIII-1, p. 300.

42. *NF*, 5 (71), VIII-1, p. 216.

do puede tener el sentido que nosotros queramos darle. En gran parte, la sintomatología del «último hombre» no es más que el síndrome de una decepción profunda por el desengaño ante la insostenibilidad de la creencia en valores y verdades en sí. De pronto, nos parece que todo el esfuerzo desplegado en busca de la verdad no conseguía más que abrazar sombras cada vez con mayor ardor; que todo el camino recorrido ha sido un camino hacia la nada, siendo Dios la máscara de esta nada.

Ante esta terrible experiencia cabe, en efecto, la actitud de la reacción de frustración ante la pérdida de una seguridad como la que proporcionaban sistemas ético-racionales bien asimilados; el sentimiento de descorazonamiento y de absurdo: «Todo es vano y falso. Aquí la vida enmudece; las últimas cornejas cuya voz aquí se oye dicen: ¿para qué? ¡En vano! ¡Nada!».⁴³ Sin embargo, el hombre fuerte y valiente no se lamentará, sino que, «mirando lo que está por venir como un pájaro profeta, dejará el nihilismo (el cual ha vivido en su alma) tras de sí, por debajo de sí, fuera de sí».⁴⁴ La consumación del nihilismo, dice Nietzsche, «debe suponer un gran estiramiento de miembros para un hombre que, como campeón del conocimiento, se encuentra en lucha con verdades sencillamente odiosas».⁴⁵ Si Nietzsche dice ser «un alegre mensajero»⁴⁶ es porque, con este paso, vuelve a haber de nuevo esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura. Hay motivos para sentirse, en realidad, «deseoso de hacer todas las conversiones de todos los valores que han tenido curso y de todos los deseos que se han visto satisfechos hasta hoy, [...] pues tenemos delante, como recompensa, un país desconocido, [...] un mundo tan rico en cosas bellas, dudosas, terribles y divinas que nuestra curiosidad, tanto como nuestra sed de posesión, pueden salirse de sus goznes. ¿Cómo po-

43. *GM*, p. 179.

44. *NA*, p. 634.

45. *NA*, p. 497.

46. *EH*, p. 112.

driamos satisfacernos ya con los hombres actuales? No miramos ya sus fines y sus esperanzas más dignas sino con risa mal contenida y, quizá, ni las miramos ya. Pues otro ideal surge ante nosotros, un ideal singular, tentador, lleno de peligros, un ideal que no queríamos recomendar a nadie, porque a nadie reconocemos fácilmente el derecho a este ideal: es el ideal de un espíritu que se regocija inocentemente, es decir, sin intención, porque su plenitud y su poder desbordan de todo lo que hasta el presente se ha llamado sagrado, bueno, puro, divino [...]; es el ideal de un bienestar y de una benevolencia humanas-sobrehumanas; un ideal que parecerá, en muchos sentidos, inhumano, por ejemplo si se lo coloca junto a lo que hasta ahora se ha tenido por serio, junto a toda solemnidad moral; que parecerá la parodia viva involuntaria de todo esto, pero con el cual, a pesar de ello, comienza tal vez la gran seriedad, pues con él se plantea el verdadero problema del destino del alma; con él la aguja marcha, la tragedia empieza».⁴⁷

Si se tiene ante los ojos esta perspectiva y esta tarea de futuro, ¿cómo podría alguien lamentarse por lo que se supera? Y ¿cómo no evaluar negativamente, a partir de tal perspectiva, el curso de la historia occidental y el ideal que la preside? En cuanto movimiento del predominio de la decadencia, la historia europea ha arrastrado a individuos y a grupos de individuos poniéndolos en contradicción con la vida que les constituye y lanzándolos a la persecución de metas quiméricas, cuya posibilidad de ser alcanzadas se les aseguraba falsamente a través de los esfuerzos conjugados de la teoría (metafísica) y de la práctica ascética (moral). Con estas promesas se les enajenaba de su libertad y se les enseñaba a sentir miedo de su propio poder. ¿A qué pone término la consumación del nihilismo? A la cultura europea como cultura de la autoescisión y el desdoblamiento proclamados como manera de autoprocursarse un mundo ideal sin fallos, un ser sin devenir, la ilusión de una presen-

47. FW, af. 382, p. 258.

cia sin ausencia. Pues tras todos esos ideales y valores en sí, tras su plenitud figurada, no se encuentra más que la desdicha de una humanidad débil y mediocre. Si nuestra creatividad ha sido expresión de decadencia es porque, en ella, la voluntad quiere oblicuamente, a través de ideales que descalifican cualquier situación de hecho; es voluntad que quiere con un *Niedergangs-Instinkte* o una *Wille zum Nichts*, y no con un *Aufgangs-Instinkte* o una *Wille zum Leben*. La moral y la metafísica europeas son el resultado de este querer oblicuo que proyecta, en un mundo suprasensible, valores irrealizables frente a los cuales todo queda siempre desvalorizado. La idea de Dios, como síntesis de toda idealidad trascendente, clave de bóveda de la concepción ontológico-moral del ser, cumple en este sistema la función de garantizar, en última instancia, el acuerdo entre las exigencias morales del hombre y el ser, protegerle contra la contradicción del devenir y el dolor de la existencia, ofreciéndole el fundamento de un mundo de valores en sí y de verdades eternas. La «muerte de Dios» significa que la fe en esta idea desaparece y que, en consecuencia, la moral se desmorona al faltarle la fe que era su fundamento.

Pero, sobre todo, la consumación del nihilismo pone fin al «último hombre». Nietzsche ha comprendido el ideal que presidía la época del nihilismo, el ideal ascético, como una búsqueda de sentido al sufrimiento. El hombre, como animal acostumbrado a sufrir, no sólo no niega el sufrimiento sino que lo quiere si se le muestra un sentido al mismo. Y el ideal ascético le daba uno, el único con el que se contaba para colmar el inmenso vacío de un nihilismo suicida: «La interpretación, no cabe duda, traía consigo un nuevo sufrimiento, más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida: situaba todo sufrimiento en la perspectiva de la culpa. Pero, a pesar de ello, el hombre quedaba salvado, tenía un sentido [...]; ahora podía querer algo; independientemente de lo que quisiera, por qué lo quisiera y con qué lo quisiera, la voluntad misma estaba salva-

da».⁴⁸ Frente a este hombre del ideal ascético, en la categoría de «último hombre» Nietzsche incluye, por un lado, a aquellos en quienes la vida reactiva todavía sigue queiriendo oblicuamente, tras la muerte de Dios, ficciones extrapoladas en su lugar como límites irrebasables o principios a los que se subordina el destino de la humanidad. Sólo que se trata ya de ídolos sustitutivos, creados a la medida de una excepcional mezquindad. Por eso constituyen un tipo de hombres de peor calidad aún que el creyente tradicional. Por otra parte, esta categoría engloba también a aquellos hombres en los que se cumple, de un modo radical y extremo, la voluntad de nada; es decir, a los que se abandonan simplemente al placer del absurdo que imagina, pasivamente, un movimiento general por el que todo ser se desvanece inexorablemente en el no-ser. Es el enfermo que expira, y al que la doctrina del eterno retorno debe ayudar a desaparecer. La consumación del nihilismo representa, pues, frente al hombre del ideal ascético, una nueva interpretación del sufrimiento, no como odio contra lo humano, sino al contrario, como voluntad de hombre y de tierra. Y frente al último hombre, confirmando el no sentido de la vida, significa la desesperación que ha de llevarle a la propia autosupresión. Porque, eliminando los trasmundos, la consumación del nihilismo mediante la afirmación del eterno retorno, entraña el reconocimiento de la realidad, no por resignación o servilismo, sino por fuerza. Existe una correspondencia entre la doctrina del eterno retorno y el tipo de hombres a quienes este pensamiento es tolerable. Son los hombres de la afirmación dionisiaca de la existencia, del cuerpo, de los sentidos, de la tierra, de la belleza, de la apariencia, del devenir, incluso del sufrimiento y de la muerte. Pues no es ya la resignación la que los mueve, sino un sentimiento desbordante de felicidad, tan grande que les lleva a desear que se repita un número infinito de veces cada uno de los acontecimientos que ya viven.

El pensamiento del eterno retorno supone, en suma,

48. GM, p. 185.

la configuración práctica de un destino tal que pueda ser querido tan intensamente como para desear que se repita eternamente. En este sentido representa lo contrario del destino creado, para el hombre occidental, por el ideal ascético; un destino insoportable ante el que era preciso buscar refugio y consuelo huyendo a cualquier trasmundo. Haciendo deseable la eternidad del no sentido en sí del mundo y del no valor en sí del mundo, el pensamiento del eterno retorno vuelve al nihilismo contra sí mismo y, en virtud de este movimiento, lo supera. El nihilismo queda vencido por sí mismo.

La redención del destino o el querer hacia atrás

La concepción del destino, que el *Sturm und Drang* y el romanticismo habían divulgado, como un poder inexorable perteneciente a la naturaleza de las cosas del que el hombre trágicamente no dispone, es, en parte, asumida por Nietzsche, pero, en lo que respecta a su significación esencial, fuertemente contestada por su doctrina del eterno retorno. Pues, por un lado, Nietzsche tiene en cuenta lo que de destino hay en el hecho de que el hombre no sea libertad espiritual absoluta, sino, en lo referente al qué de su ser, que sea cuerpo, voluntad de poder que no puede elegir si actúa o no, sino sólo cómo orientar su actuación; y, en lo que respecta al cómo de este qué, que sea necesariamente ser en el mundo, ser con las cosas y con los otros. Por tanto, Nietzsche tiene en cuenta lo que de destino hay en esa herencia, involuntariamente recibida por cada individuo, de «lo ya sido antes», de lo decidido, pensado, dicho y creído por otros. Precisamente el mayor obstáculo con que se tropieza la decisión de acabar la época del nihilismo reside en el hecho de que todo individuo y toda sociedad incorporan esencialmente un pasado que condiciona poderosamente su presente. Pero el reconocimiento de este condicionamiento destinal no adquiere en Nietzsche el carácter

de una creencia fatalista en la imposibilidad de que las cosas puedan ser de otro modo a como siempre han sido. Se neutraliza toda posibilidad de renovación histórica si «lo ya sido» o lo que actualmente queda por encima de la limitación humana es visto fatalistamente como algo invencible o insuperable. ¿Cómo el pensamiento del eterno retorno vuelve superables estos límites, abriendo la posibilidad de una elevación del hombre nihilista por encima de sí mismo? La respuesta, que habremos de desarrollar detalladamente, es sucintamente la siguiente: 1) negando el finalismo y afirmando el azar, lo que permite el reconocimiento de la independencia de la voluntad y su capacidad creadora; y 2) al negar toda ley cósmica o histórica como verdad en sí, muestra que los límites del destino son límites realmente autoimpuestos y, por tanto, rebasables en virtud de una decisión superadora.

En el discurso de Zaratustra que lleva por título *De la redención*, Nietzsche expresa su rechazo a la concepción clásica del destino al mismo tiempo que muestra el punto de vista desde el que esta concepción pierde todo lo que tiene de paralizante. Zaratustra comienza confesando que la existencia en el mundo le sería auténticamente insoportable si no tuviera el convencimiento de que es posible la redención de lo que ya ha sido. Redimir lo que ya ha sido equivale a anular su carácter de imposición contraria a nuestra voluntad, equivale a hacer de lo no deseado, de lo no decidido por uno mismo, de lo determinado o decidido por instancias ajenas a nuestra voluntad, algo querido y deseado por nosotros mismos como si nosotros mismos lo hubiésemos elegido y dispuesto: «Transformar todo *fue* en un *así lo quise* : sólo eso sería para mí redención». ⁴⁹ Y el pensamiento del eterno retorno es lo que proporciona a Zaratustra el convencimiento en la posibilidad de una redención así. En cambio, para quienes no participan en este pensamiento y, por tanto, no tienen aquella esperanza

49. Z, p. 204.

de redención, no cabe otra cosa que la pura aceptación del destino, un *amor fati* a la manera de una resignación spinozista; resignación como aceptación del hecho de que la voluntad tenga su límite efectivo en «lo ya sido»; resignación como reconocimiento de que tan sólo se puede querer hacia adelante, no el pasado, que está ya fijo y yace inmóvil. El pasado escapa a toda acción de la voluntad. No cabe más que aceptarlo con resignación.

Ahora bien, reconocer esto no sería propiamente un querer, sino que significa más bien la anulación de una parte muy importante de las posibilidades del querer en sentido propio. La idea schilleriana de la reconciliación entre destino y libertad es una pseudoreconciliación, porque anula la verdadera libertad que se expresa como capacidad de crear sin imposiciones extrañas. Por eso Nietzsche-Zaratustra proclama: «La voluntad misma es todavía un prisionero [...] ¿Cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? *Fue*: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que ha sido hecho, es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado». ⁵⁰ El libertador es la voluntad que quiere el eterno retorno de lo mismo. Pero, ¿cómo el pensamiento del eterno retorno devuelve a la voluntad las posibilidades íntegras del querer, permitiendo querer también hacia atrás, redimiendo todo *fue* en un *así lo quise* que no es pura resignación? Ante todo, mostrando la «necesidad» y la «demencia» que inspiran esta creencia en un destino inexorable y esta actitud de resignación fatalista.

En las últimas páginas de *La genealogía de la moral*, Nietzsche establece una correlación entre el destino del hombre nihilista, el sufrimiento y la voluntad, que aporta claves importantes para la aclaración de cómo se ha constituido esta creencia y cómo se ha fomentado esta actitud. Puesto que, en virtud de lo que es, el hombre ha preferido querer ficciones nihilistas antes que no que-

50. *Ibid.*

rer en absoluto, a la pregunta por el porqué del sufrimiento del querer, el ideal ascético ha ofrecido un sentido. Pero un sentido que sitúa todo sufrimiento en la perspectiva de la culpa. De este modo, el hombre está salvado, pues dispone de un sentido que lo libera del vacío del querer «para nada»; ahora puede querer. Sin embargo, es un modo necio este en el que la salvación se plantea, porque significa, al mismo tiempo, una condena, la recaída en una prisión igual de espantosa. El ideal ascético supone una liberación de la voluntad, pero sólo a condición de hacer a la voluntad condenable como responsable del dolor. No hay liberación sino en cuanto venganza contra la voluntad que quiere y hace sufrir. Por eso, el pensamiento del eterno retorno se concreta como redención de esta condena, como liberación del espíritu de venganza: «Que el hombre sea redimido de la venganza: éste es, para mí, el puente hacia la esperanza suprema y la calma después de la tempestad».⁵¹

Psicológicamente, la sed de venganza significa una acción contraria a algo o alguien de lo que uno se quiere vengar; indica una contraposición en virtud de la cual se intenta rebajar al oponente hasta ponerse uno mismo, frente a aquello o aquel a quien se rebaja, en posición de superioridad y restablecer así el propio valor. La venganza equivale, pues, a lo que más arriba ha quedado tematizado como dinámica propia de la voluntad de poder reactiva. Vengarse es una reacción, el impulso propio de quien se siente vencido y ha sufrido un daño. No es el sentimiento de que se ha cometido una injusticia, sino de que he sido vencido y exijo una compensación. Sentimiento, pues, de que el ataque a mi voluntad de poder es lo que me aflige y, sobre este sentimiento, examen, reflexión de cómo podré aumentar de nuevo ese sentimiento de poder. En primer lugar, pues, defensa, deseo de compensación y, a partir de él, reflexión acerca de cómo será posible restablecer el sentimiento de poder. De acuerdo con este análisis, la salvación de la

51. Z, p. 151.

voluntad que representa el ideal ascético se inspira en un sentimiento de humillación, que se media en la afirmación de que allí donde hay sufrimiento es señal de que hay culpa y, en consecuencia, de que debe haber castigo. Esta es la base sobre la que descansa la concepción del destino como poder inexorable del que nadie escapa y, por tanto, como limitación del querer hacia atrás: «Castigo se llama a sí misma, en efecto, la venganza. Con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia. Y como en el volente hay sufrimiento de no poder querer hacia atrás, por ello el querer mismo y la vida deben ser castigo».⁵²

En suma, para el hombre del resentimiento, para el que se siente ofendido por la vida, para el decadente cuya reacción logra imponerse y mantenerse en los valores que enmarcan la época del nihilismo, se sufre porque se es culpable, y se es culpable porque se vive y se quiere. La vida es culpable, y sólo se salva uno de la vida no queriéndola en absoluto, neutralizando el querer-vivir, queriendo no vivir, es decir, la nada. Un sentimiento de venganza suscita una reflexión que busca una compensación, que quiere restablecer un sentimiento de poder rebajando aquello que ofende y se considera causa del dolor, despreciando la vida, tratándose de situar por encima de ella. Sin embargo, se trata de una reflexión necia porque no conduce, en último término, sino a un rebajarse y un condenarse uno mismo. Es la demencia de la reflexión del nihilismo. *Sobre* lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora —dice Nietzsche— es sobre el espíritu de venganza. El espíritu

52. Z, p. 205. Sea dicho de paso que este análisis hecho por Nietzsche de lo que significa la venganza es un análisis psicológico, no metafísico como pretende Heidegger. Para éste, Nietzsche concibe la venganza como el espíritu que impregna y determina la relación del hombre con todo lo que es. Heidegger insiste en que Nietzsche entiende la esencia y el carácter de la venganza en términos metafísicos. Sin embargo, en realidad, la venganza como relación del hombre con el ser es, para Nietzsche, un modo de relación histórica y no metafísica, ceñida a una época bien delimitada, la época del nihilismo, por lo que no se condena a todo hombre, por esencia, en todo tiempo y en todo lugar. a relacionarse con el ser en una relación de venganza.

de venganza ha sido el a priori que ha determinado el pensamiento del hombre del nihilismo sobre sí mismo y sobre el mundo, el motivo que lo ha inspirado, el «a partir de» reactivo sobre el que este pensamiento se ha construido. No hay mejor prueba de ello que su propio despliegue como posición de ideales supratemporales frente a los cuales la vida, el devenir, el cambio, quedan desautorizados, disminuidos, anulados, negados como no-ser; un desarrollo como afirmación de un orden moral del mundo que rige, a la manera de un destino invencible, todo acontecimiento y juzga toda acción de acuerdo con su justicia y su castigo: «Se acumuló nube sobre nube en el espíritu, hasta que por fin la demencia predicó: “Todo perece, por ello todo es digno de perecer”; “Y la justicia consiste en aquella ley del tiempo según la cual éste tiene que devorar a sus propios hijos”, así predicó la demencia. “Las cosas están reguladas éticamente sobre la base del derecho y el castigo”, así predicó la demencia». ⁵³ No hay salvación más que como expiación. El no querer nunca en absoluto es imposible, por lo que si toda voluntad es culpable, si ninguna acción puede ser anulada porque no se puede querer hacia atrás, entonces el castigo es inevitable. La existencia es castigo y expiación. Hay que resignarse a que la existencia tenga límites, a que todo *fue* sea una piedra inmovible.

En cuanto pensamiento que invalida básicamente la afirmación de un orden moral del mundo, de una finalidad en la historia, el pensamiento del eterno retorno disuelve todo deber-ser absoluto desde el que la vida queda desvalorada y, por referencia al cual, se muestra limitada y despreciable. El pensamiento del eterno retorno reduce toda finalidad a pura nada. En la historia no se realiza un orden moral, una necesidad en sí que juzga, desde sí, la existencia del individuo. Toda finalidad, todo sentido dado al mundo y a la historia, toda ley histórica como deber-ser, no son más que interpre-

53. Z, pp. 205-206.

tación, perspectiva, hipótesis, producto de una determinada voluntad de poder. Por tanto, no hay más destino que el que los hombres se han construido. Lo que paraliza toda decisión de verdadero progreso, no dejando más alternativa que la de la resignación, es la creencia en un poder autónomo, en sí, insuperable, que determina soberanamente la historia. Pero no existe tal poder. Sólo porque se cree en un orden moral del mundo que se cumple inexorablemente, o en leyes científicas de la naturaleza, o en la insuperable condicionalidad de las decisiones tomadas por otros; sólo porque se asume, en definitiva, que es siempre «otro» quien decide, la impotencia del individuo es efectiva, y únicamente queda someterse a lo establecido y padecerlo pasivamente. El pensamiento del eterno retorno es un pensamiento liberador porque disuelve toda presunta inexorabilidad de condicionamientos históricos respecto a las posibilidades existenciales del presente. El *amor fati*, que es su corolario, lejos de ser una especie de resignación fatalista, será amor de un destino que hemos elegido, tomando las decisiones capaces de hacer de él algo digno de ser amado.

En realidad, no se trata de que la voluntad que acepta el eterno retorno llegue a ser capaz de querer hacia atrás en el sentido de anular realmente lo ya sido para comenzar completamente de nuevo. El efecto de la aceptación del eterno retorno, que supera el espíritu de venganza, consiste simplemente en hacer sentir que tanto el yo como la circunstancia actual, configurados a partir de lo ya sido y querido por otros, no son algo que se impone como limitaciones irrebasables y negación de las posibilidades de todo ser nuevo; su efecto es, pues, el de remover así el principal obstáculo que impide toda renovación. «La venganza misma —decía Zaratustra— es la aversión de la voluntad contra el tiempo y su *fue*». ⁵⁴ La vida, en cuanto devenir, es el origen del sufrimiento para el hombre nihilista. Vengarse de la vida equivale, en su pensamiento, a rebajar todo lo que cambia, la tie-

54. Z, p. 206.

rra y todo lo que pertenece a ella como lo que propiamente no debe ser; rebajarlo, como hace Platón, a un mé-on. Por tanto, vengarse, para el hombre metafísico, significa vengarse de no poder querer hacia atrás, vengarse de no poder detener el tiempo ni la voracidad del tiempo. Cuando Nietzsche dice, frente al espíritu de venganza —o sea, frente al convencimiento del nihilista en que todo «lo que fue, fue», y su secreta rabia de no poder evitarlo—, que el pensamiento del eterno retorno es redención de este espíritu porque hace posible un querer hacia atrás, con ello no está diciendo nada imposible. Pues querer hacia atrás no significa aquí la arrogancia delirante de una omnipotencia divina. Simplemente significa que se cuestiona el hábito inveterado de pensar, solidificado en dogma, que hace que la sucesión cronológica y la causalidad histórica equivalgan a lo mismo; que se rechaza, en consecuencia, la idea o la creencia de que un individuo o una circunstancia presente son siempre el resultado necesario del desarrollo anterior. Nietzsche extrae la conclusión que se deriva de una doble consideración relativa al tiempo.⁵⁵ Por una parte,

55. Significativo en sumo grado es también el discurso *De la visión y del enigma*, en el que Zaratustra habla así con el «espíritu de pesadez»: «¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ese no podrías soportarlo!

«Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí. Cabelmente allí donde nos habíamos detenido había un portón.

«¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante es otra eternidad. Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza. Y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: "Instante". Pero si alguien recorriese uno de ellos cada vez y cada vez más lejos, ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?

«"Todas las cosas derechas mienten", murmuró con desprecio el enano. "Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo."

«Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera!... Desde este portón llamado instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya, ¿qué pien-

es cierto que todo pasado permanece vivo en el presente; que todo presente hunde sus raíces en un tiempo anterior. Pero, por otra, también lo es que el futuro condiciona, no sólo el presente, sino incluso el pasado más remoto: lo que viene modifica el sentido de lo que ha sido y de lo que es. Lo ya sido y querido por otros, los acontecimientos y las decisiones pasadas, no sólo están presentes en mí, sino que también yo estoy presente en ellas como un desarrollo en germen. No otra cosa sucede con la consumación misma del nihilismo y con el pensamiento del eterno retorno. La negación de los valores en sí y de las verdades en sí está ya en germen —dice Nietzsche—, de modo implícito y latente, en la construcción platónico-cristiana de la metafísica y de la moral. En virtud de la misma honestidad y veracidad que el nihilismo alentaba como su virtud más preciada, su sistema ideológico llega a la autonegación. Es, pues, una realidad nada extraordinaria que lo que va sucediendo transforma el sentido que dábamos al pasado. El pasado no es, pues, algo en sí que inexorablemente nos condiciona, trazando límites insuperables a lo que ya somos. Se puede querer hacia atrás, es decir, se puede cambiar el valor de lo ya sido a partir de nuestro querer hacia adelante, de nuestra voluntad de futuro y de la decisión de crearnos un destino mejor: «Todo fue es un fragmento, un enigma, un espantoso azar, hasta que

sas tú, enano, de este instante?, ¿no tendrá también este portón que haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras de sí todas las cosas venideras? ¿Por tanto incluso a sí mismo?» (Z, pp. 225-226). El enano representa en esta alegoría la concepción lineal del tiempo contra la que se enfrenta Zaratustra. Desde un instante dado hay, detrás, un pasado fijo e inamovible, y, delante, un futuro todavía abierto. El instante es el cruce de dos caminos que, hacia atrás y hacia adelante prosiguen en lo infinito. Detrás de cada pasado, por muy alejado que esté, siempre hay otro pasado más lejano, y así por toda la eternidad. Y lo mismo ocurre respecto al futuro. Por lo que el tiempo es un círculo. Pasado y futuro se funden en lo infinito. De esta doble infinitud del tiempo Zaratustra concluye: si existe un pasado infinito, entonces todo lo que puede suceder ha tenido que haber sucedido ya. Nada puede faltar en él, estar por venir todavía. El tiempo infinito no puede tener nada fuera de sí, por lo que todo lo que puede acontecer tiene que haber sucedido ya y volver a transcurrir infinitas veces en el futuro.

la voluntad creadora añade: ¡pero yo lo quise así!; hasta que la voluntad creadora añada: ¡pero yo lo quiero así!, ¡yo lo querré así! ¿Ha hablado ya ella de este modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desuncido ya del yugo de su propia tontería? ¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes? ¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación?». ⁵⁶

Por el carácter que el pensamiento del eterno retorno tiene para Nietzsche, en cuanto pensamiento selectivo, creencia, hipótesis, experiencia, etc., no tendría sentido la pregunta de si la doctrina del eterno retorno, que afirma la repetición indefinida de lo mismo, no representa acaso, por su parte, un fatalismo mucho mayor que el de la creencia en la irrefragabilidad de los límites impuestos por los condicionamientos históricos. ¿No excluye la doctrina del eterno retorno, como doctrina de la repetición eterna de lo idéntico, cualquier cambio en el curso de la historia? ¿No significa entonces una creencia todavía más paralizante de cualquier empresa histórica de renovación, al mostrar toda iniciativa absolutamente vana e inútil? En cierto modo, los reproches dirigidos por Heidegger a la doctrina del eterno retorno de Nietzsche y a su pretensión de redimir al hombre del nihilismo del espíritu de venganza, se formulan desde una perspectiva no del todo extraña a estos interrogantes. Heidegger pone en duda que un acto de voluntad, la decisión de aceptar la doctrina del eterno retorno, pueda ser capaz de disolver la impasibilidad del pasado y hacer que sus contingencias sean conformes a lo que la voluntad de futuro quiere. Para Heidegger, querer hacer de todo *fue un así lo quise*, ¿no significa subordinar el *Sein* al *Sollen*, y ni siquiera al *Wollen*, a la manera del más vulgar platonismo? ¿Qué tipo de prueba hay de que la contingencia puede transformarse en

voluntad? ¿Qué especie de decisión puede convertir a una víctima del azar en demiurgo de un destino? Es imposible, dice Heidegger, transformar el pasado en un futuro por querer, en virtud de una decisión que únicamente expresa, al formularse, la consumación del destino de la metafísica de la presencia como pensamiento de la dominación absoluta. El pensamiento del eterno retorno no significa una superación del pensamiento pensado hasta aquí, no supone una superación del espíritu de venganza en cuyo medium este pensamiento se despliega. Por el contrario, el pensamiento del eterno retorno «esconde aún la aversión contra el puro pasar y, por tanto, un espíritu de venganza supremamente espiritualizado [...] Así hay que decirlo para llamar la atención de cómo y hasta qué punto el pensamiento de Nietzsche se mueve en el espíritu de la reflexión tal como se ha determinado hasta ahora [...] En todo caso, el pensamiento, tal como ha sido hasta ahora, es metafísico, y el pensamiento de Nietzsche representa probablemente su cumplimiento». ⁵⁷

No se hizo esperar la reacción a esta interpretación del pensamiento de Nietzsche, a la que se ha acusado, básicamente, de apoyarse en un equívoco grave: el de afirmar que la doctrina del eterno retorno tiene, en Nietzsche, el carácter de una nueva concepción metafísica del ser. En su gran obra sobre Nietzsche, Heidegger afirma tajantemente: «El término voluntad de poder enuncia lo que es el ente como tal, o sea, lo que es en su constitución. El término eterno retorno de lo mismo, cómo es, en su totalidad, el ente de una tal constitución. La *quiddidad* (lo que es) codetermina el *quomodo* (cómo es) del ser de todo ente». ⁵⁸ Heidegger pien-

57. Heidegger, M., «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» (1953), en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 79-80.

58. Heidegger, M., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, Bd. II, p. 230. Tiene razón Derrida al insistir en que el intenso y prolongado estudio del pensamiento de Nietzsche por parte de Heidegger, cuyo resultado quedó plasmado, no sólo en la obra en dos volúmenes sobre Nietzsche, de 1961, sino en otros muchos textos, no puede simplificarse en la discusión de una tesis discutible. Pues no

56. Z, p. 206.

sa, pues, que la voluntad de poder y el eterno retorno son la respuesta de Nietzsche a la tradicional cuestión ontológica que se pregunta por el ser del ente. Incluso si en algún momento posterior a esa gran obra, que contiene los trabajos sobre Nietzsche elaborados entre 1936 y 1941 fundamentalmente, Heidegger parece suavizar su posición al advertir, en relación al eterno retorno, que no es posible olvidar que se trata de una visión y un enigma, o sea, algo que no se puede demostrar sobre bases empíricas o lógicas, sin embargo se mantiene hasta el final la posición mantenida desde el principio de un modo que no deja lugar a dudas: «Que Nietzsche —dice Heidegger en 1953— interprete y experimente su pensamiento más abismal en términos dionisiacos atestigua sólo que él podía pensarlo todavía únicamente de modo metafísico y de ninguna otra manera».⁵⁹ Así que, para Heidegger, la voluntad de poder, en cuanto presencia constante a sí misma, en cuanto constante sacrificio de sí, en cuanto infinita *Selbstüberwindung*, es el signo del anillo (*Ring*) cuyo luchar (*Ringen*) retorna sobre sí mismo y así obtiene (*erringt*) siempre el retorno de lo igual. Por tanto, Zarathustra se presenta como el portavoz del hecho de que todo ente es voluntad de poder, la cual, como voluntad creadora que choca contra sí misma, sufre y así se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo igual. Tal es la definición con la que Heidegger ha contestado a su pregunta sobre quién es el Zarathustra de Nietzsche.

sólo se debe valorar en esta relación el análisis del pensamiento de Nietzsche por parte del intérprete Heidegger, sino que no se debería desligar este análisis del impacto profundo y duradero que la obra de Nietzsche tiene en el pensamiento de Heidegger. Pues Heidegger no pretende hacer una presentación imparcial y «adecuada» de la filosofía nietzscheana, mientras que, por otra parte, por inexacta que pueda ser su lectura de Nietzsche, éste se sabe, por sí mismo, defender muy bien. Cfr. Derrida, J., *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, París, 1976, p. 58; para el resto de las referencias de Derrida sobre este tema, cfr. *De la gramatologie*, Minuit, París, 1967, pp. 31-33; *Marges de la philosophie*, Minuit, París, pp. 161-164; *L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967, pp. 412-413.

59. Heidegger, M., *Wer ist...?*, p. 82; cfr. *Was heisst Denken?*, ed. cit., sobre toda lección 5.^a

Ya se han discutido antes las razones de por qué, desde la perspectiva que adoptamos en este libro, la doctrina del eterno retorno no puede ser comprendida como una nueva concepción metafísica del ser, ni tampoco como la concepción que lleva a la metafísica occidental a su cumplimiento absoluto. El eterno retorno tan sólo se plantea como una creencia (*Glaube*) intrahistórica que un individuo puede aceptar desde dentro de la historia para modificar su comprensión de ésta y, como efecto de esta comprensión, cambiar poco a poco la orientación de su curso. La doctrina del eterno retorno no tiene otro carácter que el de una experiencia a realizar: si crees que todo retorna, ¿qué se sigue de ello para ti y para el mundo? Por tanto, los reproches que Heidegger dirige a Nietzsche pierden su acidez desde el momento en que se repara en que el pensamiento del eterno retorno no pretende enunciar el carácter metafísico del ser ni hacerse valer como la teoría verdadera de la temporalidad, una teoría que, mediante la refutación polémica, pretendiera sustituir a otras falsas. Nietzsche califica explícitamente en múltiples ocasiones a la doctrina del eterno retorno de profecía, anuncio de un acontecimiento que se producirá en la medida en que el hombre acoja ese anuncio y se deje transformar por él, provocando con esta transformación su cumplimiento mismo. Es notorio, pues, que Heidegger soslaya las múltiples advertencias que Nietzsche hace acerca de su doctrina, dirigidas a impedir precisamente una comprensión de ella como concepción metafísica del ser. Además, es imposible conferir a la voluntad de poder y al eterno retorno, en el marco de la formulación de estos conceptos en Nietzsche, ni el carácter de la objetividad ni el de la subjetividad. Como ha explicado M. Haar, «el eterno retorno no puede ser erigido en ley universal y objetiva de la naturaleza porque depende de una afirmación singular. Pero tampoco puede decirse que sea algo puramente subjetivo porque ello representaría situarse totalmente en el punto de vista ficticio de una objetividad en sí situada fuera de toda perspecti-

va». ⁶⁰ La afirmación del eterno retorno no es ni objetiva ni subjetiva. Es, en cuanto creencia, una afirmación condicional relativa a una posibilidad tan elevada que tan sólo algunos hombres tendrán la capacidad de asumirla. Pero, por eso, es básicamente una doctrina antimetafísica, porque se formula en condicional, hipotéticamente, mientras que lo propio de todo enunciado metafísico es proponerse como tesis y afirmarse categóricamente. En todo caso, la doctrina del eterno retorno expresaría, no cómo es el ser, sino cómo sería la existencia para aquel que afirmase, sin restricciones ni reservas, el eterno retorno de lo mismo. Es claro, en suma, que el eterno retorno no tiene, para Nietzsche, el carácter de un pensamiento metafísico; no es el contenido de un enunciado sobre el ser de lo que es, sino un pensamiento selectivo, un pensamiento para una experiencia posible del mundo como experiencia de eternidad. Pero como tal experiencia de eternidad no es un pensamiento paralizante, pues sólo representa el conocimiento del retorno formal del pasado. No es la evidencia irrefutable y comprobada de un retorno concreto. Sería paralizante si el modo de conocimiento que supone fuese el modo científico que se autoconvence de la correspondencia, empírica o lógica, entre sus proposiciones y la realidad del mundo. Pero el eterno retorno se sabe interpretación, cuyo valor no se mide por el criterio de la adecuación, sino por su eficacia existencial. Más que una doctrina para el saber, el eterno retorno es invitación a un modo de actuación, una llamada para la decisión, el anuncio de un acontecimiento del que depende un cambio de época. Se presenta como ensayo, experimento o prueba a la que la humanidad debería someterse para producir un hombre nuevo. Las imágenes que lo figuran —el juego y el niño, el fuego, el anillo, la rueda— están orientadas a indicar un determinado tipo de actuación. El eterno retorno es, a través de una re-

60. Haar, M., «La critique nietzschéenne de la subjectivité», en *Nietzsche Studien*, 1983 (12), p. 106.

presentación cosmológica de tipo mítico-científico, la «fórmula suprema de afirmación a que se puede llegar en absoluto». ⁶¹ Lo que expresa es un amor de eterno reconocimiento y eterna satisfacción de la existencia.

Heidegger dice que Nietzsche piensa la venganza y el espíritu de venganza en términos metafísicos y que, por ello, el pensamiento del eterno retorno no supone la superación de este espíritu, sino su más astuta radicalización. ¿Qué entiende Nietzsche —se pregunta Heidegger— por venganza cuando dice que es el carácter que afecta a toda la reflexión del hombre occidental en cuanto reflexión metafísica sobre el ser del ente? Y contesta: puesto que la voluntad es un término que indica la esencia del ente en su totalidad y no sólo el querer del hombre, la contraposición y el rebajamiento en que consiste la venganza, tienen su lugar en el interior de la relación al ser del ente en cuanto contraposición entre ser y tiempo, entre ser y devenir. La venganza es, por consiguiente, aversión de la voluntad (el ser) contra el tiempo (el devenir) como pasar y su condición de cosa pasajera (*sein Vergänglichliches*). Este pasar es, para la voluntad, algo contra lo que ella no puede hacer nada, algo contra lo que su querer choca constantemente. El tiempo como pasar es la aversión de la cual la voluntad sufre. Por lo que, sufriendo de tal modo, la voluntad misma deviene sufrimiento por el pasar, sufrimiento que quiere el propio pasar y quiere, por tanto, en general, que todo sea digno de pasar. Por tanto, concluye Heidegger, afirmar lo que la aversión del espíritu de venganza niega, o sea, el tiempo, pretendiendo con ello la

61. *EH*, p. 94. «El problema psicológico del tipo Zaratustra consiste en cómo aquel que niega con palabras, que niega con hechos, en un grado inaudito, todo lo afirmado hasta ahora, puede ser, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu de negación; en cómo el espíritu que porta el destino más pesado, una tarea fatal, puede ser, a pesar de ello, el más ligero y ultraterreno, en cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible de la realidad, aquel que ha pensado el pensamiento más abismal, no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste, antes bien una razón para *ser él mismo* el si eterno dicho a todas las cosas, el inmenso e ilimitado decir sí y amén» (*EH*, p. 103).

redención, no significa más que la afirmación de que el pasar permanezca y que, por ello, no se vea rebajado a la nada. ¿Cómo puede el pasar permanecer? Puede en cuanto que, como pasar, no siempre va, sino que también siempre viene. Sólo puede permanecer el pasar y lo que en él es pasajero si retorna, en su venir, como lo igual. El eterno retorno es algo permanente únicamente si es un retorno eterno. Nietzsche atribuye el predicado de la eternidad, que la metafísica atribuía al ser del ente, al tiempo como pasar. Así, el ser del ente se representa, en el pensamiento de Nietzsche, como eterno retorno de lo igual.⁶² Este pensamiento no sólo no supera el espíritu de venganza que ha dominado a la reflexión metafísica hasta hoy, sino que representa su más extrema radicalización.

Este razonamiento de Heidegger sería, ciertamente, irreprochable si la doctrina del eterno retorno hubiera sido realmente formulada por Nietzsche como una doctrina metafísica. Pero que así sea es tan sólo la interpretación de Heidegger, y no la posición de Nietzsche. El de Heidegger es un pensamiento metafísico basado en la distinción entre lo que es verdaderamente y lo que, frente a esto, constituye el ámbito de lo que no es. El de Nietzsche, en cambio, es un pensamiento que comienza planteándose, como tarea propia, el cuestionamiento genealógico de lo que significa y vale la voluntad de verdad; un pensamiento que concluye argumentando que la superación del espíritu de venganza implica la superación de esta voluntad de verdad y el reconocimiento de toda verdad como creencia, como simple tener-por-verdadero, producto relativo de una voluntad de poder que perspectivamente la adopta. No hay una verdad on-

62. Heidegger entiende el eterno retorno como intemporalidad: «Lo que Zaratustra deberá decirse a sí mismo en el fondo de su ser es: que un día y un tiempo, futuro y pasado, son como el hoy. Pero el hoy es como el pasado y el futuro. Las tres fases del tiempo convergen como lo igual hacia lo igual, en un único presente, en un continuo ahora. El continuo ahora la metafísica lo llama eternidad. También Nietzsche piensa las tres fases del tiempo a partir de la eternidad como continuo ahora. Sólo que la continuidad no consiste para él en un estar, sino en un retorno de lo igual» (Heidegger, M., *Wer ist...?*, p. 71).

tológica ni una verdad como adecuación entre pensamiento y realidad. Así que es cuestionable la afirmación mayor de Heidegger en su interpretación de Nietzsche, a saber, la de que el pensamiento de Nietzsche representa una inversión del platonismo. La metafísica subsistiría, efectivamente, si Nietzsche se hubiera limitado a darle la vuelta a la jerarquía platónica entre lo sensible y lo suprasensible, para que lo sensible ocupe ahora el lugar que antes ocupaba lo suprasensible. Pero Nietzsche no hace esto. Más bien considera que lo suprasensible, el ser de la metafísica, se ha convertido en fábula, por lo que al eliminarse como mundo verdadero, se ha eliminado también toda distinción entre lo sensible y lo suprasensible. El mundo verdadero, tanto si se le concibe como mundo inteligible de las esencias, como si se lo afirma como mundo sensible de las apariencias, deviene *pura nada*. El ser es producto de la voluntad de poder; el ser en cuanto cosa, en cuanto forma, en cuanto sentido o valor, no es más que interpretación. Y fuera de este ser sólo está el caos incognoscible e inaprensible para nosotros.⁶³

Un equívoco grave, pues, que puede crearse en relación al pensamiento de Nietzsche es el de confundir su noción de voluntad de poder con la esencia del ente en su totalidad. Probablemente no faltan textos en los que Nietzsche puede dar motivo para ver en la voluntad de poder un concepto sustancialista, el sustrato biológico o la vida universal. En este caso, su pensamiento no se habría alejado demasiado del de Schopenhauer y, en general, del de la metafísica tradicional. Sin embargo, son multitud los pasajes en los que el aparente sustancialismo de la voluntad de poder se encuentra corregido por una idea no realista de la voluntad de poder en cuanto interpretación perspectivista que se realiza en función de una determinada relación de fuerzas. Y no es que exista una contradicción entre estos dos conceptos de la voluntad de poder en la obra de Nietzsche, de modo

63. *CI*, pp. 51-52; cfr. *NA*, p. 691.

que el intérprete deba optar por uno u otro. El punto de vista de la voluntad de poder como energía única del mundo es compatible con su condición de juego de fuerzas dispersas en multiplicidad de perspectivas. La identidad de la voluntad de poder no contradice aquí su diferencia, ni su unidad resulta incompatible con su pluralidad. Es al mismo tiempo una y múltiple en sí misma y en cada uno de los centros desiguales de fuerza desde los que se ejerce como voluntad. Y es que la voluntad de poder no designa un tipo de vida único que se escinde en una pluralidad de individuos o centros de fuerza, sino que alude al hecho de que todo punto individualizado de vida tiene una estructura única y, por tanto, se encuentra afectado por una misma necesidad. La unidad de la voluntad de poder es compatible con su pluralidad porque no representa una unidad sustancial, sino simplemente estructural.

Por ello, al rechazar que la voluntad de poder sea un concepto metafísico que exprese la esencia de lo que es, debe variar la tesis heideggeriana según la cual toda voluntad es sufrimiento por el pasar y querer que todo sea digno de pasar. Esto es lo propio tan sólo de un tipo de voluntad, de la voluntad reactiva característica del hombre del nihilismo, que predomina en una época concreta de la historia. Sólo es imposible imaginar la posibilidad de que la voluntad pueda lograr querer de otro modo que no sea el del espíritu de venganza, si se hace de la voluntad un ser metafísico con propiedades derivadas inexorablemente de lo que, por su condición esencial, es en sí invariablemente.

Por su parte, la interpretación que K. Löwitz ha ofrecido de la relación, en Nietzsche, entre destino y voluntad, permite tomar conciencia de las dificultades inherentes a esta relación en su formulación concreta. Löwitz, que tiene en cuenta el carácter experimental de la filosofía de Nietzsche, considera las dos disertaciones del Nietzsche adolescente, *Fatum und Geschichte* y *Willensfreiheit und Fatum*, como el comienzo de un intento básico de reencontrar el camino del pensamiento,

más allá de la época cristiana del hombre occidental, y reconquistar la experiencia del mundo anterior al cristianismo.⁶⁴ A partir de esta consideración, formula el concepto de destino como necesidad natural de un «ser así y de ningún otro modo» que se impone a la voluntad: «Como necesidad que se impone a la voluntad, el fatum se relaciona con la historia del querer humano, pero en realidad escapa al poder del hombre. El destino pertenece al dominio de la naturaleza, que es tal como es y no puede ser de otro modo».⁶⁵ Mas ¿qué sentido tiene entonces el querer hacia atrás al que Zaratustra se refiere en su discurso *De la redención*? Löwitz opina que es necesario suponer que la «humanidad inmanente» es el «resorte íntimo del reloj del ser», o sea, suponer que la voluntad libre es el fin último de la necesidad cósmica. La voluntad, que ahora se muestra contraria e insatisfecha con su destino, se verá convertida en el superhombre en amor a la necesidad cósmica libremente aceptada. Lo cual será posible porque la doctrina del eterno retorno identifica lo que procede del destino cósmico con lo que exige el destino de autoaniquilación del nihilismo: «Una decisión de la voluntad que, en el extremo final de la libertad, prefiera querer la nada más que no querer, y una inspiración en la que el ser se dé a sí mismo en lo decidido, constituyen juntas el problemático acceso de Nietzsche a la doble verdad que, entendida como doctrina de la autosuperación del nihilismo, significa su *credo quia absurdum*».⁶⁶

Sin duda no es nada fácil aventurar conjeturas acerca del significado que se debería dar a la fórmula nietzscheana *ego fatum*. ¿Alude a una voluntad que transfigura la pertenencia a un destino? O bien, ¿se refiere a una voluntad transfigurada por su pertenencia al destino? En todo caso, es importante la dificultad que repre-

64. Löwitz, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956; «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde», en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, n.º VI, Minuit, Paris, 1967, pp. 45-85.

65. Löwitz, K., *Nietzsche et sa tentative...*, p. 48.

66. Löwitz, K., *De Hegel a Nietzsche*, ed. cit., p. 276.

senta, para el pensamiento, el radical cuestionamiento que esta fórmula representa de la oposición sujeto-objeto. Pero, ¿cómo considerar, como sentido del destino, el de una necesidad cósmica no condicional, sin entrar en colisión con la disolución extrema de todo mundo verdadero que, para Nietzsche, representa la doctrina misma del eterno retorno? Si el *amor fati* significa que finalmente el ego y el fatum son lo mismo, ¿se puede evitar hacer del superhombre un ideal en sentido metafísico?: «Sólo se llega a ser lo que se es —dice Löwitz— porque el supremo astro del ser está en la necesidad».⁶⁷ Si en lugar de aplicar esto a un superhombre ideal, lo aplicamos al hombre sin más, el fatalismo es extremo e inevitable. No hay un querer hacia atrás si se ha de tratar del «querer del tener que ser así y no de otro modo»; a este amor no se le podría llamar ya «querer». «Dentro de la órbita de la voluntad eternamente retornante del tiempo y del ser, también la voluntad misma pasa de un movimiento rectilíneo, recorrido en un infinito desprovisto de fin, a un círculo que de antemano quiere volver atrás [...] En el *amor fati*, el todo del tiempo y del ser se cierran en el futuro que ya ha sido, propio de un ser en constante devenir. Así el alma de Zarathustra, que se precipita en el placer del acaso, es la más necesaria, porque en ella, entendida como la índole suprema de todo ente, todas las cosas fluyen y refluyen y tienen su propio flujo y reflujo. Tal es el concepto mismo de lo dionisiaco, cuya fórmula no se encuentra en la voluntad de destino, sino en el destino en cuanto fatum, es decir, como un destino que está sobre el destino.»⁶⁸ Ahora bien, ¿no obliga esto a imaginar al superhombre como un hombre ideal y conciliado, redimido del querer, que ya no quiere nada, que no tiene ni voluntad ni aversión (*Widerwillen*)? Una existencia infantil, una existencia que es olvido, pues en cada instante vive el presente entero, sin memoria ni pesar por lo que fue, y sin

67. Löwitz, K., *ibid.*, p. 275.

68. *Ibid.*

preocupación ni inquietud por lo que será. Una existencia, en fin, que es inocencia porque coincide con el devenir del mundo que impide toda escisión entre ser y deber ser.

La pregunta a formular tras estos interrogantes es: ¿se puede pensar en una necesidad cósmica que guíe al universo; en un sentido en sí de éste, sin suponer inevitablemente con ello la existencia de un legislador supraterrrestre que, imponiendo un destino, ha introducido la finalidad? La crítica de Nietzsche a la noción de ley natural deja, sin embargo, libre a la pluralidad universal de todo peligro de unificación por el exterior. El mundo comprendido como una cantidad enorme, pero limitada, de centros de fuerza, diversificados y autónomos, no puede ser una unidad indiferenciada. Por tanto, queda excluida toda posibilidad de una evolución universal hacia un tipo único y superior. No hay un final de la historia en el que se detengan la pluralidad incoherente de orientaciones e intereses vitales, de propósitos parciales puestos a partir de sí por centros de fuerza particulares. El pensamiento de Nietzsche no es compatible con concepciones que transfiguren, de un modo u otro, el porvenir haciendo de él una situación perfecta. El superhombre no es el hombre que ya no quiere nada porque es olvido e inocencia cósmica. La permanencia de la historia supone la permanencia del querer y del conflicto; es decir, el desarrollo interminable más allá del sentido y del no-sentido, del bien y del mal.

También, en cierto modo, sobre la base de estas consideraciones, la interpretación ofrecida por G. Vattimo de Nietzsche, en su obra *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, sería susceptible de algunas observaciones puntualizadoras. Tal vez inspirado por Heidegger, para quien el pensamiento de Nietzsche se puede interpretar como pretensión de liberar al hombre occidental del espíritu de venganza, Vattimo realiza una lectura de este pensamiento como pensamiento de la liberación en el logro de esa inaprensible plenitud de la vida, gozosa y dolorosa, a la que mira la gran nostalgia por el superhombre. La redención significa en-

tonces la aceptación del eterno retorno, en virtud de la que se cumple una suprema esperanza de conciliación. Concretamente, Vattimo destaca la destrucción que el pensamiento del eterno retorno lleva a cabo de la vivencia lineal del tiempo, fundamento concreto de la separación entre existencia y significado, de la que nace el espíritu de venganza. No es que el pensamiento del eterno retorno permita cerrar los ojos ante el tiempo para imaginar una humanidad sin pasado ni futuro, pero sí que transforma la vivencia del tiempo de tal modo que éste deja de experimentarse ya como ejercicio de autoescripción: «El eterno retorno culmina la destrucción de la concepción metafísica, estructurada por la oposición entre ser y deber ser, al destruir la concepción lineal del tiempo sobre la que esta conciencia se funda».⁶⁹

Vattimo observa cómo, en la concepción metafísica, ningún momento del tiempo tiene su sentido dentro de sí mismo, sino en otro, en los momentos que le preceden o le siguen. Cada instante —decía Schopenhauer— sólo es en cuanto mata al anterior, su padre, para inmediatamente ser él igualmente muerto por el siguiente. Cada momento del tiempo, linealmente concebido y vivido, tiende a apoderarse del sentido anulando a los demás, en una continua lucha que tiene lugar según el modelo del conflicto edípico. Puesto que la conciencia del hombre metafísico se estructura sobre esta concepción de la temporalidad, que nunca permite la conciliación de lo que es y lo que debe ser, de presente y sentido, el eterno retorno viene a constituir la cima del pensamiento de Nietzsche como expresión de lo que sería necesario para una total renovación de la existencia. La redención, que permite la autoidentidad, requiere una voluntad creadora, una decisión. La aceptación del eterno retorno es la «decisión eternizante» que nos transporta a la intensidad y eternidad a la que aspira todo placer verdadero, al retorno del pathos creador que genera el sentimiento de la plenitud en el desbordamiento

69. Vattimo, G., *Il soggetto e la maschera*, ed. cit., p. 278.

que elimina el temor a la muerte. Por ello, para el hombre metafísico, la doctrina del eterno retorno resulta tan absurda y rechazable. Pues, en cuanto sujeto vertebralmente escindido entre ser y deber ser, coinciden en él la conciencia aspirante, que busca siempre un sentido más allá de sí misma, y la vivencia del tiempo lineal, sobre la que la tensión de tal aspiración siempre insatisfecha, discute. El eterno retorno de lo mismo, como anulación de la sucesión lineal, representa, para este sujeto dividido, la insoportable visión de la anulación de toda meta futura, de todo sentido separado y más allá de la existencia, es decir, el hundimiento en el absurdo. Dejar de existir y de actuar en función de valores absolutos, y vivir la propia vida como plena coincidencia de ser y valor es, sin embargo, la transformación que operaría la decisión de realizar el eterno retorno, convirtiendo al sujeto en «una rueda que gira sobre sí misma», un juego, inocencia y olvido.

Sin embargo, a la vista de esta esperanza que motivaría la decisión eternizante, ¿no se está interpretando la decisión misma como activación de una conciencia revolucionaria dentro del proceso autoaniquilador del nihilismo? Vattimo confiesa acertadamente que el puente hacia el superhombre no puede ser tendido por la simple idea del eterno retorno, en la medida en que, como tal, permanece en el plano teórico, sino que necesita concretarse en decisión práctica y englobar dentro de sí todas las decisiones por las que la voluntad se libera, en virtud de la destrucción, de la dependencia de la moral, de la creencia fatalista en la inexorabilidad de lo ya sido, del deseo ansioso de seguridad y, finalmente, de ella misma y de la violencia que comporta, confirmando un significado positivo a la esencial negatividad de estas acciones destructivas. Sin embargo, este tipo de decisión, que niega la creencia nihilista en el progreso, ¿no basa, a su vez, su esperanza en una «razón histórica» que espera la salvación por la catástrofe? ¿No supone esa idea del superhombre, como conciliación final de ser y deber ser producida en virtud de la destrucción de la vivencia lineal del tiempo, un modo concreto de dramatización histórica de la pre-

sencia del ahora (*Jetztzeit*), en la que la ruptura con el nihilismo y el salto a un más allá constituyen un acto revolucionario? Esta perspectiva de interpretación mostraría, si ese fuera su caso, afinidad con pensadores como Benjamin, para quien el olvido en la detención (*Stillstellung*) postrevolucionaria no impide el recuerdo de momentos del pasado que, en el interior del devenir histórico, remiten a la posibilidad de una redención en la presencia del ahora.⁷⁰ Y no es que se quiera equiparar, con esto, la interpretación que hace Vattimo de la «decisión eternizante» a un decisionismo estético. Sólo se intenta subrayar la comprensión que expresa del superhombre como objeto estéticamente fascinante, respecto de la cual el propio Vattimo se ha ido apartando progresivamente. En efecto, en escritos posteriores a la obra a la que nos referimos,⁷¹ Vattimo toma conciencia de hasta qué punto el escepticismo de Nietzsche en relación a la idea del sujeto impide una comprensión del superhombre que signifique, del modo que sea, una reorientación de las esperanzas a la última esfera posible de una experiencia de conciliación. El superhombre sólo podría representar, en último término, la recuperación de experiencias históricas que se rescatan, en virtud de una elevada capacidad para entregarse a todo tipo de experiencias. No se puede identificar, pues, la decisión de aceptar el pensamiento del eterno retorno con esa idea militante según la cual de la destrucción se sigue, por sí misma, la salvación. El choque de las dimensiones políticas y éticas de esta idea con las opiniones «postmodernas» ha sido suficiente para que se muestre la intensa carga de pura ilusión que esta idea contenía. En realidad, el pensamiento de Nietzsche expresa por sí solo tal cantidad de desilusión, que es muy difícil poder extraer aún de él una esperanza cualquiera de salvación.

70. Benjamin, W., «Central Park», en *New German Critique*, 1985 (34), pp. 50 ss.

71. Cfr. Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, trad. cast. J. C. Gentile, Península, Barcelona, 1985, pp. 85 y ss.; *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milán, 1984, pp. 27-50; *Introducción a Nietzsche*, trad. cast. J. Binaghi, Península, Barcelona, 1987, pp. 124 ss.

CAPÍTULO VI

EL SUPERHOMBRE Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

La renaturalización de la cultura

Al pensamiento de la modernidad europea le ha sido muy querida la idea de que el proceso histórico significa el itinerario a través del cual la humanidad alcanzaba su mayoría de edad al tiempo que se liberaba de un estado imperfecto de sujeción y de ignorancia.¹ Esta relación entre historia y utopía se ha visto, sin embargo, fuertemente cuestionada por importantes movimientos de pensamiento contemporáneo, que han acusado a quienes la establecieron de haber confundido lo que sólo es progreso técnico y económico, con el progreso hacia lo mejor, concretamente con el progreso de la humanidad hacia la «razón». Pues, más que el final de la servidumbre y de la falsa conciencia, en lugar de una progresiva desaparición de la ignorancia y de la miseria, para buena parte de la conciencia crítica de nuestra época, el

1. He desarrollado con más detenimiento las características de esta concepción de la historia, con especial referencia a Kant, en mi artículo «La idea de un progreso de la humanidad como tal en san Agustín y Kant», en *Anuario Jurídico Escorialense*, 1987-1988 (19-20), pp. 209-254.

proyecto histórico de la modernidad se ha convertido, de hecho, en un proceso de incesante racionalización, burocratización y cientificación de la vida social. Dadas las esperanzas que despertaba el devenir de la razón en el filósofo moderno, este devenir quedó reforzado, sobre todo a partir de la Ilustración, en la forma de una dialéctica de la historia que se ha visto reducida después al mero progreso de una racionalidad técnica, progreso que ha determinado la subordinación de la autonomía del individuo a las exigencias prácticas de los procesos económico-políticos de producción y de organización. Así que esa «razón», que opera históricamente en el proceso de ilustración, acaba absolutizándose pero reducida a razón científica, una razón identificante, niveladora, planificadora y totalizante; la razón que, como ha señalado Adorno, despliega su interna tendencia reificante e instrumentalizante propia del pensamiento conceptual.²

El pensamiento de Nietzsche, que es internamente reacio a toda utopía que suponga la consecución final para la humanidad de una meta de universal felicidad y perfección, representa una posición crítica compleja frente al proyecto histórico de la Ilustración, pues aunque su recusación de la equiparación moderna de razón y utopía se encuentra animada también por un impulso de defensa del individuo frente a la nivelación y uniformidad que la plasmación práctica de esa creencia ha producido, las motivaciones de su posición crítica nada tienen que ver con ninguna clase de humanismo. La discusión que Nietzsche sostiene con el proyecto cultural de la modernidad como racionalización de la vida social, adopta una óptica distinta a la que representaría una toma de posición discrepante respecto de tal forma de transformar el mundo para hacer de él un mundo mejor. Lo característico, para Nietzsche, del hombre dionisiaco, que ha de suceder al nihilista, no es la búsqueda de la felicidad, de la suya o de la de todos,

2. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, trad. cast. J.M. Ripalda, Taurus, Madrid, 1986, pp. 19 ss.

sino la afirmación de la vida. Y lo que Nietzsche reprocha básicamente a la idea de una racionalización de la cultura es que tal cultura impide al hombre dionisiaco asignar él mismo, por su propia existencia, un sentido a la historia; que le impide crear sus valores y legislar, con sus opciones de valor y sus interpretaciones, el porvenir. El punto de vista de Nietzsche frente a la modernidad y sus ideales de cultura implica, pues, la defensa del individuo pero como aquel cuya actitud es «descuidar la felicidad del mayor número, entendiendo por felicidad la paz del alma, la virtud, el confort, la mezquindad angloinglesa como la entiende Spencer. Saber crearse enemigos y, en el peor de los casos, saber hacerse un enemigo aun de sí mismo. Contradecir constantemente al gran número, no con palabras, sino con acciones».³

Pero si no es el humanismo comunitario el resorte íntimo de la crítica nietzscheana a la modernidad, tampoco lo es el individualismo particularista, aunque así pudiera parecerlo en lo que expresa, por ejemplo, el texto que acabamos de citar. Pues Nietzsche piensa, con su fórmula *ego fatum*, en una armonía entre el yo y su mundo que, por una parte, no anula la dialéctica histórica fundada en la oposición del yo y su mundo y su recíproca transformación, pero, por otra, tampoco hace del individuo el instrumento de ningún Espíritu popular o universal. El *amor fati* es siempre singular, sólo que en él, el querer del destino no tiene únicamente el sentido de un genitivo subjetivo, sino también objetivo, pues es el mundo, el *fatum* el que quiere en el querer de la pluralidad de los individuos. Por tanto, en lugar de suponer que en el *amor fati* la voluntad del individuo queda anulada por el *fatum*, es posible sostener que la afirmación sin reservas del *fatum* significa que éste se afirma a través de mí. No hay un primado de la subjetividad individual que pueda seguir manteniéndose contra los efectos de la racionalización. La afirmación

3. *NA*, p. 419.

del *fatum* a través de mi afirmación transfigura la voluntad suprimiendo el aislamiento del yo. Por eso Nietzsche dice: «El hombre no es sólo un individuo, sino el conjunto de lo que es orgánico y continúa viviendo dentro de una determinada línea». ⁴ «El yo es mucho más que una simple unidad en la cadena de los miembros de la especie. Es la cadena misma, completamente. Y la especie es una pura abstracción de la multiplicidad de esa cadena y de sus parciales semejanzas.» ⁵ En suma, no se puede separar lo que pertenece al yo y lo que pertenece al *fatum*. No hay individuo aislado, sino ser en el mundo. Lo dicho, hecho, creído y querido por otros es también lo dicho, hecho, creído y querido por mí.

Así pues, si se nos permite enunciar en categorías del lenguaje político las alternativas de motivación de la crítica de Nietzsche al proyecto ilustrado de cultura, entonces habría que decir que ni el humanismo socialista ni el individualismo liberal son las suyas. Él aboga por una renaturalización de la cultura en términos que recuerdan, aunque a cierta distancia, ideas de Goethe e incluso del Romanticismo. Y la distancia aquí no la marca sino su posición decididamente contraria al humanismo. La cultura naturalizada en la que Nietzsche piensa se ha desembarazado de toda sensiblería rousseauiana y de todo moralismo decadente para plantearse, no como regresión a la violencia y a la indistinción de la animalidad, sino como articulación de diferencias, elevación de la sensualidad, espiritualización de las pasiones.

La crítica de Nietzsche a la concepción del devenir de la razón como progreso hacia lo mejor, así como los términos de su análisis de las consecuencias que la plasmación histórica de esta concepción ha tenido sobre el hombre y la sociedad actuales, muestran sin lugar a dudas hasta qué punto resulta inconsistente, para él, el proyecto ilustrado y sus esperanzas utópicas de felicidad

4. NA, p. 378.

5. NA, p. 586.

universal para la humanidad, y la alienación y el sufrimiento absurdo que han ocasionado. Pues, frente a Hegel y su optimismo histórico, lo propio de Nietzsche es comprender el progreso histórico de la civilización europea como progreso hacia la razón, pero invirtiendo el signo de su valoración. La evolución de la razón en la cultura no significa sino el nihilismo, un proceso en virtud del cual la razón acaba negándose a sí misma radicalmente, tanto en lo referente al valor de sus contenidos sistemáticos, como en lo que respecta al de sus propios métodos de pensamiento y de acción. Todo ese mundo de ideas, verdades, metas, paradigmas eternos y en sí, superfectados como transcendencia ideal inteligible, sucumbe al desgaste de la historia, diluyéndose al fin como un humo que se evapora. ⁶ La misma crítica genealógica de Nietzsche no se autocomprende a sí misma sino como la consumación del destino ⁷ autodestructivo del sistema de la razón, bajo la presión ejercida sobre él por uno de sus mismos principios fundamentales, el de la veracidad traducida en conciencia crítica y en probidad intelectual a cualquier precio. ⁸ Lo que Nietzsche hace, en definitiva, no es más que radicalizar las posibilidades destructivas de la razón ilustrada —la argumentación dialéctica, los resultados de la ciencia, el sentido histórico, la pasión por el conocimiento, la exigencia de

6. CI, pp. 51-52. «Hegel —escribe E. Fink— lleva a cabo la inmensa labor de la comprensión conceptual, pues repiensa e integra todas las variaciones de la autointelección humana, conjunta en la unidad superior de su sistema todos los temas antagónicos de la historia de la metafísica, llevando así a ésta a su conclusión. Para Nietzsche, esa misma historia no es más que la historia del error más prolongado, y por ello la ataca con una pasión desmedida» (Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1975, p. 10).

7. EH, pp. 123 y ss.

8. «¿Qué es aquello que, si preguntamos con todo rigor, ha alcanzado propiamente la victoria sobre el Dios cristiano? La moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado en un sentido cada vez más riguroso, la sutilidad de la conciencia cristiana traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio [...] Después de que la veracidad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su conclusión más fuerte, su conclusión contra sí misma. Y esto sucede cuando plantea la pregunta: ¿qué significa toda voluntad de verdad?» (GM, p. 183).

verdad— volviéndolas contra ella misma, pues su objetivo no es ya —no puede ser todavía— encontrar la verdad refutando las vicisitudes del nihilismo, sino simplemente referirlas o vincularlas al tipo de voluntad de poder que las origina. No hay ninguna relación de causa-efecto entre realidad y verdad, ni de adecuación entre representación y cosa en sí. Es ilusorio pensar en verdades en sí, en significados universales, en metas absolutas más allá del devenir de la cotidianidad histórica, capaces de guiar a la humanidad y de encaminarla a la consecución final de la perfecta identificación de su existencia con ellas. En realidad, la razón no produce la reconciliación. Lo único que hay son interpretaciones, posiciones de valor perspectivistas en las que se media el ejercicio práctico de una pluralidad de intereses y de opciones particulares de poder. La vida se despliega en la creación de ficciones útiles, de mentiras, de ilusiones con ayuda de las cuales se domina el mundo con fines prácticos.

Ya desde los comienzos de su configuración como proyecto ideológico, el reforzamiento moderno del totalitarismo de la razón había suscitado movimientos de resistencia tan poderosos como el Romanticismo. Sin embargo, también el Romanticismo permanecía a su vez subsidiario de la confianza, típicamente moderna, en la realización de una utopía final para la humanidad. Sólo que no sueña ya en una humanidad reconciliada consigo misma y con la naturaleza por obra del progreso de la razón, sino que confía este cometido a las fuerzas transfiguradoras de la sentimentalidad y de la experiencia estética. Frente al apogeo de la objetivación en detrimento de la sentimentalidad, que profundiza el desgarramiento y la escisión entre espíritu y naturaleza, razón e instinto, la experiencia estética representa, para el Romanticismo, el ámbito de la libertad como conciliación de la realidad con el ideal, conciliación que se anticipa provisionalmente en dicha experiencia estimulando al restablecimiento definitivo y universal de la identidad perdida. Ya hemos expuesto, en los dos primeros capítu-

los de este libro, cómo el joven Nietzsche participó de esta iniciativa antiilustrada y de la esperanza renovadora que la animaba, y cómo pronto tomó conciencia de que esta comprensión romántica de la experiencia estética, que proclama el arte como ámbito de la libertad —el objetivo de la educación estética es realizar la armonía entre forma y materia, entre ideal y vida—, no supone, de hecho, otra cosa que el travestimiento de la escisión del individuo y de su condición decadente: el arte, como expresión de la idealidad, se contrapone a la existencia cotidiana; frente a la naturaleza, el arte se erige en dominio autónomo que debe ser preservado y defendido contra toda limitación, pues sólo en él es posible la verdad y la libertad. Por lo que, consolidando esta oposición entre arte y naturaleza, la enajenación metafísica de la conciencia persiste y se refuerza a través de la educación estética. Para Nietzsche, es también inconsistente el proyecto romántico de una renovación de la cultura a través de la educación estética, pues este proyecto continúa vertebrándose sobre el distintivo de un dualismo metafísico entre un mundo ideal al que se aspira, y otro aparente y falso en el que se está.⁹ La solución estética al problema de la decadencia no redime al individuo de lo que, para Nietzsche, constituye la causa de la condición decaída. El arte, mientras se comprende como puente para acceder a la idealidad paradigmática o a la esencia liberadora de una cosa en sí, lo mismo que el pensamiento metafísico o la conciencia moral, se alimenta de la escisión y la enajenación de la vida. Todo mundo ideal, como todo ser normativo, suponen una distancia tal entre lo empírico y el más allá propuesto, que lo fáctico queda siempre en un estado insatisfactorio

9. «El arte por el arte, principio peligroso: se introduce con él en las cosas una oposición y se termina por una calumnia de la realidad. Cuando se arranca un ideal de la realidad, se la rebaja, se la empobrece, se la calumnia. La belleza por la belleza, la verdad por la verdad, el bien por el bien: estas son las tres fórmulas del mal de ojo para la realidad. El arte, el conocimiento, la moral, son medios: en vez de reconocer en ellos la intención de hacer la vida más intensa, se les ha puesto en relación con una oposición a la vida, con Dios, en cierto modo como revelaciones de un mundo superior al que se ve, de vez en cuando, a través de éste» (NF, II [411], VIII-2, p. 432).

de imperfección por referencia a él. Al proyectar la existencia incesantemente más allá de sí misma, el mundo ideal y el deber ser hacen de la cultura un mecanismo de alienación, pues el mundo ideal, en cuanto anticipación estética, religiosa, ética, o metafísica del todavía-no de una esperanza, despoja continuamente al individuo de la unidad de su ser él mismo y relega su existencia a la nada. Frente a esta perspectiva, Nietzsche, por su parte, piensa: «Yo podría imaginar un golpe decisivo en virtud del cual naciera una vida mucho más sencilla, más depurada de pasiones que la actual [...] Se viviría entre los hombres y consigo mismo como en la naturaleza, sin alabanzas ni reproches, alimentándose, como de un espectáculo, de muchas cosas de las que hasta entonces no se podía hacer más que temerlas [...] Un alma segura, dulce y en el fondo dichosa, una disposición que no tuviera necesidad de estar en guardia contra las sacudidas y los espasmos súbitos y que, en sus manifestaciones, no tuviera necesidad del tono gruñón ni del aspecto hosco, odiosos caracteres, como se sabe, de los perros viejos y de los hombres que han estado mucho tiempo condenados a galeras. Pero este hombre emancipado de los lazos ordinarios de la vida hasta tal punto que no continúe viviendo más que en vista de hacerse cada vez mejor, debe renunciar, sin envidia ni despecho, a muchas cosas, o a casi todo lo que se cotiza entre los demás hombres. Debe estar satisfecho de su situación como de la más deseable, y volar libremente, sin temor, por encima de los hombres, de las costumbres y las apreciaciones tradicionales de las cosas».¹⁰

En cierto modo, en la recusación de esa escisión como mecanismo básico de un proyecto de cultura decadente, Nietzsche se apropió de algunos de los aspectos característicos de la crítica que Hegel había formulado contra Kant. Para Kant, la voluntad no alcanza nunca la santidad, que es el término de un proceso infinito y que, en su actualidad, como tal, es propiedad exclusiva de Dios. El ser nunca se adecua totalmente con el deber ser, del mis-

10. *MA*, I, af. 34, pp. 472-473.

mo modo que la racionalidad jamás coincide del todo con la realidad. La obra de Hegel está salpicada de ironía y burlas a propósito de este deber ser kantiano que nunca es, del ideal que no es real y de la razón que se considera impotente para realizarse en el mundo.¹¹ Para él, la conciliación es una necesidad que la filosofía debe realizar y expresar. La distancia de la subjetividad empírica respecto al ideal espiritual, más que resolverse en esfuerzo de superación, convierte la aspiración moral, el deber, en simple coacción que neutraliza la libertad con el peso de la ley. De ahí el conflicto del individuo con la sociedad y sus instituciones políticas, las cuales aparecen como un poder opresivo. Por su parte, la religión hace de Dios un objeto. Nos lo presenta como un ser trascendente, separado del mundo y exterior a nuestro espíritu, mientras la vocación del sujeto espiritual es llegar a la vez a la conciencia de sí, de Dios y de las cosas.¹²

Ahora bien, Hegel entiende lo que él llama el desdoblamiento, la escisión (*Entzweiung*) del sujeto en su propia sustancia, como causa de la «inquietud de la conciencia» en cuanto origen del esfuerzo por superar su condición empírica y elevarse a lo divino.¹³ La dualidad interior es captada bajo la forma de una oposición realzante que se expresa en las representaciones de la conciencia religiosa, y que deberá ser superada por el progreso del espíritu. La descripción de este proceso ha de traducirse necesariamente en un recorrido histórico en el que las expresiones de la vida espiritual quedan expuestas en su esencial encadenamiento.¹⁴

Ante este planteamiento de conjunto, Nietzsche exclama: «Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder».¹⁵ Nietzsche está

11. Hegel, G.W.F., *Grundlinien des Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Sämtliche Werke*, Bd. VII, ed. H. Glockner, ed. cit., pp. 19-21.

12. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., pp. 109 ss.

13. Hegel, G.W.F., *o. cit.*, p. 127.

14. Hegel, G.W.F., *o. cit.*, pp. 63-102.

15. *Z.*, p. 206.

muy lejos de creer, con Hegel, que la conciliación sea posible en el interior del sistema de la razón y como consumación final de éste. Pues, mientras la *Fenomenología del espíritu* relata la historia de la conciencia que, a través de rodeos, contrastes, escisiones y, por tanto de la desdicha, sale de su individualidad, alcanza la universalidad y se reconoce como razón que es realidad y realidad que es razón, el recorrido histórico-crítico de Nietzsche a través de las contradicciones de la cultura occidental le muestra a él la reducción al absurdo de esta cultura y la disolución de sus mismos procesos de razonamiento. La perspectiva de Hegel es la de la conciencia desdichada que no sabe que es toda la realidad, por lo que se encuentra dividida en diferencias, oposiciones, conflictos, de los que se libera al llegar a la autoconciencia y a la justificación absoluta de la propia totalidad interna. El punto de vista de Nietzsche, en cambio, es el de la decadencia de la cultura que no se supera mientras sigan absolutizándose verdades, valores, ideales que impiden la autosuperación de la vida en su exigencia de autodiferenciación. La originaria identificación parmenídea de pensamiento y ser, y la oposición platónica de un mundo verdadero y otro aparente, que consolidan el dualismo esencial al sistema de la razón, constituyen, históricamente, la victoria del espíritu de venganza, la mala conciencia y la ideología de la decadencia como elementos constitutivos del proyecto entero de cultura occidental.

Es, pues, su propio desarrollo, su despliegue y su plasmación como forma concreta de vida, lo que ha puesto de manifiesto el fracaso del ideal occidental de civilización presidido por la primacía de la razón y de la moral como instancias supremas de la existencia. Ahora se pone de manifiesto no sólo el significado de ese ideal como victoria histórica de la reacción sobre la cultura natural del mundo antiguo, sino también, y sobre todo, en la medida en que esa interna contradictoriedad puede ser reconocida y radicalizada, se muestra cómo es posible transformar la forma de vida y de cultura que ha inspirado. Pues experimentar el nihilismo como movimiento llegado a su consu-

mación es ya el modo de salir de él, de dejarlo tras de sí, debajo de sí.

En su análisis crítico de la historia como devenir de la razón, Nietzsche no destaca, pues, propiamente los efectos disolventes de la racionalización sobre la autonomía y la libertad del individuo. Más bien demuestra el carácter íntimo de esa concepción —su vinculación con un determinado tipo de moral— y la inconsistencia de la forma cultural en que se plasma. Ni la razón —ni tampoco la experiencia estética o la experiencia moral— producen la reconciliación. El ideal ascético, que promete el acceso del individuo a una verdad en sí, es una farsa. Bajo esa aspiración fundamental se esconden determinadas opciones de valor, cuyas consecuencias deben ser contrarrestadas. Lo que debe ser resaltado, pues, es el significado, para la vida, del predominio de un ideal de cultura que cree en la razón, así como sus consecuencias. A este respecto, Nietzsche dice: «Hemos encontrado que Europa, incluidos aquellos países en que el influjo de Europa es dominante, se ha vuelto unánime en todos los juicios morales. En Europa se sabe evidentemente aquello que Sócrates decía no saber y que la vieja y famosa serpiente prometió un día enseñar: se sabe hoy qué es el bien y qué es el mal. Por ello tiene que sonar de manera dura y llegar mal a los oídos el que nosotros insistamos una y otra vez en esto: es el instinto del animal gregario el que aquí cree saber; el que aquí, con sus alabanzas y sus censuras, se glorifica a sí mismo, se califica de bueno en sí mismo. Ese instinto ha logrado irrumpir, preponderar, predominar sobre todos los demás instintos».¹⁶

¿Qué ha supuesto el ideal de cultura que entroniza la racionalización y espera la felicidad de su progreso?: la generalización de un tipo de moral que logra imponerse como única por encima de otras; la autoafirmación de ciertos valores como valores en sí, que no admiten comparación ni discusión por valores distintos. Una religión, el cristianismo, que ha estado al servicio de los deseos más

16. *BM*, p. 133.

sublimes del animal de rebaño, ha ayudado a que la expresión visible de esa moral se consolide en hábitos inveterados e instituciones. El resultado de ello en el hombre y en la sociedad contemporáneos son el empequeñecimiento y la mediocridad del europeo de hoy, su rebajamiento de valor; un individuo que no cree que el futuro del hombre es voluntad suya; un individuo que ni siquiera cree en la posibilidad de cambios importantes en el orden establecido; una especie nueva de budismo; hombres, en definitiva, degenerados en animales enanos. Así que la más grave consecuencia del proceso histórico de apogeo de la razón es la situación que ha creado de gregarismo, de mediocridad y de indiferencia en la humanidad actual. ¿Cuáles son los valores que, en un mundo totalmente racionalizado, deben prevalecer? ¿Qué se exige de todo individuo para que entes abstractos como el Estado o la economía hagan posible la felicidad universal? Nietzsche responde: se le exige que sea «pacífico, justo, sobrio, humilde, respetuoso, delicado, casto, honrado, fiel, creyente, confiado, resignado, piadoso, servicial, responsable, sencillo, dulce, desprendido, caritativo, paciente, obediente, altruista, trabajador, etc. Pero estas cualidades no son medios para llegar, por elección de la voluntad, a un fin determinado. Son la medida de la sociedad, del rebaño, el medio para que se cumplan sus objetivos; las cualidades que se necesitan para su mantenimiento y progreso. Por tanto, no son más que la consecuencia de un auténtico instinto de rebaño en el individuo». ¹⁷ Es decir, se exige al individuo que no se distinga de los demás, que no tenga voluntad propia ni quiera por sí mismo, que sea incapaz de proponerse metas y perseguirlas con entusiasmo; «Toda la moral europea tiene por fundamento la utilidad del rebaño. La fatalidad de los hombres grandes e infrecuentes con-

17. NA, pp. 543-544. «Las virtudes son tan peligrosas como los vicios cuando nos dominan desde fuera como autoridad y ley, en vez de ser engendradas por nosotros mismos, como sería lo justo, como necesidades nuestras, como condiciones de nuestra existencia y de nuestro desarrollo, conocidas y reconocidas por nosotros, indiferentes a si otros se desarrollan en las mismas condiciones que nosotros o no» (NA, p. 889).

siste en que todo lo que les hace descollar les acarrea la difamación y la calumnia». ¹⁸ «El rebaño considera la excepción, tanto la que se encuentra por debajo como la que se encuentra por encima de él, como algo que adopta, respecto a él, una actitud hostil y peligrosa». ¹⁹

El impulso básico a hacer valer una verdad única, una moral única como impulso propio del sistema de la razón, y el éxito generalizado de este impulso durante la época del nihilismo, han producido, en conclusión, la fuerza actual del instinto de rebaño. En la razón occidental habla el instinto de rebaño, que quiere que lo individual no tenga valor más que en relación con una determinada idea de la totalidad y en beneficio de ella; que se opone a la independencia individual y fomenta el disgusto de los individuos consigo mismos. ²⁰ Por eso impone sus verdades y sus valores como incondicionados. Al haber sido ordenados durante el más largo tiempo, las verdades de la razón acaban por parecer instintivamente condiciones reales de las cosas, y los preceptos de la moral acaban sintiéndose como prescripciones de la conciencia, ²¹ cuando, unas y otros, son sólo condiciones de existencia de un determinado tipo de humanidad, que ha optado por ejercer su voluntad obligando a que tales verdades y valores sean considerados indiscutibles: «En otro tiempo se hacía este razonamiento: la conciencia rechaza esta acción, por tanto esta acción es reprobable. De hecho, sin embargo, la conciencia reprueba una acción porque se le ha enseñado a reprobarla durante largo tiempo. La conciencia únicamente repite, no crea valores. Lo que originariamente determina a rechazar ciertos actos no es la conciencia, sino un juicio o prejuicio sobre sus consecuencias. La aprobación de la conciencia, el sentimiento de bienestar que causa, son del mismo orden que el placer de un artista ante su obra: no prueba nada». ²²

18. NA, p. 861.

19. NA, p. 621.

20. NA, p. 906.

21. NA, pp. 271-272.

22. NA, p. 802.

Una cultura, una sociedad, se articulan sobre la base de determinados criterios de valor, de determinadas creencias de las que se sigue cierto tipo de conducta. Esos criterios y esas creencias representan sus condiciones básicas de existencia, por lo que, más o menos establemente, se transmiten de unas generaciones a otras a través de la educación. En la propagación de la moral platónico-cristiana y de los valores que sustentan el sistema de la razón, se ha pasado, sin embargo, de un dominio mucho más firme de su eficacia a un debilitamiento notable de su influencia debido al escepticismo cada vez mayor que ha producido la constatación creciente de la contradicción entre sus prescripciones y las exigencias de la vida.²³ La «muerte de Dios» ha acarreado finalmente el hundimiento, en la nada, de los fundamentos en los que se apoyaba el sistema ontológico-moral del mundo occidental. Pero persisten los hábitos que durante tanto tiempo la acción de este sistema ha ido consolidando, hasta el punto de que resulta difícil incluso «ver un problema en lo que constituye nuestra vida y nuestros hábitos más arraigados».²⁴ Persisten las instituciones que prolongan, aun sin fundamento, el predominio de la vida reactiva y fomentan el nihilismo pasivo: «¿A dónde tendremos que acudir nosotros —se pregunta Nietzsche— con nuestras esperanzas? A nuevos filósofos, no queda otra elección. A espíritus suficientemente fuertes y originarios como para empujar a valoraciones contrapuestas y para trasvalorar, para invertir, valores “eternos”. A precursores, a hombres del futuro, que aten en el presente la coacción y el nudo, que coaccionen a la voluntad de milenios a seguir nuevas vías».²⁵

La creación de nuevos valores, por parte de ese filósofo profeta, pasa, ante todo, por el restablecimiento de un orden invertido en el sistema de la razón. El predominio del gregarismo, sobre la excepción y la opresión de ésta, se

23. NA, p. 866.

24. NA, p. 906.

25. BM, p. 135.

ha producido sobre la base de la condena de la naturalidad como algo malo: lo recto es ir contra la naturaleza.²⁶ Para asegurarse el sometimiento más completo a las exigencias gregarias, una moral desnaturalizada ha separado los actos de los hombres que los ejecutan, haciendo creer que existen actos que son buenos o malos por sí mismos: «Renaturalizar la moral significa considerar que todo acto, tomado en abstracto, está desprovisto de valor».²⁷ En cambio, mediante la teoría del libre albedrío, ha fomentado la creencia de que el hombre es «responsable» de sus acciones, de sus pensamientos y estados. Se ha inventado las virtudes como disposiciones previas que preceden a determinados hechos de la voluntad.²⁸ Pero es, sobre todo, el impulso mismo a hacer prevalecer una moral como absoluta lo que deberá ser superado. Los nuevos valores no exigirán ser reconocidos por todos. Por tanto, no se predicarán ni se hará propaganda de ellos. No presuponen virtud, sino fuerza. No hacen sufrir por el hecho de que no se sientan compartidos, pues se les considera como algo que distancia y eleva. Son lo opuesto del espíritu de rebaño y, por tanto, están libres de moralina.²⁹

La debilidad del animal de rebaño hace prevalecer, en suma, una moral que ha consolidado y ha generalizado una enfermedad. Las religiones de la decadencia han domesticado al hombre haciendo de él un animal enfermo. Fomentando el odio a lo natural, han privado al individuo de un centro de gravedad propio. Sus distintos impulsos ya no se integran en un conjunto armónico, sino que cada uno pugna por su propia satisfacción. La salud, por el

26. NA, p. 904.

27. NA, p. 619.

28. La doctrina de la responsabilidad está ligada a esta psicología que enseña que la voluntad es una causa y que es preciso ser conscientes de que sólo depende de uno mismo hacer o decir tal cosa: «¡Qué falso es decir que el valor de un acto depende de lo que le ha precedido en la conciencia! Y con este criterio se ha medido la moralidad, e incluso la criminalidad. El valor de un acto debe ser medido por sus consecuencias, dicen los utilitaristas, pues es imposible conocer el origen [...] Pero ni conocemos el origen ni conocemos las consecuencias. Por tanto, un acto, ¿tiene, en general, algún valor? En realidad, sólo tenemos el acto mismo» (NA, p. 707).

29. NA, p. 596.

contrario, requiere el equilibrio de todas las potencias elevadas a un máximo de creatividad, equilibrio que sólo se produce por el adecuado funcionamiento de una regulación del conjunto. Las diversas potencias se reparten entonces las funciones, se jerarquizan presididas por una misma orientación, y así mantienen el equilibrio a través de sus desarrollos. La ausencia de este principio regulador, por la inversión de la jerarquía de las fuerzas creativas, origina la impotencia característica del hombre decadente, su debilidad y su continua necesidad de protección y de consuelo. De ningún modo este principio de regulación podría ser la razón, el control racional sobre los instintos, pues el predominio de la razón no regula las pasiones y los impulsos instintivos, sino que los combate y trata de anularlos: «Tener que combatir los instintos: esa es la fórmula de la decadencia».³⁰

No hay progreso si no es como progreso hacia la salud: «Progreso en el sentido que yo lo entiendo: también yo hablo de una vuelta a la naturaleza y a la naturaleza elevada, libre, incluso terrible, que juega, que tiene derecho a jugar con grandes tareas».³¹ Si en algún momento, Nietzsche pensó en el superhombre —y tal vez ciertos textos pueden dar motivo para creerlo así— como un momento final de la evolución de la vida en su movimiento de superación,³² en *El Anticristo* lleva a cabo una revisión a fondo de esta idea. El punto de vista de esta reformulación es, «no qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres (el hombre es un *final*), sino qué tipo de hombre se debe criar; se debe querer, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro. Este tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia, pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo que-

30. *CI*, p. 43.

31. *CI*, p. 125. La noción metafísica de progreso supone el moralismo ontológico, bien y mal como valores sustraídos a toda temporalidad. Pues implica que el estado actual de lo que progresa es un estado de imperfección y de menos ser en relación a lo que sería en un futuro. Los valores de referencia son los de la moral tradicional (cfr. *NA*, pp. 796-798 y pp. 573-574).

32. *Z*, pp. 34-36; *NA*, pp. 900-902.

rado. Antes bien, justo él ha sido lo más temido, él fue hasta ahora casi lo temible. Y por temor se quiso, se crió, se alcanzó el tipo opuesto, el animal domesticado, el animal de rebaño, el animal enfermo».³³ Es decir, el superhombre, el hombre del posnihilismo, no representa una evolución universal hacia algo mejor o más organizado, o más armónico, o más perfecto «al modo como hoy se cree en eso». Para Nietzsche, pensar que «una evolución posterior es, sin más, por una necesidad cualquiera, una elevación, una intensificación, un fortalecimiento [...] no es más que una idea moderna, es decir, una idea falsa».³⁴ El europeo de hoy sigue estando, en su valor, profundamente por debajo del europeo del Renacimiento. En los más diversos lugares de la tierra y en medio de las más diversas culturas, aparecen hombres singulares con los que un tipo de hombre superior hace de hecho la presentación de sí mismo; algo que, en relación con la humanidad en su conjunto, es una especie de superhombre. Estos casos afortunados han sido posibles y siguen siendo posibles. Incluso generaciones —dice Nietzsche—, estirpes, pueblos enteros, pueden representar, en determinadas circunstancias, tal golpe de suerte.

El problema básico del progreso, como progreso hacia la salud, es, pues, ante todo, el de las circunstancias que en parte habría que crear y en parte habría que aprovechar para que el superhombre surja; el pensamiento y la prueba presumible mediante los cuales un individuo ascendería a una altura y un poder tales que sintiese la necesidad de valores bajo cuya presión una conciencia se templaría, un corazón se transformaría en bronce hasta el punto de poder soportar el peso de semejante responsabilidad.³⁵ La medida de la salud viene dada por la capacidad de escapar al imperio de la moral absoluta: «Podríamos imaginar un nivel tan alto que, en él, el concepto de virtud hallase tan poco eco que sonase como *virtú*, al

33. *A*, pp. 28-29.

34. *A*, p. 29.

35. *BM*, p. 136.

estilo del Renacimiento, o sea, extramoralmente». ³⁶ «El modelo grandioso: el hombre en la naturaleza.» ³⁷ Los hombres que han brillado en la historia no han sido nunca «asnos cargados de virtudes morales», sino que «su grandeza interior era la medida de su poder». ³⁸ Es falso, pues, que, para Nietzsche, renaturalizar la moral signifique la inmoralidad. En todo caso, supone la amoralidad por referencia a determinada moral que pretende imponerse como única; supone la introducción de un punto de vista no absoluto que busca la salud soportando el peso de la responsabilidad que ello supone: «No nos apuremos: se necesita mucha moralidad para ser inmoral de la manera más pura. Pongamos un ejemplo: un fisiólogo que se interesa por una enfermedad y un enfermo que quiere ser curado por él no tienen los mismos intereses. Supongamos que dicha enfermedad es la moral y que nosotros los europeos somos los enfermos. ¿Qué sufrimientos no se originarían si nosotros los europeos fuésemos a la vez fisiólogos? ¿Llegaremos a desear seriamente vernos libres de la moral, independientemente de si podemos ser curados?» ³⁹

Por último, una cultura sana es la que no aspira ya a aniquilar las pasiones, sino que busca espiritualizarlas, embellecerlas. En este sentido, la cultura griega arcaica puede servir de ejemplo aproximado de cómo es posible la sublimación de las tendencias impulsivas hasta hacerlas

36. NA, p. 619.

37. NA, p. 491.

38. NA, p. 603.

39. NA, pp. 908-909. Nietzsche dice que renaturalizar la moral equivale a devolver al dolor su inocencia, desligándolo de toda conexión necesaria con la culpa y la mala conciencia; eliminar toda sospecha calumniosa contra el placer y la voluptuosidad, el orgullo y la audacia; llamar por su nombre a la debilidad y a los sentimientos cobardes, a la falta de valor, para que no sigan siendo deseados bajo la máscara de nombres sagrados; anteponer el amor a sí mismo a toda renuncia y sacrificio por los demás, a todo despojamiento de la propia personalidad presentado como el más alto conocimiento o el saber más profundo; hacer del amor el acto de posesión de las almas más íntimas, y no el acto de entrega y de abandono de sí mismo; en definitiva, sentir la vida como una dicha y no como un castigo, la pasión como una fuerza creadora y no como algo diabólico, la confianza en sí mismo como un signo de buena salud y no como una cosa impia (cfr. NA, pp. 519-520).

creadoras. Los griegos son sensualistas «con la mayor buena fe», pues conceden a los sentidos un valor más fundamental que «a aquel tamiz o aparato para sutilizar y empequeñecer a lo que, en la lengua del pueblo, se llama espíritu». ⁴⁰ La fuerza y el poder de los sentidos son algo esencial en un hombre bien constituido y completo. Hay que conservar la fe en los sentidos, pensarlos de modo completo. La antisensualidad de la metafísica y de la moral occidentales es sólo un juicio de criaturas mal logradas. El gusto de la apariencia y la simulación, un gran sentimiento de gratitud a la vida y a sus cambios típicos, todo esto pertenece a la óptica que comprende el mundo como fenómeno artístico fundamental, como vida que crea en las circunstancias más desfavorables y del modo más lento. Lo transitorio es explicado entonces como el goce de la fuerza creadora y destructora, como creación constante. Es preciso conseguir que «el espíritu esté en los sentidos como en su casa, y que los sentidos estén en el espíritu también familiarmente; que todo lo que se desarrolle en el espíritu desencadene también en los sentidos una extraordinaria y delicada felicidad. Y viceversa». ⁴¹ Nietzsche piensa en Goethe como exponente aproximado de este fenómeno, y ve en el ideal ascético su imagen más contraria. Renaturalizar la cultura, en suma, sería hacer posible aquella elevación de gozo en la que el hombre se siente a sí mismo y se siente completamente como una forma divinizada y como una autojustificación de la naturaleza; hacer posible de nuevo «aquella alegría de ciudadanos sanos y de sanas criaturas medio hombres y medio animales, toda aquella larga enorme escala de luces y colores de la felicidad a la que el griego, no sin el grato estremecimiento del que ha sido iniciado en un secreto, y no sin un religioso silencio y precaución, llamaba con el nombre de un dios: Dionisos». ⁴²

40. NA, p. 861.

41. NA, p. 462.

42. NA, p. 463.

Individuo y sociedad

Si se considera que el hombre es «el animal aún no fijado»⁴³ y que sólo él posee las fuerzas creadoras necesarias para lograr el más alto nivel de potencialidad y magnificencia posibles en su tipo, entonces la moral platónico-cristiana, que fija como ideal tipo definitivo de humanidad una especie empujada, un ser dócil y mediocre, e impide, con la imposición dogmática de ese tipo, toda diferenciación y todo progreso, representa el más grave atentado llevado a cabo contra la vida. Nietzsche acusa a esta moral, sobre la que ha descansado la cultura de Occidente, de haber causado la nivelación de toda diferencia y la mediocridad que afecta al europeo contemporáneo, de haber hecho de él un ser dependiente y necesitado de tiranos que le dicten lo que debe pensar y cómo debe comportarse: «¿No parece, en efecto, que durante dieciocho siglos ha dominado sobre Europa una sola voluntad, la de convertir al hombre en un aborto sublime? Pero quien a esa degeneración y a esa atrofia casi voluntarias del hombre que es el europeo se acercase con necesidades opuestas, [...] con un divino martillo en la mano, éste tendría ciertamente que gritar con rabia, con compasión, con espanto: ¡Oh vosotros majaderos presuntuosos y compasivos!, ¿qué habéis hecho? ¡Cómo me habéis deteriorado y mancillado mi piedra más hermosa!».⁴⁴ El derecho, las instituciones, la educación, el Estado en su conjunto, inspirados en esta moral, se han convertido en los instrumentos más eficaces para hacer que la debilidad del animal de rebaño se consolide frente a toda otra iniciativa. La sociedad europea, que se ha venido constituyendo en la época del nihilismo, no ha dudado nunca en suprimir el derecho de individuos que parecían contrarios a su «bien común», establecido como bien en sí. Ha desprestigiado las costumbres, las acciones, las actitudes de pueblos o individuos

43. *BM*, p. 88.

44. *BM*, p. 90.

extraños como inmorales, peligrosas, anormales, delicativas, enfermas, invadiéndolos y subyugándolos una vez debilitados. Ha creado en todo intento de quebrantar la norma la mala conciencia que resulta de la necesidad insatisfecha de ser reconocido por «los mejores», «los virtuosos». Y se ha considerado en todo momento legítima para llegar incluso, mediante razonamientos y medios aceptables para sí, al exterminio físico de tales pueblos y de tales individuos. He aquí algunas de las derivaciones de aquella afirmación primera, hecha por la moral cristiana y por la razón socrática, de representar ellas solas, y de una manera absoluta, el tipo de individuo y de sociedad que valen por sí, afirmación de la cual ha extraído el derecho a combatir y destruir todo lo que era diferente, hostil a su modelo, como malo en sí. Para Nietzsche, por esta afirmación, transmitida y mantenida como creencia fundamental, la cultura europea, desde la óptica de la vida, ha sido una cultura inmoral.

Se podría decir resumiendo, que la afirmación de una moral y una razón únicas, como base sobre la que se ha apoyado la humanidad europea y su cultura nihilista, ha cumplido básicamente tres funciones destacables. En primer lugar, la de justificar y magnificar las intenciones y comportamientos de un determinado tipo de hombre frente a otros, exigiendo el reconocimiento de determinadas cualidades, condiciones y actitudes, y el desprecio de otras. Para poder experimentar su propia fuerza, este tipo de hombre no se basta consigo mismo, sino que necesita el reconocimiento y la admiración de los demás. Para lo cual exige que se admita el valor de sus valores. La estimación de valores distintos a los suyos significa, para él, su negación, una amenaza para su autoafirmación.⁴⁵ Por otra parte, afirmando sus valores como únicos y absolutos, se pone a cubierto contra valores opuestos, creando un vínculo de semejanza y de uniformidad entre la mayoría por el que se refuer-

45. *NA*, p. 513.

zan las posibilidades hegemónicas de su moral. En conclusión: «un determinado tipo de hombre, que lleva en su cuerpo la necesidad de comportarse de un modo específico y peculiar, ha querido justificarse elevando sus normas de conducta a normas de valor general».⁴⁶

En segundo lugar, al mismo tiempo que ha servido para la autojustificación y engrandecimiento de un determinado tipo de hombre, la moral europea afirmada como única ha servido para el anonadamiento y sometimiento de otros, al establecer una jerarquía en la que el tipo glorificado por ella ocupa el rango más elevado. Nietzsche observa que, si se acepta que las condiciones de valor expresan condiciones de existencia de un tipo de hombre, exigirle renunciar a su moral significa exigirle que transforme su carácter, que «cambie de piel» y que borre su pasado; es decir, que deje de diferenciarse de otros tipos humanos y, por tanto, que se deje invadir por ellos; en resumen, significa exigirle que perezca. De ahí que concluya: «La exigencia de humanización, cristianización, culturización de sociedades por parte de una sociedad que se cree en poder de la fórmula mágica de lo humano, es la hipocresía que sirve a una especie de hombre para llegar al dominio de pueblos primitivos. Pero en ello, lo que triunfa es el instinto de rebaño».⁴⁷ Por la desacreditación de los valores contra-

46. NA, p. 734. De ahí la definición nietzscheana de la moral como «el lenguaje cifrado del cuerpo», o sea, una mera racionalización provisional de pasiones y afectos que expresan, a su vez, funciones biológicas del organismo. Cfr. NA, p. 913. Lo que determina el carácter de la moral es, en último término la cualidad de la voluntad de poder que la origina, la vitalidad del individuo o grupo de individuos que la profesan o defienden. Lo que no implica, sin embargo, que exista un vínculo de necesidad entre la voluntad de poder y determinado tipo de moral. Es inherente a la voluntad la «libertad» de desplegarse a través de acciones diferentes. Si se orientan las acciones a la búsqueda de la felicidad, entonces es que se ha optado por encauzar la tensión a través de valores determinados por esta búsqueda. Lo mismo cabe decir si el objetivo elegido es la utilidad, la autopreservación o la pura afirmación de sí mismo. Se pueden distinguir, pues, las morales sobre la base del criterio que proporciona la cualidad, activa o reactiva, de la voluntad de poder que las origina (cfr. NA, p. 485).

47. NA, p. 513. Nietzsche llega a burlarse de la justicia del castigo penal preguntándose si, al suponer que las penas deben ser proporcionadas a la cuantía del delito para ser justas, ¿no habría que medir, de antemano, la sensibilidad

rios, desde una moral que se hace valer como exclusiva, y la negación que ello supone de condiciones determinadas de existencia, se produce el sojuzgamiento de otros individuos o sociedades, llegándose incluso a su aniquilación. En todo caso, se invalida aquello en lo que el tipo humano contrario tiene su fuerza, proclamándolo como malo e inmoral.

Por último, la absolutizada moral europea ha servido para preservar, por eliminación constante de disidentes y condenación de desviaciones, el tipo de vida y de humanidad que expresa en las normas de comportamiento que formula. Es el proceso al que Nietzsche llama «domesticación» del hombre europeo: «Ha intentado conservar, mantener con vida [...] a los malogrados, a los dolientes, otorgando la razón a los que sufren de la vida como de una enfermedad y quisieran lograr que otro modo de sentir la vida fuera considerado falso y se volviera imposible [...] Cuando proporcionaba consuelo a los dolientes, ánimo a los oprimidos y desesperados, sostén y apoyo a los falsos de independencia [...] ¿qué tenía que hacer además para trabajar, con conciencia tranquila, en la conservación de todo lo enfermo, es decir, trabajar real y verdaderamente por el empeoramiento de la raza europea? Poner cabeza abajo todas las valoraciones, ¡eso es lo que tenía que hacer!, y quebrantar a los fuertes, debilitar las grandes esperanzas, hacer sospechosa la debilidad inherente a la belleza, pervertir todo lo soberano, varonil, conquistador, deseoso de poder, todos los instintos que son propios del tipo superior y mejor logrado de hombre, transformando esas cosas en

del individuo delincuente para el dolor? ¿Se pueden determinar penas a priori? ¿Puede existir un código penal? Puesto que no es empresa fácil hacer para cada criminal una escala de placer y dolor, se debería renunciar a toda imposición de penas. Nietzsche afirma que todo legislador no tiene otro propósito que el de dar a muchos actos un carácter despreciable, de modo que aparezcan vergonzosos. Así se nos hace sentir la criminalidad. Para él, la censura, el premio, la recompensa, no se justifican más que como fuerzas plasmáticas. Por tanto, disociadas de la cuestión moral del deber. Los castigos sociales son signo de intimidación, de que la virtud de los gobernantes no es lo suficientemente grande. Por consiguiente, «un signo de interrogación sobre su propio poder».

inseguridad, tormento de conciencia, autodestrucción». ⁴⁸ Cuando Nietzsche habla de seleccionar un tipo de hombre, que sería el superhombre, no habla de domesticación, sino de educación, de formación. Hay que distinguir la labor de doma y debilitamiento, realizada por la moral cristiana, de la verdadera educación que se propone el mejoramiento de la humanidad de acuerdo con un concepto diferente del valor de la moral. En *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, Nietzsche se refiere a un ejemplo de educación de este tipo, representado en el código de Manú. ⁴⁹

Nietzsche denuncia así la contradicción existente, dentro de la moral europea, entre sus prescripciones concretas y la «inmoralidad» de los procedimientos con los que se ha impuesto. Estos procedimientos son obra de fuerzas, pasiones y sentimientos que, como tales, son condenados por las opciones de valor que expresamente se proclaman: «La virtud llega al poder por los mismos medios que un partido político: la calumnia, la sospecha, la destrucción subterránea de los partidos que se oponen a nuestros designios y que poseen ya el poder; cambiándoles sus nombres, desbautizándolos mediante la persecución y la burla sistemática. Por tanto, no de otro modo que por medios inmorales». ⁵⁰ Los valores cristianos se han impuesto, de hecho, a través de medios más bien propios de sus antivalores, lo cual hace inmoral a la moral cristiana por relación a sí misma. Lo peor, no obstante, es su inmoralidad por relación a

48. *BM*, pp. 88-89.

49. *CI*, pp. 72-75; *A*, pp. 96-99.

50. *NA*, p. 523 y p. 887; cfr. *CI*, p. 75. Nietzsche insiste en el mecanismo utilizado para hacer prevalecer la virtud a pesar de los cambios de época: introducir nuevas variantes bajo el nombre de la virtud antigua, utilizar la calumnia contra los que se resisten y convertir adeptos en fanáticos. La política de la virtud es el maquiavelismo (cfr. *NA*, pp. 687-688). También, no sin falta de humor, alude a otros procedimientos: «Se condimenta el vicio con algo completamente amargo que nos lo haga aborrecer. Ese es el célebre caso de Tannhauser, el cual, puesto fuera de sí por la música de Wagner, no puede soportar ya a la señora Venus. Entonces, para él, adquiere de nuevo encanto la virtud: una virgen turingia adquiere ahora el valor más alto. Y para decir lo más grave: hasta le gusta la melodía de Wolfram von Eschenbach» (*NA*, p. 622).

la vida. Lo propio de la vida, como voluntad de poder, es su impulso de autosuperación que tiende a la máxima diferenciación en sus manifestaciones: «Cuanto más fuerte es el impulso hacia la unidad tanto más es de suponer que existe una debilidad; cuanto mayor es el impulso a la variedad, a la diferencia, a la disgregación interna, tanto mayor fuerza existe». ⁵¹ Contra este impulso, la moral cristiana condena las tendencias naturales y suprime toda divergencia para realizar dogmáticamente un tipo de vida único y uniforme. Por su parte, los filósofos moralistas no han hecho otra cosa que reafirmar la uniformidad de este tipo instituido por la moral cristiana como lo eternamente válido. En ausencia de todo sentido histórico, han operado siempre con creencias absolutas. Así, en lugar de preguntarse, ¿qué fuerza expresa esta moral?, ¿qué es de la humanidad bajo su dirección?, ¿qué cualidades alienta y qué otras destruye?, ¿nos hace más sanos, más artistas, más valerosos, o bien más débiles y enfermos?, moralistas como Kant y Schopenhauer se han quedado dentro de esta moral aceptándola, de antemano, como absoluta, reafirmando, por tanto, su canon que prescribe la uniformidad y pone freno a toda diferencia.

Pero desenmascarada la «inmoralidad» de la moral europea por el mismo trabajo crítico de la historia, ahora habría que recuperarse de sus efectos de enajenación de la voluntad, domesticación y desnaturalización de la cultura, poniendo en marcha una acción educadora orientada a producir un tipo de hombre saludable y fuerte. ⁵² Nietzsche llama a esta acción «selección», comprendiendo bajo este término un conjunto de elementos que van, desde una moral nueva, a una disciplina corporal pasando por una determinada concepción del mundo y del hombre. Esta acción selectiva debe conducir al surgimiento y la multiplicación de individuos completos, entendiendo por tales aquellos en los que la más alta espiritualidad

51. *NA*, p. 457.

52. *NA*, p. 810.

va unida a la mayor fuerza de voluntad. Con ella, Nietzsche propone *querer* en adelante, como meta, lo que hasta ahora ha estado abandonado al azar, favoreciendo con ello el impulso más íntimo de la vida hacia su propia superación.

Probablemente, el objetivo máximo de esta acción educadora no sea otro que el restablecimiento de una jerarquía natural que ha estado invertida durante la época del nihilismo. Un restablecimiento consistente en que la acción vuelva a tomar la iniciativa sobre la reacción, y ello en una perspectiva unitaria que engloba, al mismo tiempo, a individuo y sociedad. Si no hay más «sujeto» en la historia que la vida —es el hombre quien hace su propia historia, y no Dios, el Espíritu, la adaptación, etc.—, y la vida como contraposición constante de fuerzas desiguales, entonces un determinado tipo de hombre debe tomar la iniciativa para construir el porvenir y forjar un nuevo destino.⁵³ Hasta ahora no se ha hecho más que sufrir la historia; ahora podemos hacerla. Hasta ahora los impulsos nihilistas han anulado toda diferencia, contradiciendo la tendencia de la vida hacia su superación; ahora podemos favorecer esa tendencia y crear un tipo superior, hombres que, con su superioridad y su grandeza de cuerpo y de alma transfiguren este mundo siempre de nuevo y, cada vez, de un modo nuevo; hombres que sientan al mismo tiempo la fuerza de la intelectualidad y el estímulo y la fascinación de las cosas sensuales de un modo difícil de imaginar: «A los más altos e ilustres goces humanos, en los que la existencia celebra su propia transfiguración, llegan sólo unos pocos individuos raros y bien logrados, y estos mismos llegan a ellos después de haber andado ellos mismos y sus antepasados una larga trayectoria preparatoria [...] Entonces, una desbordante riqueza de fuerzas múltiples, y al mismo tiempo la más ágil potencia de una libre voluntad y de una disposición soberana, habitan afectuosamente en un mismo hombre. Es verosímil

53. Z, pp. 38-40; BM, p. 203.

que en tales hombres perfectos y bien constituidos, las vicisitudes más sensuales acaben por ser transfiguradas por una multitud de imágenes propia de la más alta espiritualidad. Ellos sienten en sí una especie de divinización del cuerpo».⁵⁴ Son los hombres «genio del corazón», de los que habla *Más allá del bien y del mal*; genio del corazón tal como lo posee Dionisos, maestro de la seducción, de cuya maestría forma parte el saber suscitar, en quienes lo siguen, el deseo de acercarse cada vez más a él, para seguirle de un modo cada vez más íntimo y radical. El genio del corazón, «que pule a las almas rudas y les da a gustar un nuevo placer: el de estar quietas como un espejo para que el cielo profundo se refleje en ellas; el genio del corazón, que a la mano torpe y apresurada le enseña a coger las cosas con mayor delicadeza, que adivina el tesoro oculto y dulce de la espiritualidad escondida [...]; el genio del corazón, de cuyo contacto todo el mundo sale más rico, no agraciado y sorprendido, no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes».⁵⁵

Si la humanidad no existe como totalidad unitaria sino como diversidad de tipos de vida, entonces no hay fundamento para creer en una evolución unánime, universal y automática hacia algo mejor. Hay que sospechar de sueños escatológicos y de utopías revolucionarias que imaginan una sociedad armónica, pacificada y desalienada. El progreso depende de una acción sobre la historia orientada, no a la felicidad de todos —esta es sólo la ideología encubridora que resulta eficaz para someter a todo individuo y hacer de él un animal de rebaño—, sino a que cada uno llegue a ser lo que es. No es cierto, pues, que la jerarquía natural, que el superhombre exige como superación de la uniformidad a la que lleva el espíritu de rebaño, implique la opresión o el esclavizamiento del tipo contrario, y menos aún su

54. NA, p. 463; CI, p. 92.

55. BM, p. 252.

exterminio. Lo que únicamente supone esa jerarquía es la posibilidad de la diferencia y del derecho a la diferencia. «Si el hombre de excepción trata precisamente a los mediocres con unos dedos más delicados que a sí mismo y a sus iguales, eso no es meramente cortesía de corazón. Es secillamente su deber.»⁵⁶ Es incontestable que Nietzsche no recomienda la eliminación de los débiles por su debilidad y de los mediocres por su mediocridad. El gran hombre y el hombre mediocre deben coexistir con sus valores propios y sus metas diferentes. El primero, más expuesto a degenerar⁵⁷ y relativamente menos extendido, pero dejando ser al otro como alteridad partícipe de su plenitud y magnanimidad.⁵⁸

¿Qué significan, entonces, para Nietzsche, los calificativos de «señor» y «esclavo», usados por él para designar la moral de los fuertes y la de los débiles respectivamente?⁵⁹ El esclavo es el individuo que no es capaz de valorarse a sí mismo, por lo que necesita de la opinión y el reconocimiento de otros para estimarse; es aquel que no puede querer desde sí, sino que necesita que alguien —una ley, un suceso, otro hombre— le haga reaccionar diciéndole qué ha de hacer o cómo ha de pensar. El señor por el contrario, es el que, por su propia fuerza, se manda a sí mismo; no necesita de las alabanzas de los demás; no depende del juicio de otros para estimarse a sí mismo; y tiene la serena seguridad de su propio valor. Mientras el esclavo necesita recibir un significado, que alguien le proponga una meta para sentirse satisfecho y valorar su vida positivamente, el señor necesita crear, engendrar, imprimir su propia imagen en cuerpos extraños, dar su sello de plenitud a otros, ya sea como maestro, ya sea como artista. Este instinto —dice Nietzsche— se llama amor, amor a aquel a quien se quiere hacer partícipe de la propia abundancia.⁶⁰

56. A, p. 101.

57. BM, p. 136.

58. NA, p. 592.

59. BM, p. 223.

60. En el amor, Nietzsche encuentra el arte como función natural, pues, así

Remitiéndose al hilo conductor del cuerpo para la interpretación de la sociedad —como se lo exige su idea del método—, Nietzsche vuelve a hacer presente su concepción del cuerpo como pluralidad de puntos de fuerza y de vida ordenados jerárquicamente y, en conjunto, cada uno en su función, afirmando una existencia única. Como sucede en el cuerpo, la sociedad entraña un condicionamiento recíproco entre sus integrantes, que no es distinto al que rige la dinámica de la pluralidad de fuerzas en los organismos vivos. Los que mandan sirven, en cierto modo, a su vez, a los que obedecen. Y éstos, a veces, cambian de papel y mandan también. No existe el individuo aislado de la interacción con otros individuos. No existe un equilibrio interindividual jerarquizado de una vez por todas. La interacción social debe ser susceptible de variación en los centros de su jerarquía.

Decir, pues, que el superhombre es aquel hombre en el que la acción vuelve a tomar la iniciativa sobre la reacción, es señalar en él a un tipo de individuo que quiere desde sí mismo actuar sobre los acontecimientos y sobre otros individuos y modificarlos. ¿Con qué motivo y de qué modo? Nietzsche señala que la acción del superhombre se caracteriza, frente a la reacción del hombre nihilista, por estar presidida y determinada por la afir-

como en el mundo animal, el amor produce nuevos colores, pigmentos, formas, nuevos movimientos, nuevos sonidos de seducción, nuevos encantos, en el hombre que ama de manera plena, su economía es más rica, más poderosa y completa que en el que no ama. El que ama se hace generoso, sobreabundante, atrevido, se siente aventurero, capaz de grandes acciones y de grandes virtudes. Belleza, amor y plenitud van unidos. Lo feo, en cambio, es la contradicción del arte, tiene un efecto depresivo. La falta de amor es lo que produce la degeneración, el empobrecimiento de la vida, la impotencia, la descomposición. La decadencia sólo es capaz de producir fealdad. Cuando se está enfermo aumenta la capacidad de fantasear sobre lo feo. La elección de cosas, de problemas, se hace entonces de otro modo que cuando se está sano. La potenciación de la vida por el amor aumenta, pues, el poder de comprensión y de comunicación, sobre todo si pensamos que, fundamentalmente, nos comunicamos movimientos, estímulos, gestos, signos que luego reduciremos a pensamientos y a conceptos. Nietzsche habla del estado de ánimo estético como fuente de todo lenguaje, del lenguaje de los sonidos como del de la mímica. Un fenómeno de plenitud está siempre al comienzo. (cfr. *CI*, p. 92).

mación. Por tanto, no se trata, en absoluto, de una acción motivada por la insatisfacción que le causara el estado actual del mundo o la resistencia de otros individuos respecto a sus deseos de felicidad o de poder. Lo que motiva al hombre dionisiaco a actuar no es un sentimiento de carencia, la disconformidad consigo mismo o con lo que le rodea, sino su propia sobreabundancia. Tener que cambiar una realidad que no nos satisface es reacción si significa obrar por efecto de una fuerza extraña sobre nosotros. La acción, como tal, es la que se deriva de un impulso interno de plenitud, de sobreabundancia de fuerza que quiere formar, dar forma a un caos y sentido a la acción misma de crear. Si el héroe hegeliano es un individuo grandioso porque ha tomado conciencia del espíritu de la comunidad y, conformándose a él, realiza lo que él reclama, el superhombre de Nietzsche no es el instrumento de voluntades extrañas o de un espíritu universal. Más bien «siente su poder como coincidencia temporal con un pueblo o con un milenio. Ese engrandecimiento del sentimiento de sí mismo como causa y voluntad no se entiende bien si se lo entiende como altruismo. El gran hombre se siente impulsado a buscar los medios con los que expresarse y comunicarse. Todos los grandes hombres son creadores de semejantes medios. Quieren forjarse a sí mismos dentro de comunidades grandes, pues quieren dar una sola forma a lo múltiple y discordante [...] Hay un amor de esclavos que se somete y cede, que idealiza y engaña. Y hay un amor divino que ama y transfigura, que eleva a la criatura amada».⁶¹

Todo individuo se constituye por el destino de lo transmitido, y no se hace a sí mismo sino en la totalidad del mundo que lo comprende, comprendiéndose en él. No es concebible, para Nietzsche, una acción sobre la historia ejerciéndose independientemente de las condiciones generales de su presente. Incluso, pues, cuando el superhombre actúa contra su tiempo, actúa por

61. NA, p. 536.

sí mismo, y no motivado por una carencia o una necesidad cualquiera de dominar. Tampoco el medio es, por lo tanto, una determinación de su actuación. Ni el medio natural ni la sociedad, por sí, son causas de ninguna evolución, pues la eficacia de ambas cosas depende del individuo, de la estimación del individuo, de su afirmación o de su negación. Con lo cual no se reduce a la nada la influencia del medio y de la sociedad: éstos son la alteridad necesaria para una voluntad de poder que se caracteriza como tensión de superación permanente. No son, en definitiva, un poder soberano que reduce al individuo a la pura pasividad.

Así pues, tiene razón Heidegger cuando dice que en el superhombre de Nietzsche debemos eliminar todas las resonancias falsas que puedan llevar a ver en él o un ejemplar particularmente perfecto del hombre actual, o una especie de hombre que deja a un lado lo humano y erige en ley de sus acciones el puro arbitrio o la furia titánica: «El *Uebermensch* —dice Heidegger— es, tomando el término exactamente al pie de la letra, aquel hombre que va más allá [*über*] del hombre así como ha sido y como es».⁶² Heidegger interpreta que este ir más allá (*über*) lo lleva a cabo el superhombre conduciendo finalmente al hombre actual a su esencia más propia, que es la de dominador de la tierra. Por lo que la preocupación educadora de Nietzsche sería la de si el hombre actual está preparado para asumir el dominio de la tierra. Y si no lo está, qué cambios debe sufrir para estarlo. En nuestra opinión, es justa la observación según la cual el *über*, en el *Uebermensch*, no alude a ningún más allá de la historia, sino sólo a un más allá del hombre nihilista. Nietzsche se atiene a lo que existe ya y ha existido como excepción. Pero el superhombre no es, como dice Heidegger, el consumidor de la esencia del hombre ni el que completa esta esencia estableciendo al hom-

62. Heidegger, M., *Wer ist...*, p. 69. Para los precedentes históricos del concepto de superhombre en Feuerbach, Hess, Bauer, Stirner, etc., cfr. Löwitz, K., *De Hegel a Nietzsche*, ed. cit., pp. 236 y ss.

bre en ella. El superhombre es el hombre afirmativo por oposición al hombre nihilista y, por tanto, un hombre que contrasta con el tipo actualmente más extendido, el animal de rebaño. Lo sobrehumano de este superhombre reside únicamente en lo que le diferencia del «hombre bueno», del cristiano, del débil, del hombre que todo lo subordina a la búsqueda de una felicidad imaginaria porque no es capaz de afrontar la vida como es. Sobre este punto, Nietzsche no deja lugar a dudas: «¡Vosotros los hombres supremos con que mis ojos tropezaron! Esta es mi duda respecto a vosotros y mi secreto reír: ¡puesto a que a mi superhombre lo llamaríais demonio! ¡Tan extraños sois a lo grande en vuestra alma que el superhombre os resultaría temible en su bondad!».⁶³ En *Ecce Homo*, Nietzsche se refiere expresamente a este párrafo de Zaratustra y puntualiza: «De este pasaje, y no de otro, hay que partir para comprender lo que Zaratustra quiere: esa especie de hombre que él concibe, concibe la realidad tal como ella es. Es suficientemente fuerte para hacerlo, no es una especie de hombre extrañada, alejada de la realidad, es la realidad misma, encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de ésta; sólo así puede el hombre tener grandeza».⁶⁴

Tal vez pocos textos como este encierran, de un modo tan preciso, el pensamiento de Nietzsche acerca del tipo de hombre con el que se debería inaugurar la época del posnihilismo. Lo que le caracteriza es, básicamente, un poder sublime de afirmación que le distingue del hombre débil y resignado, porque él tiene la fuerza de querer una realidad acorde con la vida, y no un ideal cualquiera construido, por miedo, contra ella. Pero, por otra parte, siendo lo opuesto al animal de rebaño, no es un individualista que únicamente quiere lo que le beneficia o le causa placer: «Es la realidad misma», dice de él Nietzsche. Es el hombre que se identifica de tal modo con su mundo, con el destino que él quiere y crea, que

63. Z, pp. 210-211.

64. EH, p. 128.

desea el eterno retorno de lo mismo. Y si frente al hombre gregario y común, este hombre de excepción puede parecer «inhumano» más que sobrehumano, es debido a que, por su poder de afirmación, se sitúa más allá de los valores que reconfortan la debilidad de aquél.⁶⁵ Pues si la mentira —dice Nietzsche— reclama a toda costa, para su óptica, la palabra «verdad», entonces no queda más remedio que buscar al auténticamente veraz bajo los peores nombres.

Posnihilismo y posmodernidad

El proyecto histórico de cultura, configurado e impulsado por la Ilustración, ha hecho de la racionalización de la vida social la condición de una felicidad universal. Hoy, ante las consecuencias negativas de reideologización y alienación que este proyecto ha acarreado, el pensamiento actual ha adoptado básicamente dos actitudes críticas diferentes. Por una parte, en algunos pensadores franceses sobre todo, se parte de la proclamación del fracaso del proyecto de cultura de la modernidad para plantear la necesidad de asumir e incorporar en el pensamiento y en la vida social las consecuencias liberadoras-desestabilizadoras de su disolución. Para Lyotard, por ejemplo, el adiós a las grandes narraciones de la racionalidad del mundo, del progreso en la historia o de la emancipación de la humanidad, debe significar también la ruptura con cualquier modalidad de pensamiento totalizante y el abandono de toda ilusión de unificación de la pluralidad de formas de vida, de perspectivas y de lenguajes. En la ciencia posmoderna —dice Lyotard— se ha desatado autónomamente el poder de subvertir el significado de cualquier discurso legitimador.⁶⁶ Si antes los discursos científicos tendían a legi-

65. BM, p. 252.

66. Lyotard, J.F., *La condición postmoderna*, trad. cast. M. Antolin, Cátedra, Madrid, 1984, pp. 73 ss.

timizarse a sí mismos por referencia a un metadiscurso, ahora la ciencia posmoderna rechaza cualquier metanarrativa homogeneizadora —el Espíritu, el significado, la emancipación del proletariado, la producción de riqueza, etc.—, junto con cualquier procedimiento que busque readaptar discursos legitimatorios ya superados. Pues no hay más criterio para valorar las interpretaciones y los lenguajes, desde la perspectiva de lo que pudiera servir de principio uniforme de aceptación, que el puro efecto pragmático que se deriva de ellos.

Más, por otra parte, la misma ruptura con la razón totalizante ha adoptado, en particular en los pensadores de la tradición dialéctica, la forma de una exigencia de autotranscendimiento de la razón que se orienta, bien a la movilización de la conciencia histórica —se trata de convertir la destrucción, la opresión y la regresión en elementos positivos de una acción histórica final liberadora—, bien a la recuperación del potencial emancipatorio-ilustrado de la razón moderna, separándolo de sus energías reificantes y destructivas para hacerlo actuar sobre ellas. En el primer caso, la descripción que hace Benjamin en *Einbahnstrasse* de la desintegración contemporánea de la vida por la invasión de la reificación, por ejemplo, se mueve dentro de la convicción de que sería posible el rebasamiento de la reificación por la misma acción destructiva que, exhaustivizando los recursos de la autoextinción, haría estallar al fin su propia miseria: «La conciencia —dice Benjamin— de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción».⁶⁷ En el segundo caso, Adorno, aun renunciando a la articulación conceptual de una autotranscendencia de la razón más allá de los excesos del poder de sus energías opresivas sobre el individuo y su libertad,

67. Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I*, trad. cast. J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1982, p. 188; cfr. Raulot, G., *De la modernidad como calle de dirección única a la posmodernidad como callejón sin salida*, en Pico, J. (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 322 y ss.

la ejemplifica, sin embargo, en el entrelazamiento de mimesis y racionalidad capaz de cumplirse en la filosofía y, sobre todo, en la obra de arte. La creación artística vuelve a ser, para Adorno, una presencia, un testimonio de lo que no puede ser pensado ni dicho ni representado, es decir, de la realidad en estado de reconciliación, la cual se anticipa aquí y ahora como signo de una posibilidad real.⁶⁸

También Habermas apuesta, por su parte, con su teoría del consenso, por una autosuperación de la razón moderna, aunque tal vez fuera mejor decir, en su caso, que apuesta por completar el proyecto mismo de la modernidad, inacabado en su opinión. Lo cual hace inevitable el choque de sus argumentaciones en favor de la renovación del discurso ilustrado, en la temática de la acción comunicativa, con el punto de vista de aquellos para quienes no es posible distinción alguna entre las fuerzas destructivas inherentes al proyecto histórico de la modernidad y sus impulsos ilustrados, ya que también la normatividad que anima a éstos sucumbe bajo el efecto de aquéllas.⁶⁹ Pero sin entrar en los detalles de esta controversia, es incuestionable la importancia de la obra de Habermas por el esfuerzo que supone de integración de las aportaciones de la crítica a la tradición, sólo que desde una clara intención de alcanzar, más allá de sus resultados puramente negativos, una situación de pensamiento en la que las cuestiones prácticas puedan ser referibles otra vez a criterios de verificación, es decir, puedan resultar de nuevo transparentes a la razón, sin que esto suponga regresión alguna al nivel anterior a la destrucción crítica. Desde el punto de vista de Lyotard, la habermasiana racionalidad comunicativa se atie-

68. Adorno, Th., *Minima moralía*, trad. cast. J. Chamorro, Taurus, Madrid, 1987, p. 250; cfr. Wellmer, A., «Truth, semblance, reconciliation. Adorno's aesthetic redemption of modernity», en *Telos*, 1984-1985 (62), pp. 89-115.

69. Watson, S., «Habermas and Lyotard. Postmodernism and the crisis of rationality», en *Philosophy and Social Criticism*, 1984 (10), pp. 1-24; Rorty, R., *Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad*, en AAVV, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 253-276.

ne al pensamiento reconciliador y totalizante de la unidad de verdad, libertad y justicia. Por su parte, Habermas opina que si la operatividad instrumental de la racionalidad se ha convertido en única, es porque se ha partido reductivamente de una estructural irracionalidad e irreconciliabilidad de significados e intereses en lucha. Lo cual es discutible a la luz de la universalidad implícita en las estructuras normativas, o sea, en la pretensión misma de validez de los valores, significados e intereses que tratan de hacerse aceptar.⁷⁰ En la vida social —piensa Habermas— actuamos presuponiendo un consenso de fondo, implícitamente aceptado como vinculante. Y esta aceptación es la que hace posible la acción social sirviendo de condición de posibilidad a la praxis. Por tanto, debe ser considerada como trascendental, aunque su validez no dependerá ya de una universalidad ahistórica de normas o categorías, sino de su constitución, como tal, en virtud de la argumentación intersubjetiva. Con lo cual simplemente se ha cambiado el sentido de la trascendencia, sin necesidad de destruir su concepto mismo.

Es este desplazamiento de la última instancia, de la pura lucha de voluntades de poder a la intersubjetividad de la acción comunicativa, lo que distingue al pensamiento de Habermas, confiriéndole ese carácter predominantemente constructivo al que se reprocha resultar demasiado optimista en relación a las posibilidades reales de la sociedad. La acción social no se basa, para Habermas, en equilibrios momentáneos de fuerzas a modo de compromisos en los que los intereses expresan su irreductibilidad, sino que remite a las condiciones del consenso racional y a la validez misma de una teoría consensual de la verdad. Nihilismo significaría, desde esta perspectiva, ausencia de racionalidad práctica, al mismo tiempo que reconocimiento de la imposibilidad

70. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987, pp. 493 ss.

de una completa racionalización. Por tanto, necesidad de un proceso de formación democrática de la voluntad como presupuesto indispensable para el progreso de la racionalidad, completar el proyecto histórico de la modernidad sería así desarrollar el potencial normativo-emancipatorio de la razón ilustrada del que las mismas críticas a la modernidad se han nutrido. Con lo cual, podría hacerse al mismo tiempo comprensible, según Habermas, en qué medida la radicalización posmoderna de las posibilidades destructivas de la racionalidad es simple consecuencia del fracaso en el uso de ese potencial para la crítica.

En síntesis, Habermas defiende una sociedad presidida y regulada por la racionalidad práctica sobre la base de posiciones que, en cierto modo, entran en clara colisión con la crítica de Nietzsche, de la cual parecen hacerse eco autores como Lyotard. Esta compleja discusión contemporánea acerca de los límites de la modernidad y de las dificultades que entraña el avance —de cualquier manera que se lo piense— más allá de ella, encuentra en sí en los argumentos que dan vida a este contraste un motivo importante de reflexión. Que Nietzsche sea un interlocutor insustituible en el actual debate acerca de la «crisis» de la modernidad, es, pues, algo que nadie cuestionaría, como tampoco el que deba insistirse en la importancia de su punto de vista para la reconfiguración práctica de nuevas alternativas.

Probablemente, la diferencia mayor entre Habermas y Nietzsche debería ser situada en el punto de partida de la reflexión filosófica de ambos. Nietzsche piensa unitariamente el ámbito de las motivaciones humanas y la dinámica de la energía cósmica y biológica con su concepto de voluntad de poder. Para Habermas, en cambio, el ámbito de las motivaciones humanas supera el plano de lo pulsional y admite, sobre la base de las condiciones del proceso de socialización como proceso de interacción comunicativa y junto a las formas restringidas que representan el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico, un interés por la emancipa-

ción, por la razón misma que, en cuanto autorreflexión, unifica conocimiento e interés.⁷¹ Para Habermas, el mismo hecho de plantearse la racionalidad comunicativa expresa ya una motivación que no es la del puro ejercicio práctico de la razón, sino que revela una decisión interna de elección por ella, por la emancipación y el consenso social. Este interés no supondría un valor relativo, limitado, como el que representa el interés práctico y el interés técnico. En cuanto inseparable de la racionalidad trascendentalmente fundada, constituye un valor universal, vinculante en las actuales condiciones históricas de existencia. En definitiva, es la racionalidad comunicativa la que completa el proyecto teórico-práctico de la modernidad, superando el proceso que ha conducido, en nuestro presente, a la absolutización irracional de la razón instrumental.

Esta diferencia en el principio básico supone, pues, en primer lugar, un replanteamiento por parte de Habermas de la reducción práctica del sujeto trascendental llevada a cabo por Nietzsche, y su reconversión en un nuevo concepto de racionalización en virtud de la cual los integrantes de la sociedad pueden llegar a la conciencia de los motivos que presiden sus acciones y liberarse así de su enajenación por el dominio ideológico. Después del reconocimiento kantiano del carácter de mera apariencia del mundo fenoménico, Nietzsche había completado la crítica de la razón moderna disolviendo el sujeto trascendental mediante su reducción a mero producto social. Así, imposible ya toda fundación trascendental absoluta independientemente de la praxis, se elimina toda viabilidad de justificación del valor absoluto de la verdad. Si la verdad no es un trascendental del ser, tampoco extrae su validez universal de estructuras a priori de una subjetividad trascendental pura. «Verdad» es tan sólo un valor que se atribuye a ciertas proposiciones relativas a objetos que forman los individuos. Pero Habermas reformula la operatividad que

71. Habermas, J., *Conocimiento e interés*, ed. cit., p. 213.

Nietzsche atribuía a este respecto a la voluntad de poder, al asignársela a la intersubjetividad, con lo que el conocimiento, como ficción útil al servicio de la conservación de la vida y de su autoengrandecimiento, vuelve a adquirir cierto carácter de universalidad y de verdad.

En realidad, Habermas se incorpora, de la crítica de Nietzsche a la subjetividad, sólo una de sus derivaciones, la que muestra como imposible el carácter teórico puro de la trascendentalidad, obligando a una comprensión del conocimiento como correlato de la praxis, en vez de como estructura por encima de ella: «La fórmula de que el interés es inherente a la razón sólo tiene sentido suficiente en el idealismo, esto es, mientras estemos convencidos de que la razón puede hacerse transparente a través de una autofundación. Pero si comprendemos la acción cognitiva y la fuerza crítica de la razón a partir de una autoconstitución de la especie humana bajo condiciones naturales contingentes, entonces es la razón la que es inmanente al interés».⁷² Pues, es esta reducción práctica del sujeto trascendental —que no anula, sin embargo, su carácter de condición de posibilidad del conocimiento—, la que disuelve la eficiencia, atribuida a él por el idealismo, de constituir la realidad y la verdad del conocimiento. Si para Habermas, es posible mantener aún la objetividad y la verdad del conocimiento —pudiéndose hablar, en lo sucesivo, no sólo de «errores útiles»— se debe a que, aunque su constitución no es independiente de los intereses y de las necesidades prácticas, o sea, de la contingencia histórica, sí depende, en cambio, de las estructuras normativas en las que se concretiza la praxis.

En suma, al desconectar el conocimiento y el lenguaje de su vinculación con la voluntad de poder en el sentido que esta vinculación tiene para Nietzsche,⁷³ y referirlos a los procesos intersubjetivos, es decir, a «las condiciones de intersubjetividad del entendimiento entre los

72. Habermas, J., *ibid.*, p. 283.

73. *FW*, af. 354, p. 220.

participantes en la interacción»,⁷⁴ Habermas formula un nuevo concepto de trascendencia a partir del instrumental teórico que le proporciona el movimiento de superación de la filosofía de la conciencia por parte de la reflexión sobre el lenguaje y el análisis lógico del significado. La especie humana se desarrolla, no como un despliegue más de la vida en su movimiento de incesante autosuperación, sino a través de la actividad socialmente coordinada mediante la comunicación, lo que supone la exigencia del cumplimiento de las condiciones de racionalidad immanentes a la acción comunicativa. El proceso de desarrollo de la humanidad —dice Habermas— «depende de las operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan sus acciones a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica».⁷⁵ No hay semejanza entre el comportamiento humano y el de las demás manifestaciones de la vida, porque los impulsos, las necesidades, las sensaciones humanas, se ven siempre mediatizados lingüísticamente. Toda interpretación se subordina a una gramática comunicativa y a una lógica del consenso que presiden la interacción social.

Es claro que la óptica de la vida de Nietzsche supone una perspectiva desde la que esta subordinación de la voluntad de poder a las prescripciones de una gramática comunicativa adquiere significados negativos. Desde esta óptica, la normatividad de ese a priori de la comunicación no tiene otro fundamento que la utilidad, por lo que su validez sería relativa y debería ponerse en dependencia de una decisión de aceptación por parte del individuo para no resultar alienante: «La práctica —dice Nietzsche—, o sea, la utilidad que hay en entenderse recíprocamente con motivo de los valores superiores llega a una especie de sanción. Con lo que la reflexión y la crítica se paralizan en este terreno».⁷⁶ Porque, probablemente, Nietzsche atiende, sobre todo, a

74. Habermas, J., *Teoría de la acción...*, vol. I, p. 500.

75. Habermas, J., *Ibid.* p. 506.

76. *NA*, pp. 761-762.

determinadas repercusiones que este predominio de la normatividad comunicativa tiene para una concepción del individuo en la dinámica social: «La idea —dice—, aparentemente desconcertante, de que un individuo deba tener en más la acción que realiza pensando en su prójimo que la que realiza para sí mismo, y que el prójimo debe hacer, a su vez, lo mismo; que las acciones sólo se deben llamar buenas cuando al realizarlas no pensamos en nosotros mismos, sino en el bien de los demás; esto tiene un sentido: es el instinto del rebaño, el sentimiento de comunidad, que está basado en el juicio nihilista de que el individuo vale poco en sí mismo, pero que vale mucho en unión con los demás [...] Es decir, se trata de una especie de educación de la mirada en una dirección muy concreta, de una educación de la voluntad por un punto de vista que quiere hacer imposible el mirarse a sí mismo. Entonces el individuo ya no tiene fines propios y puede ser sacrificado, servir de instrumento».⁷⁷

La preocupación de Habermas es vincular el paradigma de la racionalidad —Habermas utiliza la expresión *Vernünftigkeit* para distinguirla de la *Rationalität* weberiana— a la estructura misma de la comunicación, que incluye también, como elementos esenciales, el interés en cuanto motivación, y la reflexión en cuanto forma de hacer argumentativamente conscientes las acciones prácticas, o sea, de racionalizarlas. La acción comunicativa se despliega en el medium de un consenso que presupone la veracidad de los comunicantes, la corrección en el empleo del medio comunicativo adecuado, la comprensibilidad de lo que dice y su carácter de verdad. Todos estos elementos presuponen una racionalidad que no puede ser objeto de elección arbitraria o producto de un acto de voluntad. Son condiciones generales de la comunicación que, como tales, pueden ser argumentativamente explicitadas y enjuiciadas en cuanto al cumplimiento de su pretensión de validez. Ahora bien, no se puede discutir la pretensión de validez

77. *NA*, p. 207.

como tal sin estar ya suponiéndola. He aquí el trascendental que incluye la razón, sin que tenga sentido preguntarse, a su vez, por el fundamento de este trascendental. Al hacerlo se estaría ya dando por aceptado lo que se quisiera que fuera demostrado.⁷⁸ Pero, para Nietzsche, este razonamiento significa dar por absoluto el valor de la lógica, mientras él opina que es precisamente esa valoración la que debería ser genealógicamente examinada. El nivel de su crítica se pretende más radical, descendiendo al origen de toda posición de valor y de toda interpretación: «No hay hechos morales, sino interpretaciones morales de estos hechos cuyo origen es de naturaleza extramoral».⁷⁹

Es cierto que la habermasiana racionalidad de la acción comunicativa no se plantea como absoluta. También, para Habermas, la racionalidad es algo históricamente determinado, en cuanto que sus propios procedimientos argumentativo-reflexivos, es decir, su propio valor como razón, dependen de condiciones históricas determinadas. La racionalidad no sólo está en función del cumplimiento de determinadas condiciones forma-

les, sino de su propio devenir en cuanto configuración de circunstancias históricas. Pero, ¿por qué, entonces, en la actualidad, esta circunstancia histórica de superfetación irracional de la técnica y de la organización en detrimento de la libertad y la autonomía del individuo, convierte a la opción por la razón en opción universalizable? Habermas responde que este valor se lo confiere su misma condición de interés por una situación más racional de vida; lo cual está en conformidad con su concepción del a priori como trabajo, comunicación e interés por la emancipación. Para Nietzsche, la sociedad nunca se antepone como tal al individuo. Descansa sobre él, que es quien la construye. Todo ser vivo evalúa a partir de sí y por sí. Los fenómenos externos reciben su significado de quien interpreta, que es la voluntad de poder. Por tanto, constituyen un nivel fáctico secundario en relación al individuo, elemento decisivo como centro de interpretación, de voluntad y de decisión.

En resumen, la estructura teórica de la racionalidad descubre en Habermas, como motivación interna, un interés por la emancipación. El discurso argumentativo-reflexivo no tiene sentido si no está determinado por un interés por la razón. Si la fundación depende, también para Habermas, de la voluntad, esta dependencia adquiere, sin embargo, en su caso un significado muy distinto al que tiene para Nietzsche. Pues la voluntad de fundación es, para Habermas, voluntad de justificación argumentativa de las estructuras de sentido que la acción comunicativa presupone irreflexiblemente a fin de intercambiar información. De modo que es voluntad de consenso acerca de la validez del plano intersubjetivo como plano metacomunicativo de las interacciones sociales. El valor de la verdad se establece sobre la base de este proceso argumentativo-fundativo. Así que no se puede hablar de fundación absoluta y universal, al modo metafísico. Pero ello no impide que pueda haber una verdad, puesto que las condiciones estructurales de la argumentación-fundación no dependen, para Habermas, del individuo. Se trata de condiciones objetivas inheren-

78. «Quien con el objeto de entenderse, ejecuta una acción lingüística ha de alzar implícitamente cuatro, exactamente cuatro, pretensiones de validez. En su condición de universales, estas pretensiones se encuentran de tal manera enquistadas en las estructuras del discurso que en cualquier acto lingüístico aceptable nadie puede por menos de pretender: para su expresión, comprensibilidad; para la intención expresada como interlocutor, veracidad; para el contenido proposicional sostenido o mencionado, verdad; y para la relación interpersonal que se ofrece con el acto locutorio (en lo concerniente al trasfondo normativo de lo expresado), corrección. Ahora bien, llegados a ese punto se puede mostrar que la verdad de enunciados (o, en su caso, teorías) y la corrección de acciones (o, respectivamente, normas) representan pretensiones de validez que sólo pueden satisfacerse en vía discursiva, esto es: con los medios de la conversación argumentativa. Todo el que actúa orientándose hacia la comprensión tiene, pues, en la medida en que inevitablemente alza una pretensión de verdad y corrección, que haber reconocido implícitamente que su actuación se reconduzca a la argumentación como única vía de prosecución de la acción racional en el caso de que las pretensiones de validez cándidamente planteadas y reconocidas fácticamente resulten problematizadas. Tan pronto como hacemos explícito el sentido de pretensiones de validez solventables en forma discursiva, se nos torna consciente el hecho de que ya en la actuación consensual estamos presuponiendo la posibilidad de la argumentación» (Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. cast. M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1982, p. 307; cfr. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, trad. cast. S. Mas y C. Moya, Tecnos, Madrid, 1987, p. 28).

79. NA, p. 485.

tes a la estructura del lenguaje en el que se actualiza toda comunicación. Son las condiciones que funcionan como supuestos implícitos en todo consenso fáctico, y que, en cuanto trascendentales, pueden ser pensadas como condiciones de la comunicación ideal. Trascendentalidad de estas condiciones quiere decir que esta comunicación, para producirse, ha de atenerse necesariamente a ellas, las ha de presuponer, ha de anticipar su idea. Negar esta anticipación sería negar la comunicación misma.⁸⁰

Basándose en estos razonamientos, Habermas devuelve a la crítica el sentido de búsqueda de la verdad. Aun dentro de la ideología es posible la crítica de la ideología, porque cabe referirse a un criterio no ideológico para denunciar la ausencia de verdad. No hará falta que insistamos, de nuevo, en que, para Nietzsche, el ejercicio de la crítica genealógica —que averigua también las condiciones de posibilidad en las que una argumentación determinada se apoya en su pretensión de verdad, pero que no distingue otro origen de tales condiciones que no sea la voluntad de poder que afirma o niega— no instituye ningún tipo de relación del hombre con la verdad en la que se situaría sin una consideración de utilidad o de poder. El mismo paso del pragmatismo vital, del error útil, a lo que Nietzsche llama «pasión del conocimiento», «filología rigurosa», «probidad intelectual», es una superación de la vida por la mediación de interpretaciones diferentes. Pues sólo los nobles resultan capaces de tomar conciencia de la ausencia de verdad; sólo ellos pueden quererse a sí mismos como perspectivas singulares y diferentes sin la necesidad de la ilusión de un consenso universal. Tal singularidad es, precisamente, el signo de su grandeza y de su poder de afirmación. Los débiles, en cambio, son los que no pueden soportar la relatividad de sus perspectivas y necesitan la ilusión de la universalidad. Por tanto, el reco-

nocimiento al que la crítica genealógica conduce del carácter puramente aparente, perspectivista, ficticio de toda verdad, su subordinación a la vida, no supone la superación del relativismo hacia un saber válido en sí. El sentido de la crítica no es otro que el de comparar las perspectivas para jerarquizarlas. Para Nietzsche es impensable una subordinación de la vida al conocimiento, pues es la vida la que se supera por el conocimiento. Lo cual significa que no se sale nunca de lo ideológico; que no se puede superar el plano del error útil porque no es posible ningún criterio no ideológico como verdad reguladora. No existe un nivel de argumentación que se sustraiga a la determinación de la voluntad de poder, de modo que las condiciones vitales puedan quedar subordinadas a su juicio. Toda argumentación y todo conocimiento remite a condiciones de existencia que, como tales, no pueden ser refutables lógicamente.

Ahora bien, si el plano de lo ideológico es insuperable, sí es posible la denuncia —y tal es el sentido de la crítica genealógica— de interpretaciones «malas» mediante la confrontación entre interpretaciones: «Palabras hermosas, resplandecientes, tintineantes, solemnes, son: honestidad, amor a la verdad, amor a la sabiduría, inmolación por el conocimiento, heroísmo del hombre veraz. Hay en ellas algo que hace hincharse a nuestro orgullo. Pero nosotros los eremitas y marmotas, nosotros hace ya mucho tiempo que nos hemos persuadido, en el secreto de una conciencia de eremita, de que también ese digno adorno de palabras forma parte de los viejos y mentidos adornos, cachivaches y polvos de oro de la inconsciente vanidad humana, y de que también bajo ese color y esa capa de pintura halagadores tenemos que reconocer de nuevo el terrible texto básico *homo natura*. Retraducir, en efecto, al hombre a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico *homo natura*».⁸¹ Si sólo hay interpretacio-

80. Habermas, J., *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, en Habermas, J., y Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was heisst die Systemforschung?*, Shurkamp, Frankfurt a. M., 1971, p. 94.

81. *BAI*, p. 180.

nes, todo texto es, a su vez, una interpretación. Lo que Nietzsche llama aquí texto básico está constituido por las interpretaciones primarias de la voluntad de poder, su orientación afirmativa o negativa, y sólo ellas pueden servir de referente para juzgar el valor o no valor de otras interpretaciones que se garabatean, más o menos deslumbradoramente, sobre este «texto» fundamental.

Para Nietzsche, el hombre no puede evitar soñar, y únicamente el que tiene la pasión del conocimiento sabe que sueña, y esta es la paradoja.⁸² Por tanto, si no somos tan insensatos —dice Nietzsche— como para conceder a la verdad más valor que a la apariencia porque estamos resueltos a vivir, entonces no debemos estar descontentos de que todo tenga únicamente un carácter de apariencia. Pues si admitimos que vivimos en virtud del error, ¿qué puede significar entonces la voluntad de verdad? Desear un mundo que no cambie, que no engañe, que no dependa de nadie en particular su verdad: este es todavía el pathos del deseo moral de un maestro que no engañe, de un absoluto en el que descansar. La falsedad de un argumento no es, como tal, una objeción contra él. Por eso no se lo puede disolver, de hecho, con otro argumento: «No se puede impugnar un juicio demostrando su condicionalidad, pues con ello no queda abolida su necesidad como condición de vida. Los falsos valores no se desarraigan con razonamientos [...] Hay que comprender la necesidad de su existencia contingente. Son efectos de causas que nada tienen que ver con las razones».⁸³

Ante cualquier argumento, pues, la cuestión crítica no es, para Nietzsche, la de su verdad o falsedad, sino en qué medida estimula y engrandece la vida. Es posi-

82. «Yo también, que busco el conocimiento, danzo al ritmo de todo el mundo. Que el conocimiento es un medio para prolongar la danza del mundo y que, en razón de esto, forma parte de todos los maestros de ceremonias de la vida; que la sublime consecuencia y el lazo de todos los conocimientos es, y seguirá siendo, el medio supremo para mantener la generalidad del ensueño, la inteligencia entre ellos de todos los soñadores, y, por esto mismo, la duración del ensueño» (FW, af. 54, p. 73).

83. NA, p. 831.

ble que argumentos «falsos» resulten de lo más indispensable. Por lo que si los negamos como falsos, esta negativa supondría la renuncia práctica a nosotros mismos. Sin embargo, admitir la «falsedad» como condición de vida significa tan sólo que se abandona una determinada estimación que hace de la verdad un valor universal, al que la vida debe subordinarse. El hombre es, ante todo, un animal que juzga. Pero en el juicio oculta sus creencias más antiguas y arraigadas. En el fondo de toda creencia hay una afirmación, un tener por verdadero algo. La fuerza de asimilación, función orgánica elemental en la que se basa todo crecimiento, se incorpora todo lo que se apropia del medio. La voluntad de poder se expresa en este comprender de nuevo bajo las formas de lo antiguo, de lo ya experimentado y que permanece en la memoria.

Habermas admite que la referencia a las condiciones ideales de la comunicación no distorsionada no garantiza, por sí sola, la obtención real de consensos verdaderos. Pero sí que garantiza su posibilidad. Pues a todo argumento que cumpliera las condiciones de la comunicación ideal habría de dársele el valor de verdadero. No se puede negar, a priori, la realizabilidad de una sociedad de la comunicación no distorsionada si se dieran las condiciones históricas adecuadas. Y estas pueden favorecerse precisamente en virtud de la relación crítica que respecto a ellas establece la referencia a la situación de comunicación ideal. De modo que la teoría consensual se transforma, prácticamente, en crítica de las ideologías, esto es, en cuestionamiento incansable de las condiciones históricas que impiden su perfecta realización. La relación entre situación de comunicación ideal y situación histórica concreta es la de una tensión crítica de denuncia de la falsedad de determinados consensos que no legitiman satisfactoriamente su pretensión de verdad.⁸⁴ La racionalidad comunicativa se presenta así como un proceso de formación democrática

84. Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1983, pp. 53 ss.

de la voluntad, en virtud de la introducción de estructuras argumentativo-reflexivas adecuadas en la interacción social.⁸⁵ Éstas no tienen como meta el progreso del conocimiento, sino la verificación de las pretensiones de verdad que se tratan de hacer valer y de su corrección normativa. Su objetivo es el ensanchamiento de la conciencia colectiva acerca de los motivos de su propia dinámica, para hacer posible el reconocimiento de necesidades e intereses y disolver los obstáculos que impiden la comunicación ideal. Mediante la crítica de todo presupuesto implícito, de toda tradición impuesta o de todo interés encubierto, la racionalización como reflexión emancipa el dominio de normas o de relaciones comunicativas no libremente aceptadas, injustas. En suma, «cabe conceptualizar la autorreflexión como la interiorización de un discurso terapéutico».⁸⁶ Pues, al igual que el psicoanálisis, la crítica de las ideologías se propone reforzar el poder de la razón de modo que la humanidad, mediante la progresiva superación de sus fantasías narcisistas, de su impotencia infantil, mediante el desengaño, entre en razón y sea capaz, dentro de ciertos límites, de dominarse y autodeterminarse a sí misma. Era, en lo esencial, la estrategia también de Horkheimer y Adorno cuando aceptan la crítica weberiana de la modernidad como proceso de racionalización y desencanto, y al mismo tiempo critican su concepto de racionalidad puramente formal e instrumental como concepto truncado de razón, que no permite pensar en la sociedad más que como mundo burocratizado (*verwaltete Welt*). La dimensión normativa, desde la que se despliega esta crítica, debe suministrar las posiciones necesarias para enjuiciar, como irracionales, las actuales sociedades deshumanizadas. *Dialektik der Aufklärung* aboca, así, a un concepto de ilustración de la Ilustración y de su noción de racionalidad formal como mecanismo de nivelación y de dominio. Lo cual permite la esperanza en la posibili-

85. Habermas, J., *La reconstrucción...*, pp. 273 ss.

86. Habermas, J., *Teoría y praxis*, ed. cit., p. 37.

dad de una autotranscendencia de la razón en su propio medio.⁸⁷

Tal vez la pregunta que suscita la formulación de estos objetivos, cuando se tiene a la vista el planteamiento de Nietzsche, haya de girar en torno a la mayor o menor adecuación entre los medios que se proponen y la meta —la autonomía del individuo en una sociedad sana— que se pretende conseguir; o bien por el contrario, si para lograr tal objetivo será preciso —como lo cree Nietzsche— orientar nuestros esfuerzos al abandono de todos los residuos del desprecio de la naturaleza por el valor de la moral, por el valor en sí de la autorrenuncia, por el culto del altruismo, por la fe en la bondad y en el genio como frutos de la renuncia; es decir, si será mejor dejar de favorecer la prolongación de un orden que sancione, en la vida social, el predominio de estos valores, y que sigue obstaculizando «la enseñanza desestabilizadora de la historia».⁸⁸ La preocupación fundamental de Nietzsche se refiere a qué tipo de hombre se quiere favorecer y, en tal sentido, él opina que «el hombre moral, por el hecho de serlo, pertenece a una especie inferior. No es un hombre, pues su valor procede del hecho de que se conforma a un esquema de rebaño fijado de una vez por todas. No es un individuo único, sino que tiene muchos semejantes; puede ser comparado y confundido con otros muchos».⁸⁹

Ciertamente, un aspecto básico que determina buena parte del contraste entre los argumentos aquí es la diferente concepción del individuo y de su situación en la sociedad. Para Habermas, como para Hegel, la plenitud del sujeto individual pasa, en buena medida, por la totalización del sujeto universal que sintetiza y conserva los momentos superados. Para Nietzsche, el individuo no se rea-

87. «El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida; pero esa imposición se desharia con sólo darse cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido» (Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, ed. cit., p. 21).

88. *NA*, p. 583.

89. *NA*, p. 604.

liza más que olvidándose como pseudounidad y entregándose a un devenir de perspectivas y de roles; su plenitud es siempre transitoria. El movimiento más afirmativo requiere la máxima diferenciación del yo, y no su máxima integración. Pues el yo no es un sí mismo, sino un yo cósmico y plural que quiere. De ahí su propuesta político-social, contraria a la de Hegel. Se trata de que las masas dejen de sentir la necesidad de seguridad y de orden tan fuertemente. Esto favorece que determinadas instancias de tiranía se organicen y ejerzan todo su poder de alienación, pero no por otra cosa que por la exigencia misma que los débiles muestran de amos. Una sociedad más saludable requiere que las cosas que nos rodean sean más inseguras para ser mejores. Es deseable el desarrollo de un mayor nivel de prudencia y de valor. El economicismo exacerbado —lo que Nietzsche llama la demencia del Estado industrial— es el primer interesado en una burocracia-niñera lo más pesada posible, pues quiere seguridad, máxima protección de toda clase de peligros. Pero con la anulación de todo desorden, de todo riesgo, se anula también el valor y la vitalidad. Al «espíritu comercial» le son completamente contrarias motivaciones que favorezcan la autonomía y la elevación del hombre. Inocula en cada hombre metas de competitividad y de consumo orientadas a hacer posible su completa subordinación a la pura supervivencia del sistema. Nivelada a todos los individuos y les protege del ingenio como de una disipación. En último término, configura un tipo de hombre universal semejante en sus características al esclavo antiguo: «En qué medida los hombres de negocios de toda clase, las personas ávidas de lucro, que funcionan a base de dar y pretender obtener crédito, tienen necesidad de impulsar el carácter hacia la uniformidad y semejanza de valores. El comercio mundial y el intercambio bajo todas sus formas constriñen a la virtud y, en cierto modo, la compran».⁹⁰

90. *NA*, p. 513.

ÍNDICE

Abreviaturas utilizadas	7
Prólogo	9

PARTE PRIMERA

DIONISOS

El joven Nietzsche ante la comprensión romántica de la experiencia estética

CAPÍTULO I. DEBERES DE UNA FIDELIDAD INTEMPESTIVA	23
La crítica a Kant y a Hegel	23
El distanciamiento de Schopenhauer y de Wagner	35
La deuda con los griegos	51
CAPÍTULO II. EL VALOR DEL SUFRIMIENTO	67
La óptica del arte	67
El conflicto trágico como polemós	81
Autoafirmación versus resentimiento	93

PARTE SEGUNDA

EL MUNDO COMO VOLUNTAD DE PODER

*Hacia el más allá de todos los países
y rincones del Ideal*

CAPÍTULO III. EL EJERCICIO CRÍTICO DE LA ÓPTICA DE LA VIDA	111
El método genealógico	111
La fábula del mundo verdadero y las seducciones de la gramática	128
La ficción del sujeto	150
CAPÍTULO IV. IMPRIMIR AL DEVENIR LOS CARACTERES DEL SER	167
Conocimiento como interpretación	167
Vida como superación de sí misma (Selbstüberwindung)	191
El eterno retorno	206

PARTE TERCERA

DEL NIHILISMO AL SUPERHOMBRE

*Sobre las condiciones de realización de la potencialidad
y magnificencia sumas del tipo hombre*

CAPÍTULO V. EL NIHILISMO EUROPEO	229
La concepción de la historia	229
Acabar la época del nihilismo	245
La redención del destino o el querer hacia atrás	259
CAPÍTULO VI. EL SUPERHOMBRE Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD	283
La renaturalización de la cultura	283
Individuo y sociedad	302
Posnihilismo y posmodernidad	315