NIETZSCHE

De la verdad deshonesta al pensamiento noble

Jorge Alfonso Chávez Gallo

universidad autónoma de aguascalientes

Nietzsche

De la verdad deshonesta
al pensamiento noble

Nietzsche

De la verdad deshonesta al pensamiento noble

Jorge Alfonso Chávez Gallo

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Nietzsche
De la verdad deshonesta al pensamiento noble

Primera edición 2008
Segunda edición 2015 (versión electrónica)

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Blvd. Universidad 940
Ciudad Universitaria
C.P. 20131
Aguascalientes, Ags.
www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial/

© Jorge Alfonso Chávez Gallo

ISBN 978-607-8457-18-2

Impreso y hecho en México/*Printed and made in Mexico.*

A mis padres y a mi hermano.
A Thercy.

No quiero dejar de externar mi enorme agradecimiento
al maestro en Ciencias Rafael Urzúa Macías y al
doctor Antonio Ávila Storer, rector y exrector, respectivamente,
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, por el apoyo
que hizo en parte posible este trabajo, así como a la
doctora María del Carmen Paredes, de la Universidad
de Salamanca, bajo cuya tutoría fue realizado.

Platón *contra* Homero: éste es el antagonismo
total, genuino –de un lado el «allendista» con la mejor
voluntad, el gran calumniador de la vida, de otro
el involuntario divinizador de ésta, la *áurea* naturaleza.

F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, 25.

ÍNDICE

PRELUDIO 15

I.- ¿POR QUÉ LA VERDAD A TODA COSTA?

La verdad como problema 23
El sentido *extramoral* 27
Apariencia, error y realidad 34
La seducción de la gramática 40
El duelo honesto y la guerra inteligente 46
La *décadence* 50

II. NO HAY HECHOS,
SÓLO INTERPRETACIONES

La impudicia dogmática 61
La voluntad de poder 65
Verdad y decadencia 73
Gesto y lenguaje 79
El estilo 86
El hombre indigesto 92

EPÍLOGO 101
BIBLIOGRAFÍA 111

Preludio

"[...] quien dice: «yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto»– ese encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. «Señor mío», le dará tal vez a entender el filósofo, «es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa?»"

Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, I, 16.

I

Puede decirse, no sin cierta razón, que naufragamos, que hemos perdido el punto de referencia, la estrella que nos marcaba el rumbo, y que sin aquel famoso hilo no es posible salir del laberinto. Dicho brevemente: que le hemos perdido la pista a la Verdad y que quizás sólo seguíamos a un fantasma. Esta situación, dicho entre paréntesis, acaso más propicia justo para el conocimiento. Según esta idea del naufragio, todo el camino recorrido ha sido en vano, puesto que no se llega a donde se creía ir (¿pero es que la meta es siempre llegar? Acaso ese supuesto fin no haya sido más que un medio para seguir en movimiento), incluso pareciera que no hay más destinos hacia los cuales poder encaminarse, que se ha secado el mar y la tierra entera no es ya sino desierto. Pero a todo ello habría que sumar algunas precisiones, pues podría suceder que precisamente por mantener aún la vista fija

en ese punto de referencia, es que nos estemos sintiendo extraviados. Es posible que aún sigamos el rumbo de esa estrella (sin darnos cuenta del todo, como por inercia), y que sea ella la que nos lleve hacia la perdición; tal vez incluso prefiramos, con todo, continuar tirando de este hilo, puesto que no sabemos a dónde nos conducirían otros señuelos que, con todo, sea preferible la nada, siempre y cuando sea segura. En fin, puede que estemos deslumbrados y aturdidos por la promesa de la luz al final de la también célebre caverna en que creímos encontrarnos, y que ello no nos permita ver que no había que salir de ahí, porque no estábamos ahí; como sucede al ser despertados repentinamente de un largo y atormentado sueño: que al abrir los ojos no estamos seguros de no estar soñando todavía.

Pues bien, es justo a mitad de este naufragio que habría que tomarse en serio la pregunta por la verdad, como propone Nietzsche: ¿por qué, después de todo, la verdad a toda costa? De este modo acaso nuestra voluntad de verdad acabe, finalmente, mordiéndose la cola y, como el escorpión, inyectándose su propio veneno. Así, tal vez no seamos nosotros quienes hemos naufragado. Así, tal vez encontraríamos más bien, con Nietzsche, que no habíamos visto antes un mar tan abierto. Pero, ¿es que había veneno de por medio?

II

Es esta, en efecto, la pregunta importante para Nietzsche: *¿cuál es el valor de la verdad? ¿Qué significa la voluntad de verdad?* El papel que esta pregunta juega en su pensamiento es, para decirlo en una palabra, crucial. No quiero decir con ello que sea el motivo de su filosofía, sino que ésta desemboca, desde sus múltiples afluentes, en la necesidad de aquella pregunta: "«Nada es verdadero, todo está permitido...» [...] ¿Se ha extraviado ya alguna vez un espíritu libre europeo, cristiano, en esa frase y en sus laberínticas *consecuencias*? ¿Conoce *por experiencia* el Mi-

notauro de ese infierno?...”[1] No es poco lo que para Nietzsche está aquí en juego:

> ... ¿qué sentido tendría *nuestro* ser todo, a no ser el de que en nosotros aquella voluntad de verdad cobre conciencia de sí misma *como problema*?... Este hecho de que la voluntad de verdad cobre conciencia de sí *hace perecer* de ahora en adelante –no cabe ninguna duda– la moral: ese gran espectáculo en cien actos, que permanece reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible, el más problemático, y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos...[2]

Tal es el nihilismo. Con él, en efecto, comienza la tragedia: todo aquello en lo que se había creído, a lo que se habían hecho los más grandes sacrificios, lo único por lo que el hombre tenía algún sentido sobre la tierra, se vuelve ahora contra sí mismo, justamente en nosotros. Pues la fe en la verdad era la fe en la moral misma, y ahora se corre el riesgo de morir bajo el peso de aquello que durante tanto tiempo se erigió, y que ahora se viene abajo. Sólo que el mundo se sostenía en ello: Edipo se encuentra de repente víctima de su propia legislación y ha de exiliarse; de la misma manera la voluntad de verdad nos lleva a su cuestionamiento: “La voluntad de verdad necesita una crítica –con esto definimos nuestra propia tarea–, *el valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...”[3] ¿Quiere esto decir que habrá que conocer por experiencia propia al Minotauro; que habrá que atravesar por el nihilismo, con el riesgo de perderse en él; que habrá que vivir sin la verdad, para saber si es posible prescindir de ella, puesto que “lo que no me mata me hace más fuerte”?[4]

1 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Tratado Tercero, 24, p. 173, KSA 5, p. 399. Todas las referencias de los textos de Nietzsche incluyen el número de aforismo precedido por «af.», o bien el nombre de la sección entrecomillado, según sea el caso. Además de la referencia de la edición española, se incluye la de la edición de bolsillo de las obras completas en alemán (en sus siglas KSA, véase la bibliografía), en la que se señala el número de volumen y la página, respectivamente, aunque ninguna traducción ha sido modificada.

2 *Ibid.*, p. 184, KSA 5, p. 410.

3 *Ibid.*, p. 175, KSA 5, p. 401.

4 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, “Sentencias y flechas”, af. 7, p. 34, KSA, 6, p. 60.

III

Nietzsche se enfrenta al problema de la verdad desde distintos frentes que serán explorados sincrónicamente a lo largo de este escrito, siempre bajo la guía de aquella pregunta crucial. Este tratamiento obedece a la interdependencia de todos esos frentes o temáticas entre sí (lo que sucede en uno no puede desligarse de lo que ocurre en el resto; así por ejemplo, la problematización de la verdad no puede desligarse del tema de la gramática); lo que se pretende es captar el avance en su conjunto (siguiendo con esta terminología bélica), y no frente por frente, en sucesión de capítulos. Tal tratamiento puede dar la impresión de que el tema de cada capítulo es, con respecto al de los demás, aleatorio, pero esto sólo tiene sentido si se piensa el tratamiento de cada tema como un desarrollo lineal y sucesivo hacia la conclusión. Está de más decir que el pensamiento de Nietzsche se resiste a un tratamiento lineal y sucesivo (y se sabe que la cuestión del estilo no es, en este autor, un tema secundario). En suma, lo que se trata en un capítulo no ocurre, si se me permite la expresión, antes de lo que se trata en el capítulo siguiente, sino que todo ocurre al mismo tiempo, de modo que la conclusión no se sigue de un sorites por ejemplo, sino que pretende señalar algunas de las consecuencias de lo anteriormente expuesto y poner de manifiesto, en algo que no puede ser sino preliminar, aquello a lo que Nietzsche se refiere con el nombre de Dionisos.

Es claro que una perspectiva como ésta no permite detenerse en todos los detalles, pero sí obtener conclusiones, derivar consecuencias, que es lo que aquí se busca en primer lugar (bajo el supuesto de que la sola repetición de lo señalado por Nietzsche no tiene mucho sentido). Tal determinación presupone la siguiente disyuntiva: o bien se observa cada trazo de pintura sobre el lienzo, cada breve pincelada, o bien se observa el paisaje que ahí aparece, lo cual supone cierto alejamiento. No se sigue pues, en este texto, el pensamiento de Nietzsche a partir de una premisa fundamental de la que se derivaría todo lo demás. No se comienza, para decirlo de otra forma, desde el principio: desde la perspectiva que quiere aquí ser asumida parece, incluso, no haber un principio ni un final; lo que sí se trata de visualizar es, en cambio, el fondo sobre el que se van trazando las líneas que

componen la trama del pensamiento de Nietzsche. Tal fondo se puede encontrar, en los textos de Nietzsche y, como se ha mencionado, tras el nombre del dios griego Dionisos.

IV

Es este, como lo es cualquier otro a fin de cuentas, un escrito inacabado. Es el resultado de un primer esfuerzo por comprender el pensamiento de Nietzsche como una totalidad. Tal esfuerzo es lo que constituye este texto en todas sus características (que por supuesto también podrían considerarse simplemente como defectos). Son muchas las puertas que quedan abiertas y los pasillos que permanecerán inexplorados. Y es que el pensamiento de esos a los que Heidegger llama pensadores fundamentales (entre los que se encuentra Nietzsche) es inagotable: sus palabras dicen más de lo que se suele estar dispuesto a escuchar, señalan hacia aquello que no está a la vista cotidianamente y hacia lo cual no osamos aventurar nuestra mirada y, en suma, ensanchan las fronteras del mundo. Esforzarse por escucharlos es, por ende, atentar contra aquello que en uno mismo se rehúsa a salir de casa, del lugar en que se ha criado e incluso, para decirlo con el joven Nietzsche, salir de su propio tiempo. Precisamente por eso es inevitable volver, a lo largo de la historia, una y otra vez a esos pensadores, y hacerlo cada vez como si fuera la primera: en un primer momento, el futuro sólo puede vislumbrarse a través de los ojos de los hombres que supieron mirar por encima de su época. Pensando en el futuro es que Nietzsche define la tarea del filósofo como la de luchar contra su tiempo convirtiéndose en campo de batalla él mismo, de esa forma –pensó él– un futuro sería posible.

¿Por qué la verdad a toda costa?

La verdad como problema

Y siempre tenía un deseo inmenso de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y andar con seguridad en esta vida.

Descartes, *Discurso del método.*

Descartes se propone dudar de todo hasta encontrar algo de lo que no pueda dudar, porque no sabe ya quién, en definitiva, tiene la razón. Así, cuando divide a los hombres en dos grupos, el de los que se consideran más hábiles de lo que son, y el de los que cuentan con la razón o la modestia necesarias para saberse menos capaces que otros que los instruirían, Descartes declara que pertenecería a este último grupo,

> …si no hubiera tenido más que un solo maestro o no hubiera conocido las diferencias que siempre han existido entre las opiniones de los más doctos. Pero, habiendo aprendido desde el colegio que no se puede imaginar nada, por extraño e increíble que sea, que no haya sido dicho por alguno de los filósofos; y habiendo observado luego, en mis viajes, que todos aquéllos cuyos sentimientos son muy contrarios a los nuestros no son por ello bárbaros ni salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; habiendo considerado también cuán diferente llegaría a ser un hombre que, con su mismo ingenio, hubiese sido criado desde su infancia entre franceses o alemanes en lugar de haber vivido siempre entre chinos o ca-

> níbales; y que hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de modo que son más bien la costumbre y el ejemplo los que nos persuaden, que conocimiento alguno cierto; y habiendo considerado, en fin, que la pluralidad de votos no es una prueba válida en favor de las verdades algo difíciles de descubrir, pues es mucho más verosímil que un hombre solo las descubra que todo un pueblo, no podía elegir a nadie cuyas opiniones me parecieran que debían ser preferidas a las de los demás, y me encontraba como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme.[5]

Pues bien, hoy cualquiera de nosotros encontraría los mismos motivos que Descartes para seguir dudando, tal vez con un ahínco mayor, de modo que incluso pudiéramos dudar que sea posible dejar de dudar, si se es honesto. Cabe preguntarse, además, si algo de lo que no se duda es ya, con sólo eso, verdad. Parece claro que no, que el hecho de que no dude no implica que tenga una verdad entre las manos aunque, ¿cómo podría comprobarlo? La conclusión que en medio de todo esto parece perfilarse es que, si bien algo puede ser por sí mismo verdad, sin embargo yo no puedo hacer nada más que considerar que es verdad (incluso que lo es por sí mismo). Es decir, que si esto es verdad, yo puedo únicamente creerlo, pues en última instancia lo único que yo hago es dejar de dudar. ¿Y qué motivos tendría para dejar de dudar? Si compruebo, bajo cualquier criterio de verdad, que algo es efectivamente verdad, esto sólo significa que, en virtud de esa prueba, considero que puedo seguir creyendo, mi creencia se fortalece y se convierte en la convicción que consiste en creer que ese algo es verdad (creencia, esta última, de la cual puedo dudar, por supuesto, pero que tampoco puede dejar de ser únicamente una creencia). ¿Y no se debe a determinada creencia mi confianza en algún criterio de verdad?

Será Kant (con Hume como intermediario) quien diga que a los objetos "como cosas en sí, aunque no podemos *conocerlos*, podemos al menos *pensarlos*",[6] concebir su posibilidad, pero nada más, al menos en lo que a la razón se refiere. Este pequeño resquicio, dicho sea entre paréntesis y a modo de simplificación, permite que Schopenhauer

5 Descartes, R., *Discurso del método*, p. 13.
6 Kant, I., *Crítica de la razón pura*, p. 106.

introduzca su *voluntad* en el cuarto obscuro de la cosa en sí, del mismo modo en que quizás el mismo Hume, al considerar nuestra creencia en la causalidad como producto de una costumbre (cuya determinación en nosotros, en efecto, no queda clara[7]), deja abierto un resquicio por el que Kant puede permitir precisamente al objeto de su plácido sueño escapar del ruidoso escepticismo que lo despertó. Así, si la razón se declara impotente al momento de intentar rebasar la pura posibilidad de la cosa en sí para ello se cuenta, sin embargo, con la fe, ¿y no era justamente fe lo que se tenía al decir que algo era verdad? En todo caso, ¿se puede seguir teniendo fe? Por lo menos se debería, si escuchamos a Kant, con lo que quizás se muestre algo de la naturaleza de aquella voluntad de verdad, a saber: que nuestras convicciones y creencias, nuestra fe en la verdad, no ha tenido (y acaso no podría tener) sino una finalidad *práctica* o, mejor dicho, moral.

A propósito de esto es importante subrayar lo que aparentemente constituye el origen de la duda cartesiana. Ello podría expresarse así: Descartes duda de todos porque ha podido escucharlos a todos, por decirlo de algún modo, contradecirse entre sí. Lo cual a su vez podría formularse de la siguiente manera: no se duda si no se ha sido capaz de escuchar otras voces, de escuchar más. Pero esto ya dice bastante sobre nuestras convicciones, incluso sobre la búsqueda de la verdad pues, ¿no se trata en ambos casos de una especie de sordera, de un tener cera en los oídos, de un no querer escuchar más? En todo caso, Descartes necesitaba una certeza, algo tan incuestionable como el cálculo geométrico, ¿o es que se puede uno confiar a una moral provisional todo el tiempo? ¿Seguiría siendo eso una moral? Kant acabará por ver clara y distintamente que sin la universalidad, el carácter imperativo, obligante, de los principios morales se diluye en la nada, de modo que no nos quedaría sino un conjunto de máximas que nadie estaría obligado a seguir; un panorama verdaderamente aterrador e indeseable pues, ¿no se terminaría con ello en la barbarie y el caos; peor aún, en la animalidad, el reino de lo necesario, la naturaleza? Los

7 *Cfr.* Nietzsche, F., *Antología*, p. 279, donde Nietzsche declara concordar en parte con Hume: "… aquí Hume tiene razón, la costumbre (¡pero no solamente la del individuo!) nos hace esperar que un cierto fenómeno frecuentemente observado siga al otro […] Lo que nos da la extraordinaria solidez de la creencia en la causalidad *no* es el gran hábito del uno-tras-otro, […] sino nuestra *incapacidad* para *interpretar* un acontecer de manera distinta que como un acontecer a partir de *intenciones*". KSA, 12, p. 101, 2[83].

hombres no seguirían en ese caso sino sus instintos y necesidades, y no actuarían sino en razón de leyes naturales. ¿Es esta la pesadilla de la que Kant despertó? ¿Creía él realmente realizable su *moralidad*? En fin, ¿no parece esta necesidad de verdad la de aplacar el temor a un mundo tan amenazante, en el que la moral no rige, como el de la naturaleza, como este mundo? ¿No es pues, ella también la necesidad de suelo firme, de refugio, de calor, sostén, paz, ante algo que resulta espantoso e insufrible, a saber: la vida, el mundo (este mundo)? Pues, en efecto, desde esta perspectiva la máscara de la verdad quita a la creencia su carácter endeble y pasajero, otorgando a determinadas creencias la apariencia de indudables, inderrumbables, incorruptibles, al menos lo suficiente como para apoyarse en ellas.

Con estas observaciones, apenas preliminares, se han dado ya los pasos necesarios para ganar una posición frente al problema de la verdad, es decir, una perspectiva desde la que la verdad se vuelve problemática en un sentido próximo al de Nietzsche, a saber: como voluntad de verdad, como cuestionamiento del valor de la verdad. Desde esta posición acaso sea ya posible internarse en el territorio sobre el que Nietzsche abrió camino y que, sin embargo, aún hoy es de difícil acceso.

No sería descabellado decir que para Nietzsche el problema de la verdad es, a fin de cuentas, un problema psicológico (con las particularidades que tal término tiene en el uso que hace Nietzsche de él). Y es que, ¿podríamos ver aún algo si nos cortamos la cabeza?[8] Así que no queda más remedio que mirar con nuestros propios ojos y desde nuestra perspectiva. Pues bien, eso se entiende; lo que no nos deja tranquilos es esa sombra relativista que hace mucho tiempo viene siguiéndonos el rastro. Parece que estamos dispuestos a no hablar más de verdades absolutas y similares, pero no a renunciar a las ventajas que ello traía consigo. Hemos ganado para nosotros la buena disposición de escuchar cualquier opinión divergente y hasta contraria a la nuestra, siempre y cuando no sea del todo consecuente con ella (eso en el caso de que, por decirlo así, se sepa qué pensar, pues ¿quién sabe hoy realmente qué pensar?). Vivimos en una considerable calma, con relativa serenidad, pero no porque nos hayamos vuelto más valientes o más sabios, sino porque el mundo, aparentemente, se ha vuelto

8 *Cfr.* Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano I*, p. 46, af. 8. KSA, 2, p. 28.

menos peligroso, excitante. En el fondo quizá sólo hemos adquirido una mayor maestría en el discreto arte del autoengaño y de la mentira, pero no porque seamos artistas y derrochadores de ilusión, sino porque somos incapaces, cada vez más, de soportar la realidad. Nuestra civilización va pareciéndonos más deslumbrante en la medida en que nos vamos quedando ciegos. En fin, cabe la posibilidad de que tal sombra relativista no sea más que el fantasma que queda en nuestra vista después de mirar demasiado una única cosa. Incluso si no fuera así podría suceder que sea sólo nuestro temor lo que la hace parecer amenazante. En cualquier caso, ¿no es necesario preguntarnos justo eso: si es posible imaginarnos sin la verdad? O, en palabras de Nietzsche, "suponiendo que nosotros queramos la verdad: *¿por qué no, más bien*, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia?".[9]

El sentido *extramoral*

Puede decirse que en última instancia, el problema de la verdad es para Nietzsche un problema psicológico (o fisio-psicológico). Para él resulta deseable "[...] que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias para cuyo servicio y preparación existen todas las otras ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales".[10] Este punto de vista se venía perfilando en lo dicho hasta aquí y ahora habrá que seguirle la pista.

Cuando al comienzo se decía que si algo es verdad sólo es posible creerlo, se presuponía este camino. Es preciso tener algo claro: que en Nietzsche el problema no es si hay o no hay verdad, si es o no posible el conocimiento de la realidad, pues para resolver cuestiones como esas habría que conocer esa realidad, y tener *en la mano*, por ende, la verdad. El planteamiento mismo de esos problemas presupone ya la posibilidad de la verdad y el postulado de esa realidad en sí. Por ello lo que hay que preguntar, más bien, es de dónde sacábamos nosotros tales presupuestos: ¿qué nos hace suponer que hay un objeto en sí, al cual, además, *habría* que conocer, y que *podría* ser conocido? ¿Qué

9 Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pp. 22-23, af. 1. KSA, 5, p. 15.
10 *Más allá del bien y del mal*, p. 49, af. 23. KSA, 5, p. 38.

nos hace pensar en la verdad como finalidad, como criterio de valor, como justificación? Pero con esto se queda completamente fuera del ámbito de la metafísica. Es preciso cuestionar los cuestionamientos mismos de la metafísica, valga la redundancia, antes que sus respuestas, pues en ellos se encuentra ya el germen de lo que podrán ser sus respuestas. Es claro que para Nietzsche la crítica kantiana no logra superar el ámbito metafísico (más adelante se ahondará en el sentido de la *superación* nietzscheana de la metafísica), puesto que comparte los mismos valores; en concreto: puesto que sigue creyendo en la verdad. Aquel germen no consiste en *a priori* alguno, sino en valoraciones morales. Ahora bien, llevar la discusión al terreno de la moral o, mejor, al del origen o procedencia de esas valoraciones, es propiamente lo que la lleva fuera del ámbito metafísico.[11] Pero esta consideración supone un punto de vista extramoral; es decir, aquella *superación* no puede consistir en una refutación argumentada con base en un fundamento cualquiera o, más genéricamente, gobernada por la razón, aunque derivara en ella, sino que habría que referirse a ella como a un cambio de perspectiva: habría que considerar a la metafísica y a este colocarse fuera de su ámbito, como perspectivas, por ende, con el carácter de no definitivas ni absolutas, como interpretaciones. Y esto, de nuevo, desde la perspectiva extramoral. Puede encontrarse aquí, en efecto, el círculo hermenéutico ligado al carácter interpretativo del planteamiento nietzscheano. Se entiende así, que la peculiar refutación emprendida por Nietzsche del punto de vista moral no puede consistir sino en mostrar que hunde sus raíces en lo mismo que descalifica, en el error y en la inmoralidad, y que encarna una contradicción, es decir: que se anula a sí mismo. Pero hacer esto presupone colocarse en el punto de vista moral. Así, la posibilidad de cambiar de perspectiva y, por ende, de no asumir ninguna como definitiva, como algo más que interpretación y perspectiva, sería la condición para la crítica radical que Nietzsche buscaba: "Ahora lo tengo en la mano, poseo *mano para dar la vuelta a las perspectivas*: primera razón por la cual acaso únicamente a mí me sea posible en absoluto una «transvaloración de los valores»".[12]

Ahora bien, ¿en qué sentido puede entenderse que la moral y la fe en la verdad son un error? Quien creyera haber encontrado algo verdadero, real, cierto (en el 'yo pienso', por ejemplo), dice Nietzsche, "[...]

11 *Cfr.* Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*.
12 Nietzsche, F., *Ecce homo*, p. 27, "Por qué soy tan sabio", 1. KSA, 6, p. 266.

encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. «Señor mío», le dará tal vez a entender el filósofo, «es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa?»".[13] ¿Y por qué es inverosímil que no se equivoque? En principio hay que subrayar que no se afirma que se equivoque pues, en efecto, ¿cómo podría aseverarse tal cosa? Para ello, como ha quedado dicho, habría que tener *la realidad en la mano*, pero ¿cómo estar seguro de que es justamente la realidad lo que se trae entre manos? Aunque ello resulte en todo caso posible, es inverosímil que lo sea: ¿por qué justamente yo habría de tener razón? ¿Somos, en todo caso, cazadores de lo absoluto e incondicionado, de lo que por definición no soy yo (este sujeto, momento, fragmento), a saber, el objeto tal y como es en sí mismo? Tratándose de cosas tan dispares como precisamente esa presa y ese cazador, resulta harto difícil creer que el objeto pueda ser "[...] captado de forma pura y desnuda, y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento",[14] como habría de suponerse si se piensa tener una verdad atrapada. Se comparte aquí, señala Nietzsche, la creencia del pueblo de que "conocer es un conocer-hasta-el-final".[15] De ella se desprende, a su vez, la creencia en las *certezas inmediatas*, en el *conocimiento absoluto* y en la misma *cosa en sí*. Pero tales nociones son el resultado de una óptica grosera: una certeza no puede ser inmediata porque supone siempre una comparación, así por ejemplo en el caso del 'yo pienso', es necesario que "yo *compare* mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es",[16] a saber, pensar y no otra cosa. Para que el 'yo pienso' me resulte tan evidentemente cierto se ha precisado la delimitación de 'pensar', así como se presupone que tiene que haber algo que piensa, un agente o causa o, en definitiva, el sujeto gramatical. Por ello cabe preguntarse si tal claridad y distinción no responden únicamente a un prejuicio fuertemente enraizado en el lenguaje mismo (un análisis análogo se aplicaría a la certeza de la voluntad en Schopenhauer). Algo similar puede decirse de la *cosa en sí*, pues una cosa es siempre algo determinado de alguna manera, pero el *en sí* señala lo incondicionado e inde-

13 *Más allá del bien y del mal*, p. 40, af. 16. KSA, 5, p. 30.
14 *Ibid.*, p. 39, af. 16. KSA, 5, p. 29.
15 *Id.*
16 *Id.* KSA, 5, p. 30.

terminado. Y también, por todo esto, ¿cómo podría el conocimiento, que supone estas mediaciones apuntadas, ser absoluto? En resumen, tales nociones encierran, siguiendo a Nietzsche, una *contradictio in adjecto* (contradicción en el adjetivo) de lo más ingenua.

Pero lo que es candidez en el pueblo, y los pensadores de tiempos pasados, hoy no sería sino deshonestidad. Hay que subrayar esto una y otra vez: Nietzsche, en efecto, señala un camino correcto para la filosofía (y en este sentido no es sólo un destructor y nihilista sino que, como el mismo Descartes, derriba para edificar –y no es que derribe tampoco la ciudad entera–; por otro lado, no es que se trate del *único* camino correcto, o bien, que se deba seguir siempre el camino correcto), pero tal camino arranca de la honestidad que supone admitir que no hay una verdad definitiva, última, absoluta; que conocer no es un *conocer hasta el final*. Desde esta perspectiva las famosas aporías del pensamiento de Nietzsche se disuelven (con su supuesto irracionalismo): aunque declarara, como en la paradoja del mentiroso, que nada de lo que dice es verdad, la paradoja no acaba de plantearse porque tal declaración no pretende ser verdad en el sentido en que se niega a sí misma la verdad. En otras palabras, esa verdad que se niega no es la verdad que declara. El planteamiento de la paradoja supone, en efecto, el entrelazamiento (a modo de condición) de términos contradictorios, de la verdad y su negación. Pues bien, en esta hipotética declaración nietzscheana no se da esto. La paradoja no es verdad en el sentido en que niega ser verdad, sino en otro; no en el de la oposición verdadero-falso, sino en el de la oposición verdad-mentira (que ni siquiera es planteada por Nietzsche como oposición, como se verá más adelante). La paradoja sólo se presenta cuando se supone que lo que el mentiroso declara es verdad en el mismo sentido en el que niega serlo. Y si el mentiroso mismo no comparte ese supuesto, ¿seguirá siendo justamente él un mentiroso? Entender la declaración del mentiroso como inequívocamente paradójica presupone la idea de que para una palabra (verdad, en este caso), sólo puede haber un significado. Tal es el supuesto o el ideal, según el caso, de las lógicas formales desarrolladas durante el siglo pasado, y de las filosofías que las acompañan. Pero lo que se ha visto como un defecto del lenguaje natural con respecto a los formales es, sin embargo y a fin de cuentas, el carácter histórico del lenguaje. Pretender que un lenguaje perfecto es aquél en

el que no hay equívocos es negar el aspecto dinámico del lenguaje a la vieja usanza metafísica.

Con esto volvemos al enfoque propiamente nietzscheano del asunto, que se resume en la fórmula *verdad y mentira en sentido extramoral*, a la que se ha hecho alusión. Como Kant, Nietzsche admite la posibilidad de la cosa en sí, del "mundo metafísico", sólo que Kant se aferra a esta posibilidad como a una tabla de salvación (pues quiere salvar a la moral, y no sólo la moralidad), mientras que Nietzsche considera esa pura posibilidad como algo demasiado volátil para evitar el hundimiento de la moral que es, por lo demás, inevitable. Esto puede ilustrar la postura de Nietzsche como extramoral: en este punto él pudo acaso declarar algo análogo a lo que declaró Descartes en el fragmento citado al inicio, a saber: que él mismo habría navegado sobre la embarcación de la cual Kant ya sólo encuentra una tabla, de no encontrarse con que, para decirlo con Nietzsche, Dios había muerto ya hace tiempo; de no darse cuenta de que era la moral misma la aniquiladora de la moral,[17] (Nietzsche incluso cuestiona que el naufragio haya de ser considerado una desgracia). Puede decirse que Nietzsche se coloca en esta perspectiva extramoral por honestidad científica, y en cierta medida por amor a la verdad, en última instancia, por ende, "[...] *¡por moralidad!* ¿Cómo llamar si no a lo que sucede en este libro –a lo que nos sucede a *nosotros*– aunque nuestro gusto prefiera usar una expresión más modesta?", se hace observar en el prólogo de *Aurora*.[18] De esta manera, no se dirá ya nada del mundo metafísico en cuanto tal: "[...] también la contraposición que hacemos entre individuo y género es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos atrevemos a decir que no le corresponda: porque eso sería una afirmación dogmática y, como tal, tan indemostrable como su contraria".[19] Si al afirmar una verdad en el 'yo pienso', por ejemplo, es inverosímil que uno no se equivoque, es porque ninguna de nuestras creencias procede de la esencia de las cosas, pero no es seguro que se equivoque porque no podría decidirse (de forma no dogmática, esto es, legítima) si tal aseveración se corresponde con la esencia de las cosas. Puesto que no es posible hablar

17 *Cfr.* Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, af. 344. KSA, 3, p. 574.
18 Nietzsche, F., *Aurora*, prólogo, IV, p. 62. KSA, 3, p. 16.
19 *Antología*, p. 72, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", I. KSA, 1, p. 880.

honestamente (no dogmáticamente) de verdad en este sentido (y esto es lo único que se afirma), entonces habrá que encaminar la ciencia y la filosofía hacia la auténtica procedencia de nuestras creencias y hablar, por ende, de verdad y de mentira. A este respecto es importante señalar cómo es que queda refutada la idea del mundo verdadero, del mundo metafísico, de la cosa en sí. Esto lo plantea Nietzsche en la forma de una historia (pues hay algo, aquí, que nos sucede): en su resplandor original ese mundo era, sencillamente, representado por Platón (el artista, el poeta trágico corrompido); luego el platonismo se vulgarizó y se convirtió entonces en la promesa cristiana; inevitablemente el escepticismo deja de tal promesa ya únicamente el consuelo y la moralidad, pues ese mundo se muestra indemostrable (y aquí se encuentra a Kant). La duda se radicaliza posteriormente: "¿a qué podría obligarnos algo desconocido? [...] (...Canto del gallo del positivismo)";[20] por fin: "«El mundo verdadero»– una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga–, una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminémosla!".[21] El final de la historia es el comienzo de otra, y ambas confluyen en una pregunta: ¿qué mundo queda?

No es ni siquiera Nietzsche el ejecutor de esa refutación, sino que él se limita a descartar lo que ya está refutado, así como no es tampoco (y se trata de lo mismo) el verdugo de Dios: a éste lo hemos matado todos y, sin embargo, no nos hemos percatado de ello.[22] Algo ha ocurrido, de manera que Dios ha muerto y el mundo verdadero se ha vuelto inútil. ¿Y no daba ya Descartes constancia de ese algo al referir los motivos de su duda? En todo caso, lo que Nietzsche sí hace es mostrar los métodos que han conducido a la fe en ese mundo metafísico, su refutación, por lo que está en nuestras manos, sería la decisión de desecharlo: "Es verdad que podría haber un mundo metafísico; su posibilidad absoluta difícilmente puede discutirse", pero lo que ha centrado la atención en él, dándole el supremo valor, han sido:

20 *Crepúsculo de los ídolos*, "Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula", p. 57. KSA, 6, p. 80.
21 *Ibid.*, p. 58. KSA, 6, p. 81.
22 Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pp. 211-213, af. 125. KSA, 3, pp. 480-482.

> ...los peores de todos los métodos de conocimiento [...]. Una vez que se han denunciado esos métodos como el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, se las ha refutado. No queda entonces más que aquella posibilidad; pero absolutamente nada puede comenzarse con ella [...]. Pues absolutamente nada puede predicarse del mundo metafísico, sino que es absolutamente otra cosa [...]. Si la existencia de un mundo tal estuviese tan bien probada, se establecería entonces, sin embargo, que precisamente su conocimiento sería el más indiferente de todos: más indiferente todavía que para el navegante acosado por la tempestad debe serlo el conocimiento del análisis químico del agua.[23]

Si Kant había señalado la imposibilidad teórica, digamos, de la metafísica (en tanto dogmática), Nietzsche señalará también su imposibilidad práctica, su inutilidad, su impotencia. Pero entonces, ¿a dónde se conducirá el conocimiento? ¿En qué términos habrá que referirse a la procedencia de nuestras creencias? La figura del navegante, que hace alusión a la filosofía de Schopenhauer, es una indicación al respecto, y el desconcertante comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se relaciona con ella. En efecto, con una maniobra no menos sorprendente que la del propio Kant (al convertir en imperativo la imposibilidad de la razón), Schopenhauer hace de aquella posibilidad una *certeza inmediata*: la voluntad es la cosa en sí. Con ello, sin embargo, centra la cuestión en lo que Nietzsche considerará como el auténtico centro de gravedad de nuestros pensamientos y valoraciones: el cuerpo.[24] ¿Cuál puede ser la procedencia de nuestras creencias si no es precisamente el cuerpo? Mejor dicho, ¿en qué términos será más honesto hablar de esa procedencia, a no ser en términos fisio-psicológicos? ¿Y cómo hacerlo sin caer en la identificación del cuerpo con la cosa en sí, con la realidad, con el mundo verdadero?

Así, el mundo metafísico no era sino una fábula, y ya no creemos en ella. Nos encontramos en una perspectiva desde la cual ya no es posible creer en ella (por lo que se muestra como fábula), a saber: nos encontramos más allá del bien y del mal, en una perspectiva ex-

23 *Humano, demasiado humano I*, p. 46-47, af. 9. KSA, 2, p. 29.
24 *Cfr.* José Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad.*

tramoral; en otras palabras: se creía en ella con fines *prácticos*, esto es, morales; y ahora que ya no funciona, lo más honesto es desecharla. La oposición verdadero-falso era una mentira, y queda englobada, por ende, en la relación (no oposición) verdad-mentira, que señala hacia nuestras actitudes (siempre actitudes vitales), y no a una realidad en sí. Dicho más claramente: ahora no es posible creerse en posesión de la verdad, de la certeza absoluta, sin engañarse a uno mismo, sin mentir en ese sentido. Somos, con Descartes (y acaso desde él), discípulos de la duda. Ahora bien, ¿cómo es que nos hemos encontrado en esta perspectiva? De nuevo: Descartes hace ya alusión al elemento al que Nietzsche habrá de dedicar la segunda de sus *Consideraciones Intempestivas*: el conocimiento histórico.

Apariencia, error y realidad

En un célebre pasaje de *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche concluye: "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡*al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente*!"[25] ¿Qué significa esto? ¿Que ya no es posible hablar de verdad y error, que no hay realidad en absoluto, ningún punto de referencia, ninguna meta, sino únicamente vacío y sinsentido, nada, y que todo ha sido en vano? ¿A eso se refería también aquello de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones? En este punto es necesario conducirse con cautela pues, en efecto, como en un laberinto, Nietzsche ha dejado entreabiertos múltiples caminos que, sin embargo, están al cabo, cerrados. Pero también ha dejado el hilo, acaso un hilo demasiado fino, acaso también más de un solo hilo. La eliminación del mundo verdadero (y el aparente) es la conclusión de la historia de un error (del error más largo, señala Nietzsche) y, como ha quedado dicho, el comienzo también de otra historia, de una tragedia. A esto último se volverá más adelante, ahora se quiere señalar que de lo que habla Nietzsche es de un error, a fin de cuentas, y que a ese error se contrapone un acierto, en algún sentido. Parece estar claro que ese sentido no puede ser el de una verdad definitiva

25 *Crepúsculo de los ídolos*, "Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula", p. 58. KSA, 6, p. 81.

y última, absoluta. ¿Entonces? Se ha apuntado ya a la relación verdad-mentira como a una guía: "El mundo «aparente» es el único: el «mundo verdadero» no es más que *un añadido mentiroso*..."[26] ¿Pero no había sido eliminado también el mundo aparente? Páginas atrás, en el pasaje en que se habla de la paradoja del mentiroso, se ha afirmado que Nietzsche utiliza el término 'verdad' en dos sentidos: uno que es negado, el de la metafísica, y uno que es afirmado (el que el propio Nietzsche trata de establecer). Se puede hablar incluso, análogamente a la manera como lo hace Nietzsche en el tratado primero de *La Genealogía de la moral*, de dos pares contrapuestos: verdad y falsedad por un lado, verdad y mentira, respectivamente. Lo mismo puede decirse de términos como 'apariencia', 'error' y 'realidad'. En última instancia, es el contexto del término (en un determinado aforismo, por ejemplo), lo que determina su sentido y, sin embargo, esa determinación precisa ser contrastada con otras dentro de otros contextos para hacerse manifiesta. Hay que notar, sin embargo, que esta división tajante de los sentidos del término 'verdad', por ejemplo es, hasta aquí, imprecisa: sería más atinado afirmar que el sentido de cada término en cada contexto corresponde a cierto matiz o grado. Por ahora baste decir que esa bipartición señala dos extremos entre los que se tiende una serie de grados intermedios.

¿Cuál es pues ese *mundo verdadero* que queda eliminado? Precisamente no *este* mundo, es decir, no el testimonio que nos brindan los sentidos. A propósito de esto se vuelve particularmente significativo el demostrativo 'este' y la comprensión a la que apela: el *mundo verdadero* se muestra en contraste con ello como un añadido, como *otro* mundo, en tanto queda definido en función de *este* y, por ende, lo presupone. En este contexto se pueden perfilar dos perspectivas distintas: en primer lugar, la perspectiva natural, espontánea digamos, desde la que no se ve más allá de *este* mundo; y en segundo lugar la perspectiva metafísica, desde la que se ve *este* mundo en oposición al mundo verdadero que, sin embargo, ha sido derivado, vía negativa, del primero. Es desde esta perspectiva que aparece la oposición *mundo verdadero-mundo aparente* como tal. En efecto, desde ella, *este* mundo se convierte en aparente, de tal forma que abandonar tal perspectiva significa eliminar el mundo verdadero y con él, por lo

26 *Ibid.*, p. 52. KSA, 6, p. 75.

mismo, el aparente; *este* mundo deja de ser apariencia, falsedad, ilusión, mentira, error o, mejor dicho, deja de ser infravalorado por ello, pues ya no se le contrapone *otro*, que tendría que ser mejor o, en todo caso, preferible.

Señala Nietzsche: "Contrapongamos a esto, por fin, el modo tan distinto como *nosotros* (digo nosotros por cortesía...) vemos el problema del error y la apariencia",[27] a saber: desde la perspectiva natural recobrada para el conocimiento. Para ello es preciso remontarse hasta Parménides y Heráclito. Ambos, señala Nietzsche, rechazaron el testimonio de los sentidos, el uno porque mostraban "pluralidad y cambio", el otro "porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad".[28] Ambos se equivocaban también, pues los sentidos "no mienten de ninguna manera",[29] pero en Heráclito el error se ve atenuado, pues no se equivoca al decir "que el ser es una ficción vacía",[30] mientras que los eleatas se equivocan también en esto, al afirmar lo contrario. A pesar de su rechazo, Heráclito sigue siendo fiel a *este* mundo, su error habría consistido en todo caso en la atribución de la apariencia de unidad y duración a los sentidos. El error de los eleatas consistiría, en cambio, en ver el error justamente en la pluralidad y el cambio. Nietzsche corrige a Heráclito en su error: "La «razón» es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos",[31] es ella, y no los sentidos, la que introduce "subrepticiamente" el error (unidad y duración). Pero los eleatas le dieron la razón a la razón, lo cual equivale a la negación de *este* mundo para afirmar otro: el mundo verdadero, cuya historia, a partir de Platón, y según relata Nietzsche en el fragmento citado anteriormente propicia que *este* mundo se convierta en aparente, es decir, signo de error, en contraposición a una verdad que no cambia. Esto es justamente lo erróneo para Nietzsche: la perspectiva que se ha señalado aquí como metafísica, es decir, una que no se reconoce como perspectiva, sino que quiere erigirse en tiranía. Desde ella, el error queda definido en función de una verdad absoluta, definitiva, última, es decir, como opinión; y el medio para no equivocarse es seguir el camino dilucidado por Parménides: *que es y que no es posible no ser*. Aquí, en efecto, el error *debe* descartarse; para

27 *Ibid.*, p. 54. KSA, 6, p. 77.
28 *Ibid.*, p.52. KSA, 6, p. 75.
29 *Id.*
30 *Id.*
31 *Id.*

Nietzsche, en cambio, el error no es prescindible, más aún, es necesario, pues en el cúmulo de errores del pasado que hemos heredado "estriba el *valor* de nuestra humanidad".[32] Sólo que ya no es viable desconocerlos justamente como errores.

A lo anterior subyace el sentido que para Nietzsche tiene la expreción 'realidad', a saber, el que recupera aquella perspectiva natural: la realidad es *este* mundo, que ha sido acusado de aparente (erróneo) desde la otra perspectiva que, sin embargo, ha debido partir necesariamente de él (para negarlo): "Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, –otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable."[33] Así que si se pregunta uno por qué habría que considerar, en última instancia, a la perspectiva metafísica como errónea, aquí se encuentra la respuesta: no se puede demostrar esa otra realidad del mundo verdadero. Pero ello significa que originariamente no es posible llamar 'realidad' más que a *este* mundo, puesto que no podemos salir de él (la cosa en sí es una posibilidad inalcanzable e inútil, en tanto no puede tener ya injerencia alguna en *este* mundo, principalmente en lo que respecta a la praxis humana). Precisando: no es posible llamar real sino al testimonio de nuestros sentidos: "hay que aceptar el sensualismo, al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico".[34] De modo que la verdad, desde esta perspectiva, seguirá siendo cierto apego a la realidad, pero a *esta* realidad, que no nos puede otorgar verdades últimas y absolutas. Esto es, en todo caso, lo más honesto. En este mismo sentido, la verdad y el error no son considerados ya como antitéticos, así como tampoco la realidad y la apariencia (en esto se ahondará en el siguiente apartado): si el error es necesario, es porque él mismo es medio para llegar a una verdad. A este respecto hay que aprender del artista. Si bien éste estima más la apariencia que la realidad, en él la apariencia es "la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida..."[35] Pero eso mismo es para Nietzsche, en última instancia, conocer.

En efecto, ha sido posible considerar la perspectiva metafísica como errónea en la medida en que se han refinado los métodos y las

32 *Humano, demasiado humano I*, p. 52, af. 16. KSA, 2, p. 37.
33 *Crepúsculo de los ídolos*, "La «razón» en filosofía", 6, p. 56. KSA, 6, p. 78.
34 *Más allá del bien y del mal*, af. 15, p. 38. KSA, 5, p. 29.
35 *Crepúsculo de los ídolos*, "La «razón» en filosofía", 6, p. 56. KSA, 6, p. 79.

observaciones en que se basaba la misma creencia en el mundo verdadero; en la medida en que la misma razón se ha vuelto más rigurosa y ha exigido mejores respuestas. Así, por un lado y por ejemplo,

> lógicos más rigurosos, tras haber definido nítidamente el concepto de lo metafísico como el de lo incondicionado, y por ende incondicionante, han puesto en tela de juicio toda conexión entre lo incondicionado (el mundo metafísico) y el mundo que nos es conocido;[36]

Por otro lado: "Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos –en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final".[37] Hay que agregar, pues, que el error para Nietzsche tiene un carácter metodológico también. Esto permite matizar la idea del acierto o de la verdad que se corresponde con lo que él califica de erróneo: ese apego a la realidad no puede hacer referencia a una correspondencia en sentido estricto, pues tal concepción supone una realidad que no cambia. El testimonio de los sentidos, como se ha visto, no cumple con ese requisito, de manera que aquel apego a la realidad habrá que tomarlo, precisamente, como aceptación y como delimitación, como el regulador de nuestras hipótesis: hay que tener presente el testimonio de los sentidos, y agudizar su observación. Es decir, hay que contrastar las ficciones lógicas y las generalizaciones de la teoría, con observaciones precisas de la realidad, para no confundir aquéllas con ésta, como hacía la metafísica ingenuamente. Pero esto es, al menos en cierta medida, la ciencia moderna. Y sin embargo "la ciencia no tiene hoy sencillamente *ninguna* fe en sí misma, y mucho menos un ideal *por encima de* sí",[38] ella misma no es un fin, sino que es un instrumento. "La ciencia misma *necesita* en adelante una justificación […] 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, –ella como tal no es nunca creadora de valores".[39] ¿Por qué todo esto? Porque, a pesar de todo, la "fe en la ciencia re-

36 *Humano, demasiado humano I*, af. 16, p. 51. KSA, 2, p. 36.
37 *Crepúsculo de los ídolos*, "La «razón» en filosofía", 3, p. 53. KSA, 6, p. 76.
38 *La genealogía de la moral*, Tratado Tercero, 23, p. 170. KSA, 5, p. 396.
39 *Id.*

posa siempre sobre una *fe metafísica*",[40] porque ella se ve impulsada aún por

> ...la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad* [...] No existe, juzgando con rigor, una ciencia «libre de supuestos», el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralógico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una «fe», para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un *derecho* a existir.[41]

La ciencia tiene que atravesar la crítica del valor de la verdad o seguir, en última instancia, al servicio de la metafísica. Y aquí, de nuevo, la ciencia tiene mucho que aprender del arte.

En suma, cabe decir de los sentidos que, como el alado Hermes, no mienten, pero tampoco dicen la verdad; con esto se quiere señalar que los sentidos no constituyen la fuente del error, pero no brindan la verdad absoluta del viejo ideal. La calificación de *este* mundo como aparente en contraposición al mundo verdadero conlleva una forma de valorar, que es justo lo que define la perspectiva metafísica: ella otorga el valor máximo a la duración y a la estabilidad, a la verdad en este sentido, desvalorizando por ende *este* mundo del devenir y el cambio. Pero esto implica la mentira: la negación de lo único a lo que es posible llamar realidad, de *este* mundo, mediante la añadidura de *otro* imaginado, deseado, proyectado sobre aquél. De tal manera que si se pregunta por la procedencia de nuestra fe en la verdad se estará preguntando, a fin de cuentas, por *la genealogía de la moral* misma. Esto es posible, sin embargo, habiéndose colocado ya de alguna forma en la perspectiva extramoral, esto es, encontrándose, por la sola pregunta, más allá del bien y del mal. De otro modo, las perspectivas no se muestran como tales, y la fe en la verdad no se manifiesta tampoco como una fe. Ahora bien, en sentido extramoral, ¿en qué términos habría que hablar de estas perspectivas? ¿En dónde habría que buscar su procedencia? Como se había señalado ya, en términos fisio-psicológicos; en el cuerpo. En última instancia aquellas perspectivas son, dicho brevemente, posturas vitales. La procedencia de nuestras creencias es el cuerpo.

40 *Ibid.*, III, 24, p. 174. KSA, 5, p. 400.
41 *Id.*

La seducción de la gramática

Los sentidos no mienten de ninguna manera. ¿Por qué Nietzsche seguirá refiriéndose pues a *este* mundo como aparente y erróneo? Por supuesto no lo hará ya en oposición a un mundo verdadero, esto es, en sentido metafísico. Con ello Nietzsche se refiere, por el contrario, al carácter de perspectiva que todo presenciar y testimoniar tienen, y la conciencia del cual extrae de raíz cualquier pretensión de validez universal para el conocimiento. De manera que el error (es decir, como se ha precisado ya, la observación sesgada de la realidad y las ficciones lógicas) no sólo no resulta prescindible, sino que es imprescindible para el conocimiento. El conocer mismo presupone el error, de la misma manera en que para ver algo (es decir, para aislar ese algo concreto) se requiere cierta parcialidad y falseamiento; o de la misma manera en que la propia memoria supone un aislamiento del recuerdo mediante el olvido. No cabe decir de *este* mundo que sea *en sí mismo* algo, sino que se constituye por nuestras apreciaciones en perspectiva, más allá de las cuales no habría sino una *X* desconocida que carecería, por ende, del más mínimo interés para nosotros: encaminado hacia esa *X*, el conocimiento no va a ninguna parte. De ahí que en *este* mundo, la realidad, devenga: "Los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia –lo que llaman el mundo del fenómeno– como ante un cuadro desplegado de una vez por todas y que mostrase invariablemente la misma escena", se pasa por alto

> la posibilidad de que ese cuadro –lo que vida y experiencia significan ahora para nosotros hombres– haya *devenido* paulatinamente, más aún, de que todavía esté completamente en el *devenir* [...] Porque [...] nos hemos abandonado a los vicios del pensamiento ilógico, ha *devenido* poco a poco este mundo tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo en significado, lleno de alma; ha recibido colores, pero nosotros hemos sido los coloristas: el intelecto humano ha hecho que el fenómeno apareciese e introducido sus erróneas concepciones del fundamento en las cosas.[42]

42 *Humano, demasiado humano I*, af. 16, p. 52. KSA, 2, p. 36.

De manera que nosotros no sólo contemplamos ese cuadro, sino que también, al hacerlo, lo coloreamos. Ahora bien, todo ello significa que este mundo no es únicamente el testimonio de nuestros sentidos, sino además lo que en él es introducido por nuestro intelecto creador. De otra forma nada *determinado* contemplaríamos en ese cuadro: "en verdad, ante nosotros se encuentra una continuidad de la cual aislamos un par de trozos; es de la misma manera en que percibimos un movimiento, siempre y nada más que como puntos aislados, y por consiguiente, en rigor, no lo vemos, sino lo inducimos".[43] Ese aislar y fragmentar, que es también una selección, es obra de nuestro intelecto creador que al estar sujeto al dominio de las abstracciones, de los conceptos, se constituye en razón (en este momento, también, las ilusiones de la unidad y de la duración se convierten en verdades).[44] Tal falseamiento se radicaliza, puede decirse así, en la noción parmenídea del *ser*, que será también la de la metafísica. Entonces deja de ser falseamiento, perspectiva, error, metáfora, para transformarse en la realidad misma: con ello, sin embargo, tales ficciones acaban perdiendo el suelo, todo contacto con la realidad, para flotar en el mundo metafísico que al cabo se mostrará inútil y desechable. ¿Cómo ha sido esto posible? Tal radicalización ha contado, y cuenta todavía, con un buen abogado, a saber, el lenguaje.

> Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. *Ese fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, cree que el yo es una substancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo –así es como *crea* el concepto «cosa»...[45]

43 *La ciencia jovial*, af. 112, p. 201. KSA, 3, p. 473.
44 *Cfr. Antología*, en "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", pp. 65-82. KSA, 1, p. 873-890.
45 *Crepúsculo de los ídolos*, "La «razón» en la filosofía", 5, p. 54-55. KSA, 6, p. 77.

De manera que las ficciones y errores consagrados en la religión, el arte, la metafísica, tienen su procedencia en el terreno del que también brota el lenguaje. De ahí que los cimientos de las edificaciones filosóficas levantadas hasta ahora se muestren como

> ...una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial [...], acaso un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos.[46]

Las creencias que primero toman la palabra, que se petrifican en un lenguaje, constituyen la base de lo que puede ser dicho en ese lenguaje, y de lo que *a partir de él* puede ser pensado, en términos generales. Hay que adelantar, a este respecto, que la relación entre el lenguaje y el pensamiento no es tal que el primero determine al segundo: habría que hacer la distinción, más bien, entre el pensamiento que se puede decir o que accede al lenguaje, y el pensamiento previo a su concientización y manifestación lingüística. Cabe decir que en el lenguaje cierta *forma* de pensamiento ha proyectado sus formas (en la génesis, progresiva y nunca definitiva, de una lengua en particular), de modo que cualquier pensamiento que ingrese al lenguaje tendrá que amoldarse a ellas en menor o mayor grado. En este proceso tanto el lenguaje como el pensamiento que llega a él sufren también, en menor o mayor grado, una metamorfosis. Esto será de suma importancia para lo que se tratará en la segunda parte de este texto.

Claramente lo anterior conduce a consideraciones de tipo psicológico pues, ¿qué son, en última instancia, aquellas creencias? En este punto se encuentra lo que podría ser señalado como el fondo (difuso aún) del pensamiento de Nietzsche, a saber: que antes que como pensamiento, que como sujetos sociales o cognitivos, podemos considerarnos como vivientes. En efecto, es en tanto que vivientes que pensamos, creemos y sentimos, no sólo en el sentido de que lo primero es condición de lo segundo, sino también en el de que se piensa, a fin de cuentas, para vivir (que lo primero está en función de la vida). El pensamiento mismo, en este contexto, es una forma de vida, ora

46 *Más allá del bien y del mal*, prólogo, p.20. KSA, 5, p. 11.

pálido y similar a una llama que se extingue, ora pleno de fuerza y de sangre. ¿Cómo podría negar que vivo? Y si se preguntara a qué hace referencia la palabra 'vivir', ¿habría otra respuesta que: *esto*? Incluso por 'ser' no podríamos entender otra cosa que vivir, pues no podemos entender sino viviendo. Si sólo sabemos que vivimos por nuestro pensar consciente de ello no cabe, sin embargo, concluir que se vive, o que se es, únicamente en tanto que se sabe que se es o que se vive pues, ¿no es claro que la conciencia es sólo una parte, una función de un todo viviente? Y, por otro lado, ¿qué puede ser para nosotros algo que no vive, a no ser la nada? ¿Hay algo más que justamente *esto* para nosotros? Ahora bien, si la respuesta a la pregunta por lo que signifique 'vivir' (a saber: *esto*), es *extremadamente* aclaratoria por un lado; por otro lado cierra las puertas al discurso, no nos permite hablar de la vida sin la sensación de estar omitiendo algo, no deja que el discurso sobre la vida se cierre, que sea completo. Para poder hablar de la vida es preciso *caracterizarla* de algún modo, sabiendo que tal caracterización será, sin embargo, parcial y de ninguna manera definitiva; que será, en suma, una interpretación. Pero esto se abordará más adelante. Por ahora es preciso enfatizar que nuestras creencias no pueden considerarse más que como funciones de una forma de vida. Por otra parte, al tiempo que la conciencia se muestra también como una función de algo que vive (por razones tan simples como que no respiramos conscientemente, o que los pensamientos *se hacen* conscientes, pero ellos mismos no dependen de la conciencia), el cuerpo se ubica como el 'centro de gravedad' de cualquier forma de vida. Habrá que decir, en última instancia, que nuestras creencias giran en torno a ese centro y constituyen, por ende, un síntoma de sus necesidades, de lo que requiere para poder vivir. Aquella seducción de la gramática, "el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor *fisiológicos* y de condiciones raciales".[47] Parece evidente que para que estas apreciaciones de valor fisiológicas desembocaran en el lenguaje ha hecho falta algún intermediario: el lenguaje mismo habría de responder a una necesidad vital. Por lo mismo, estas apreciaciones habrían de cumplir ciertos requisitos para poder desembocar en el lenguaje, afines a la necesidad a la que éste respondiera. No parece descabellado afirmar que tal necesidad es

47 *Más allá del bien y del mal*, af. 20, p. 45. KSA, 5, p. 35.

la de la comunicación, bien ante el peligro, bien sólo por la búsqueda de una forma de fortalecer una cadena de mando. En todo caso, el lenguaje habría de procurar un mayor entendimiento entre hombre y hombre, habría de facilitar la comunicación. ¿Qué presupone la comunicación, el entendimiento mutuo? "Para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener, en fin, una experiencia *común* con el otro".[48] Esto por un lado y, por otro, para hacerse entender, el hombre

> ...necesitaba, en primer término, la «conciencia», por consiguiente, «saber» él mismo lo que le falta, «saber» cómo se siente, «saber» lo que piensa. Pues, para decirlo una vez más: el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente pero no lo sabe; el pensar que se hace *consciente* sólo es la parte más pequeña de él, digamos: la parte más superficial, la peor; pues sólo este pensar consciente *acontece en palabras, es decir, en signos de comunicación*, con lo que se descubre la procedencia misma de la conciencia.[49]

Si esto es así, entonces aquellos pensamientos y creencias, aquellas vivencias o conjuntos de sensaciones que más fácilmente llegan a la conciencia y, por consiguiente, acceden al lenguaje, son las que se tienen en común con los otros, esto es, las no propias ni individuales, sino las generalizadas, compartidas, comunes y, lo que es lo mismo en el lenguaje de Nietzsche, vulgares. Así, la gramática es calificada por Nietzsche como la "metafísica del pueblo".[50] Pero esto no excluye que otro género de vivencias (extrañas, infrecuentes, particulares, únicas), puedan hacerse conscientes y tengan acceso al lenguaje, aunque no sin detrimento suyo, sin verse desfiguradas en cierta medida, y aun incluso a pesar del lenguaje mismo. "En última instancia nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia".[51] De manera que lo que mejor se escucha, aquello para

48 *Ibid.*, af. 268, pp. 49-50. KSA, 5, p. 221.
49 *La ciencia jovial*, af. 354, p. 363. KSA, 3, p. 591.
50 *Ibid.*, p. 365. KSA, 3, p. 593.
51 *Ecce homo*, "Por qué escribo yo libros tan buenos", 1, p. 65. KSA, 6, p. 299.

lo cual hay más oídos dispuestos, será no únicamente lo más común, sino también lo más antiguo, es decir, lo más conservado justamente en virtud de haber sido mejor entendido. Pero esto es también lo más general, superficial, falso y tosco, en la misma medida en que lo particular, para volverse general y común, ha de perder sus colores. Pues bien, no es lícito inferir de esto que la razón haya sido conformada *por* el lenguaje, sino que, por el contrario, es la razón la que ha plasmado en el lenguaje sus ficciones. Es justo a través de ella que se generaliza y falsea la vivencia (las sensaciones y el testimonio de los sentidos); por ella tiene que pasar todo lo que pueda llegar a ser consciente y comunicable. El lenguaje, como se ha dicho, es sólo un abogado de los errores introducidos por la razón, pero no la razón misma. Ésta, por ende, responde a una necesidad vital aún más profunda, digamos, que la de la comunicación. Pero se trata, como también en el caso de la conciencia, tan sólo de un instrumento en manos de una forma de vida, del cuerpo. Se trata de algo *en* el cuerpo, como dirá Zaratustra, del alma. Esta forma de vida precisa del error.

Resumiendo: nuestras creencias, en tanto manifestaciones de algo que vive, habrían de ser entendidas como expresiones de juicios de valor procedentes de nuestro cuerpo, en las que éste distingue sus condiciones de vida (que no es, por cierto, la mera supervivencia). Parece claro, por otra parte, que tales condiciones no pueden ser las mismas para toda forma de vida, por más que no se descarten semejanzas, y que hay formas de vida más o menos complejas que otras, es decir, que precisan un grupo más o menos grande de esas condiciones de vida. Por último hay que señalar que en la medida en que tales condiciones se cumplan o no, y se posea suficiente fuerza plástica para lidiar con su ausencia, se encontrará a esa forma de vida determinada en diversos grados de salud o decadencia; y que tal plenitud es más difícil de alcanzar conforme aumente el grado de complejidad de una forma de vida cualquiera. De manera que en nuestro sistema de valores y creencias no sólo se ponen de manifiesto nuestras condiciones de vida, sino que también constituyen un síntoma de la salud y de la enfermedad, esto es, de la presencia o de la ausencia de esas condiciones del mismo modo en que, si uno no come, seguramente se encontrará de mal humor o, por poner un ejemplo, pesimista.

El duelo honesto y la guerra inteligente

De acuerdo con Nietzsche, cualquier aumento de fuerza o "todo crecimiento se delata en la búsqueda de un adversario –o de un problema– más potente, pues un filósofo que sea belicoso reta a duelo también a los problemas".[52] Ahora bien, ¿qué es lo que aquí constituiría una victoria? Pues en efecto, tendemos a pensar que desenterrar una verdad (una respuesta definitiva) es la única manera de salir victoriosos en ese tipo de duelos. ¿Se trataría, por ejemplo, de eliminar al adversario? ¿O de debilitarlo al grado de que no sea más una molestia? De ninguna manera. La tarea consiste en dominar al adversario, para lo cual, en principio, no sólo tiene que estar vivo, sino también en plenitud de fuerza (de lo contrario la empresa no resultaría atractiva siquiera). Esto supone, además, que se trate de un duelo honesto, es decir, en igualdad con el adversario que, a fin de cuentas, resulta ser la medida de la propia fuerza. Claramente esto resulta más difícil que la simple aniquilación: requiere más fuerza y más habilidad. En efecto: "Ya no admiramos a los dentistas que *extraen* los dientes para que no sigan doliendo...",[53] como dice Nietzsche a propósito de la estrategia cristiana de extirpación de las pasiones, pues ¿en qué medida constituiría ello una *cura*, una solución? Acaso puede serlo únicamente en la medida en que no se es capaz de otra cosa: "los medios radicales les resultan indispensables tan sólo a los degenerados; la debilidad de la voluntad [...] es sencillamente otra forma de degeneración".[54] En ese caso se hace necesaria la "declaración definitiva de enemistad", el radical exterminio del adversario, puesto que no se tiene la capacidad, la fuerza, para dominarlo. Así, un filósofo que pretenda despachar un problema, aniquilarlo, ¿no delata únicamente su incapacidad de dominarlo? Pero declararse poseedor de una verdad, ¿no es haber sepultado un problema?

Ahora bien, si ello es así, si el surgimiento de la convicción en un filósofo delata su incapacidad para dominar los problemas que le conciernen, ¿en qué consistirá ese dominio? En el texto citado arriba, Nietzsche se ha referido a la "debilidad de la voluntad" como el tipo

52 *Ibid.*, "Por qué soy yo tan sabio", 7, p. 36. KSA, 6, p. 274.
53 *Crepúsculo de los ídolos*, "La moral como contranaturaleza", 1, p. 59. KSA, 6, p. 82.
54 *Ibid.*, "La moral como contranaturaleza", p. 60. KSA, 6, p. 83.

de degeneración en el que el exterminio del adversario se vuelve una necesidad. Y en ese mismo contexto, a tal estrategia contra las pasiones en particular (el *castradismo*), Nietzsche opone la *espiritualización* de las pasiones. ¿Cuál es la relación entre la "fuerza de voluntad", la *espiritualización* y el dominio?

Habrá que señalar aún otro aspecto de tan radical enemistad, a saber, que en todo caso aquello de lo que es preciso deshacerse es algo que no se soporta, *i.e.*, algo que supera las propias fuerzas. "¿Por qué no la incertidumbre?", porque no se puede vivir con ella. Lo mismo cabe decir de la guerra a muerte contra las pasiones emprendida por el cristianismo. En ambos casos se trata de algo que, en última instancia, resulta de una u otra forma doloroso: verdad, virtud y felicidad se hermanan desde esta perspectiva, como ideales contrapuestos a una realidad insoportable, a la que es preciso declarar la guerra. El caso de Sócrates entre los griegos sirve a Nietzsche para poner esto de manifiesto: "En todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general",[55] ya nadie era dueño de sí y los instintos se volvían unos contra otros. El remedio encontrado, en ese caso, fue la racionalidad: a la anarquía de los instintos, que entonces se revuelven en lucha y, por decirlo así, quieren cada uno convertirse en tirano, se opone, entonces, una tiranía más radical. En esta disgregación política, cabe decir, de los instintos, el dominio de sí, la mesura, se ha perdido: pero el dominio de sí era el dominio de una voluntad sobre la multitud de los instintos, a los que ahora se declara la guerra. El cristianismo será más radical todavía en esta lucha, pero comparte con Sócrates el punto de vista de lo que Nietzsche llama *moral del mejoramiento*, esto es, la idea de que es posible *mejorar* al hombre, en uno u otro sentido.

De manera que el dominio se muestra aquí como convivencia ordenada y armónica de instintos, pasiones, problemas y demás 'enemigos'. Esta convivencia tiene como carácter justamente la espiritualización de esos enemigos, y de la enemistad misma, es decir, la guerra *inteligente*, sabia y, en este sentido, moderada (sin el aspaviento de la moral cristiana y sin esa obstinación destructiva). Pero una guerra *inteligente* es, en lo fundamental, una verdadera cura, una auténtica solución, den-

55 *Ibid.*, "El problema de Sócrates", 9, p. 48. KSA, 6, p. 71.

tro de lo que cabe. Pues en efecto, tanto la estrategia socrática como la cristiana son inútiles si lo que se busca es precisamente la salud: la moral ni cura ni mejora a los hombres, porque no ataca las causas de la *enfermedad* sino que, por el contrario, es expresión de la enfermedad misma.[56] Más aún, en estos casos el remedio trae más consecuencias nefastas que la sola enfermedad: si la anarquía de los instintos es la enfermedad, la seguridad instintiva en lo que se hace es el presupuesto de la salud, esto es, la fiabilidad de las decisiones inconscientes. Es claro entonces que la tiranía de la razón en Sócrates (por medio, claro está, de la consciencia) no puede resultar en una curación, a menos que curar signifique únicamente prolongar la vida del enfermo (cabe preguntarse si no es ésta, precisamente, la base ética de la medicina moderna). Y si, en el caso del cristianismo, "atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz", entonces "la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*...",[57] con lo que tendríamos que la muerte (como el mismo Sócrates parece haber concluido, en la interpretación de Nietzsche, aunque acaso más claramente en Schopenhauer), es la única cura posible.

Por otro lado, hay un *malentendido* detrás de tales prescripciones médicas (error que está justamente en la base de la *moral del mejoramiento*), a saber, lo que Nietzsche denomina como el *error de la confusión de la causa con la consecuencia*. Se piensa, dice por ejemplo, que la virtud es la causa de la felicidad, cuando en realidad la virtud es consecuencia de la felicidad. Del mismo modo se piensa que la infelicidad y la ruina tienen como causa "el vicio y el lujo (es decir, la necesidad de estímulos cada vez más fuertes y frecuentes [...])",[58] pero ello es más bien consecuencia de la degeneración, de lo opuesto a aquella felicidad. De esta forma, se razona que si se elimina el vicio se obtiene la curación, lo cual equivale, sin embargo, a eliminar consecuencias, pero de ninguna manera la causa de la enfermedad.

En esto último puede apreciarse el rasgo fundamental de eso a lo que Nietzsche llama *décadence*, a saber, que "el *décadent* en sí elige siempre los medios que lo perjudican",[59] es incapaz de curarse a sí mismo. La enfermedad misma es aquí definida como la falta de la

56 *Cfr.*, *ibid.*, "El problema de Sócrates", pp. 43-50. KSA, 6, pp. 67-73.
57 *Ibid.*, "La moral como contranaturaleza", 1, p. 60. KSA, 6, p. 83.
58 *Ibid.*, "Los cuatro grandes errores", 2, p. 68. KSA, 6, p. 89.
59 *Ecce homo*, "Por qué soy yo tan sabio", 2, p. 27. KSA, 6, p. 266.

fuerza que sería necesaria para curarse. En este sentido también puede comprenderse que la cicuta constituyera un medicamento para el enfermo Sócrates. Y sin embargo esa no es la única postura posible. A este respecto Nietzsche ofrece otro caso: "Buda no exige tampoco lucha alguna contra quienes piensan de otro modo; de ninguna otra cosa se defiende *más* su doctrina que del sentimiento de venganza, aversión, *ressentiment*".[60] Y es que el Budismo es inteligente y da la razón a la realidad prescribiendo únicamente la lucha contra el *sufrimiento*,[61] sin moral, sin bien y sin mal, sin *pecado*. Se trata de una lucha sumamente pacífica: "«no se pone fin a la enemistad con la enemistad, sino con la amistad»; esto se encuentra al comienzo de la enseñanza de Buda –así *no* habla la moral, así habla la fisiología".[62] Aquí la estrategia es, en pocas palabras, ya no moverse: "Puesto que nos consumiríamos demasiado pronto si llegásemos a reaccionar, ya no reaccionamos".[63] Así, Buda prescribe el egoísmo y ataca las "condiciones fisiológicas" de las que brota la *depresión* a que se enfrenta con una *higiene*. Ésta se dirige, de nuevo, contra las causas y como consecuencia, contra los síntomas. Fundamentalmente, aquí no se malgasta la fuerza de que se carece, de modo que si en principio uno no se cura, tampoco se enferma más. Buda, en comparación con el cristianismo, es presentado como un verdadero médico. Sócrates por su parte (considerando que los tres fenómenos brotan del nihilismo y se enfrentan a él), ocuparía un lugar intermedio entre ambos, lo cual contribuye a hacer comprensible la ambivalencia de Nietzsche frente a él.[64] Ahora bien, Buda es honesto, mientras que el cristiano miente por necesidad:

> Quien tiene en su cuerpo sangre de teólogo adopta de antemano, frente a todas las cosas, una actitud torcida y deshonesta. El *pathos* que a partir de ella se desarrolla se llama a sí mismo *fe*: cerrar los ojos, de una vez por todas, frente a sí mismo para no sufrir del aspecto de una falsedad incurable [...] Lo que un teólogo siente como verdadero, eso es, *necesariamente*, falso: en esto se tiene casi un criterio de verdad.[65]

60 Nietzsche, F., *El anticristo*, af. 20, p. 51. KSA, 6, p. 187.
61 *Cfr. ibid.*, p. 50.
62 *Ecce homo*, "Por qué soy yo tan sabio", 6, p. 34. KSA, 6, p. 273.
63 *Id.*
64 *Cfr.* para esto último, *El anticristo*, af. 20, p. 51. KSA, 6, p. 187.
65 *El anticristo*, af. 9, p. 38. KSA, 6, p. 175.

En la decadencia la realidad es sencillamente insoportable, enfermo, a uno lo hiere cualquier cosa y todo de una manera más profunda pero, a la vez, se carece de la fuerza para oponerse, para reaccionar a lo que nos agrede. Ante esta impotencia, el enfermo, que también se caracteriza por su memoria (es imposible disponer del recuerdo), se agrega el resentimiento y el deseo de venganza, pero esto es lo que más daña (justamente a impedir tal consecuencia se aboca el budismo, y el propio Nietzsche, que emprende una guerra contra los sentimientos de venganza y de resentimiento). En esas circunstancias, sin embargo, la venganza sólo puede consumarse en la imaginación del enfermo: vengarse de la realidad mintiendo, puesto que no se la soporta, puesto que se es una realidad frustrada. Para el que miente, la verdad tiene que ser absoluta, o la mentira se desmorona. Ésta, como observaría Kant respecto de la propia moralidad, se derrumba sin el pilar de la universalidad.

En resumen, la idea de la verdad absoluta, definitiva y única es un *castradismo espiritual*. Pero de la misma forma en que la *praxis* cristiana es un remedio falaz contra el caos de las pasiones y sus consecuencias. El que un filósofo sanje un problema con una verdad definitiva no constituye una solución ni una victoria, sino que, por el contrario, obstaculiza el conocimiento. ¿Y qué significa entonces conocer? Si aniquilar un problema es lo que se ha expuesto, ¿en qué consiste dominarlo? Se trata, en última instancia, de la misma pregunta. Antes de responderla es necesario inmiscuirse aún más en el problema específico de la *décadence*.

La *décadence*

¿Qué es la *décadence*? No hace falta demasiado para tener una primera noción de ella. Forma parte, de hecho, de la experiencia de cualquiera. No hay quien no haya estado enfermo, por ejemplo; no hay quien, no se haya sentido alguna vez peor de lo que normalmente se siente (aunque con seguridad todos nos hemos sentido también mucho mejor de lo que resulta normal para cada uno). En este sentido, el sentirse mal o el sentirse peor es casi una definición de la *décadence*, con respecto a la normalidad *de cada uno*. ¿Pero la salud no sería más bien

la excepción, incluso en el mismo individuo? Esto último es de suma importancia. Por un lado, el reconocimiento de que en estas cosas cada uno tiene su medida ("Es preciso *conocer* la capacidad del propio estómago",[66] digamos, en resumidas cuentas, con Nietzsche). Y por otro lado, la precaución respecto a tal normalidad; es justo hacia ella que Nietzsche lanzará sus dardos, pues no sólo es legítima la duda acerca de si lo normal no será, en efecto, la *décadence* misma, sino que es incluso necesaria, en la medida en que se quiera la salud (sospechar, por ejemplo, que el hombre del Renacimiento tendría motivos de sobra para reír de las virtudes modernas[67]). Ambos aspectos se encuentran ligados, por supuesto. Así como es fácil reconocer que lo que en uno es normal sería tal vez insoportable para otro, también es lícito el reconocimiento de que en una época o en un pueblo, lo normal no coincide con lo que otros consideren como tal. En suma, que el 'sentirse mal' de uno acaso sea en otro 'sentirse bien', y viceversa. En otras palabras, lo que constituye la salud de unos bien puede significar la enfermedad de otros, por lo que no hay una salud *en sí*. ¿Cómo es entonces que Nietzsche nos habla de un "ser típicamente enfermo" y de un "ser típicamente sano"; del débil y del fuerte, del *décadent*, en definitiva?

Parece claro, por lo que se ha venido diciendo, que la *décadence* no puede caracterizarse como una enfermedad concreta, mucho menos como la enfermedad *en sí*; que no es, por decirlo de otra forma, un término unívoco; que la decadencia es relativa: "hemos aprendido [dice Nietzsche] a no hablar de lo sano y lo enfermo como de una oposición: se trata de grados".[68] La idea de la decadencia, en efecto, implica al movimiento y no precisamente en la forma de un salto, sino como un movimiento gradual, descendente. Su contrario vendría a ser, por ello, un movimiento hacia arriba, pero los límites de esos movimientos, los extremos desde los que se despliegan todos los grados intermedios, son distintos en cada quien, de modo que cada quien tiene *su* salud y *su décadence*. Y es justamente esto lo que da pie a la distinción entre el "ser típicamente enfermo" y el "típicamente sano": el primero es incapaz de ascender hacia *su* salud, elige siempre lo que le perjudica, no puede sa-

66 *Ecce homo*, "Por qué soy yo tan inteligente", 1, p. 44. KSA, 6, p. 281.
67 *Cfr.*, *Crepúsculo de los ídolos*, "Incursiones de un intempestivo", 37, pp. 117-120. KSA, 6, pp. 136-139.
68 F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana*, p. 215. KSA, 13, p. 297, fr. 14 [119].

nar; "para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico *estimulante* para vivir, para más-vivir",[69] esto es: un estímulo para ascender hacia *su* salud, hacia sí, hacia su ser más propio. En una palabra, hacia su destino.

De acuerdo con esto, es posible distinguir tres niveles, por decirlo así, del uso que hace Nietzsche de los términos salud y enfermedad (*décadence*). En el primero de ellos se haría referencia a las enfermedades particulares, como la gripe o la sífilis; en el segundo se hablaría de una enfermedad relativa, o *décadence* concreta, podría decirse, la de una persona, o la de un pueblo, por ejemplo, o la de un *tipo* humano; y en el tercer nivel se hablaría de la *décadence* como tal, o de la enfermedad como *tipo*: el "ser típicamente enfermo", el tipo de la *décadence* y expresiones similares. Así, cuando Nietzsche declara acerca de sí mismo: "Como *summa summarum* yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era *décadent*",[70] hace uso de la referencia en los tres niveles señalados, en correspondencia con la siguiente paráfrasis: a pesar de verse acosado por múltiples enfermedades (primer nivel), puede considerarse sano (tercer nivel), en tanto siempre supo elegir, instintivamente, los medios adecuados a *su* salud (segundo nivel). Por supuesto, el nivel que cobra mayor importancia para este estudio es el tercero, para el cual hace falta subrayar justamente esa "elección instintiva" a que se ha hecho referencia.

En resumidas cuentas, el "ser típicamente sano" es el que elige instintivamente los medios adecuados a *su* plenitud (es eso a lo que se llama, casi siempre en un contexto moral, egoísmo): "A él le gusta sólo lo que le resulta saludable; su agrado, su placer, cesa cuando se ha rebasado la medida de lo saludable".[71] Pero hay en esto una certeza instintiva y no, por el contrario, una necesidad de conocerse uno a sí mismo, a la manera socrática, esto es, conscientemente. Justo con base en esto, *Sócrates* es reconocido como un *décadent típico*: la necesidad de una prescripción consciente del mantenimiento de la medida es síntoma de que la seguridad instintiva en ello se ha perdido, es síntoma de decadencia. Sócrates era, en un momento del pensamiento de Nietzsche, entre los atenienses de la época, "sólo el caso que más saltaba a la vista, de aquello que entonces comenzaba a volverse

69 *Ecce homo*, "Por qué soy yo tan sabio", 2, p. 28. KSA, 6, p. 266.
70 *Ibid.*, p. 27.
71 *Ibid.*, p. 28.

calamidad general: que nadie era ya dueño de sí, que los instintos se volvían unos *contra* otros".[72] Si la salud en sentido amplio (tercer nivel) queda caracterizada por esa seguridad instintiva, entonces la *décadence* lo será por una "anarquía de los instintos".[73] Líneas atrás, en efecto, se hacía coincidir ese camino ascendente hacia la propia salud con un ascenso hacia sí mismo, a lo más propio de cada quien. Y es que el hombre no es sino un conglomerado de instintos; dicho en palabras del propio Nietzsche: "estructura social de los instintos y afectos".[74] Ahora bien, anarquía no significa, por supuesto, solamente caos, sino literalmente falta de gobierno: aquella seguridad instintiva en la elección de los medios de desarrollo que caracteriza al "ser típicamente sano", está ausente en la *décadence* justo por la falta de uno o unos instintos dominantes, capaces de encaminar al resto hacia su propia meta, en una sola dirección, y de conformar, por ende, una unidad de poder mayor. Pues en efecto, "cada instinto es un tipo de dominación, cada uno tiene su perspectiva que querría imponer como norma a los restantes instintos".[75] Así, por ejemplo, Nietzsche describe su propia experiencia:

> Para la tarea de una *transvaloración de los valores* eran tal vez necesarias más facultades que las que jamás han coexistido en un solo individuo, sobre todo también antítesis de facultades, sin que a éstas les fuera lícito estorbarse unas a otras, destruirse mutuamente. Jerarquía de las facultades; distancia; el arte de separar sin enemistar; no mezclar nada, no «conciliar» nada; una multiplicidad enorme, que es, sin embargo, lo contrario del caos –esta fue la condición previa, el trabajo y el arte prolongados y secretos de mi instinto.[76]

En esta misma medida él contaba, nos dice también, con la capacidad de dar la vuelta a las perspectivas. Según esto lo que uno es, lo que constituye el destino propio y el "sí-mismo"[77] de cada quién es,

72 *Crepúsculo de los ídolos*, "El problema de Sócrates", 9, p. 48. KSA, 6, p. 71.
73 *Cfr. Más allá del bien y del mal*, af. 258, p. 233. KSA, 5, p. 206.
74 *Ibid.*, p. 36, af. 12. KSA, 5, p. 27.
75 F. Nietzsche, *El nihilismo*, p. 61. KSA, 12, p. 315, fr. 7[60].
76 *Ecce homo*, "Por qué soy yo tan inteligente", 9, p. 58. KSA, 6, p. 294.
77 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, "Los discursos de Zaratustra", "De los despreciadores del cuerpo", pp. 62-64. KSA, 4, pp. 39-41.

justamente, tal instinto llamado a dominar. Sin embargo, aunque se posea tal instinto (capaz de someter al resto), en el caso de que así sea (pues, como se verá, en la mayoría de los casos eso no sucede), todavía puede verse corrompido o desviado de su camino por interferencia de la conciencia, por el cristianismo (en general), esto es, por compasión, por la mala conciencia asociada al egoísmo, por una alimentación "desinteresada", por la cercanía constante de lo opuesto a lo propio necesario (por la necesidad de defenderse continuamente), etcétera. Como se podrá apreciar, "el tipo superior presenta una complejidad incomparablemente mayor, una suma mayor de elementos coordinados [...] es la máquina más sublime y, en consecuencia, la más quebradiza",[78] es, en resumidas cuentas, mucho menos probable. Para decirlo de una manera acaso demasiado simple: aquí también el caos es más probable que el orden.

Todo lo que se acaba de decir permite, por vía de contraposición, caracterizar la *décadence*: en ella, en efecto, los múltiples instintos que conforman al individuo se destruyen y estorban mutuamente, imposibilitando una organización de los mismos, una jerarquización y ordenación (hay, en cambio, un cierto equilibrio y división de poderes: el "divide y vencerás" de Maquiavelo). De esta forma, el poder, en lugar de acumularse, se diluye en la lucha interna. Esto, por último, constituye entre los hombres la regla, y no la excepción. Por supuesto, el orden, la salud, es también reconocible como armonía, como belleza. La *décadence* en cambio, coincidirá según Nietzsche, con la fealdad, debido a que lo que denominamos tal es justo lo que asociamos instintivamente a la enfermedad: así, Sócrates era feo. En esto es también el instinto el que decide: "Lo feo es concebido como señal y síntoma de degeneración: lo que se asemeja, aunque sea desde muy lejos, a la degeneración produce en nosotros el juicio «feo»".[79] Así, declara Nietzsche:

> Calculadas las cosas fisiológicamente, todo lo feo debilita y acongoja al hombre. Le trae a la memoria decadencia, peligro, impotencia; de hecho, en presencia de lo feo el hombre pierde energía. Puede medirse su efecto con el dinamómetro. En ge-

78 *Sabiduría para pasado mañana*, p. 218. KSA, 13, p. 317, fr. 14 [133].
79 *Crepúsculo de los ídolos*, "Incursiones de un intempestivo", 20, p. 105. KSA, 6, p. 124.

> neral cuando el hombre está deprimido es que ventea la proximidad de algo «feo».[80]

Esto se encuentra ligado, a su vez, con lo que constituyó el punto de partida de esta inquisición, a saber: que el sentirse mal, el sufrimiento, "la preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer [...] ofrece [...] la *fórmula* de la *décadence*..."[81] En efecto, aquella anarquía de los instintos, la *décadence*, culmina en la debilidad del individuo, en su impotencia: se hace imposible una concentración más grande de fuerza, de poder, se vuelve imposible, por ende, lo que Zaratustra desea, "crear por encima de sí".[82] Esto, a su vez, conlleva la reactividad; es decir, el hombre débil o, mejor dicho, lo que él hace, está en función de lo externo a él, puesto que no halla en sí mismo las fuerzas para iniciar algo, para sacar algo de sí. Por la debilidad, dice Nietzsche, "se reblandece en el hombre el auténtico instinto de salud, es decir, el *instinto de defensa y de ataque*".[83] Se es incapaz de no reaccionar, de resistir a los estímulos, puesto que no hay un instinto que dé las órdenes, que seleccione, jerarquice y deje caer al suelo lo que no le resulta saludable. Así pues, "no sabe uno desembarazarse de nada, no sabe uno liquidar ningún asunto pendiente [olvidar, que constituye una fuerza activa[84]], no sabe uno rechazar nada, –todo hiere".[85] El mismo batallar constante de los instintos entre sí resulta doloroso y todo ello genera, por fin, el resentimiento, el hastío, el odio frente a lo sano, frente a la propia vida y, por ende, el odio también hacia sí mismo. El caos de los instintos, en la misma medida en que es un caos fisiológico, es fealdad, de la que es indesligable la fealdad expresiva: los gestos afectados, la pesadumbre, el andar tosco y torpe, el rostro apretado. Todo lo opuesto a la ligereza que brinda una seguridad instintiva, a la autosatisfacción del fuerte, al sentimiento de poder, al placer de la victoria.

---

80 *Id.*

81 *El anticristo*, p. 45, af. 15. KSA, 6, p. 182.

82 *Así habló Zaratustra*, "Los discursos de Zaratustra", "De los despreciadores del cuerpo", p. 64. KSA, 4, p. 40.

83 *Ecce homo*, "Por qué soy yo tan sabio", 6, p. 33. KSA, 6, p. 272. Tambien *Cfr. Ecce homo*, "Por qué soy yo tan inteligente", 8, p. 56 (KSA, 6, p. 291); así como *La genealogía de la moral*, tratado I, 10, pp. 42-46 (KSA, 5, pp. 270-274).

84 *Cfr*. *La genealogía de la moral*, Tratado segundo, 1, pp. 65-67. KSA, 5, pp. 291-292.

85 *Ecce homo*, "Por qué soy yo tan sabio", 6, p. 33. KSA, 6, p. 272.

Ahora bien, esta diferencia no puede quedarse únicamente en una oposición entre el placer y el dolor, el gozo de sí y el sufrimiento por uno mismo, sin los adecuados matices. Pues ante todo, el dolor y el placer no son opuestos, sino sólo distintos; y por otro lado, no significan lo mismo en el fuerte y en el enfermo. Es decir: no es que el "ser típicamente sano" no sienta dolor, o que el enfermo no sienta placer. Al contrario incluso: el primero busca el dolor, mientras que el segundo lo rehúye. Esto se verá clarificado si se considera lo que el placer y el dolor significan dentro del último pensamiento de Nietzsche. No se trata de contrarios, como ha quedado dicho, pues, por un lado, "la esencia del placer ha sido exactamente definida como un *sentimiento de plus* de poder",[86] mientras que, por otro lado, el dolor "es un proceso intelectual en el que se deja oír [...] el juicio «dañino» en el que se resume una larga experiencia. En sí no existe ningún dolor".[87] Ni uno ni otro pueden considerarse como causas, como motivos, sino que son "meros fenómenos concomitantes",[88] contra lo que pensaba Schopenhauer. De acuerdo con esto, el dolor o desplacer acompaña a las oposiciones que encuentran los instintos en su tendencia a ese *plus* de poder, al incremento de su dominación; en tanto que el placer acompaña justamente al incremento del poder, de la fuerza, por lo que la búsqueda del poder es a la vez una búsqueda de resistencias a vencer: "El hombre [...] tiene constante necesidad del desplacer: toda victoria, todo sentimiento de placer, todo acontecimiento, supone una resistencia vencida".[89] El dolor mismo es un estímulo, un tónico, para la vida: no es el placer lo que se quiere, sino el poder, y en esa misma medida las oposiciones, las resistencias y lo doloroso también. Con esto se toca el segundo punto señalado: el placer y el dolor no significan lo mismo en el fuerte y en el débil. En el primero, como ha quedado dicho, aunque de otra manera, el poder se concentra, el dominio se expande; en el segundo, sin embargo, hay un estancamiento del poder, por el equilibrio de fuerzas entre la pluralidad de instintos que lo conforman (más o menos amplia). De esta forma, en la *décadence* se encuentra también el agotamiento, el cansancio de una lucha constante que no logra victorias. En este caso, 'placer' sólo pue-

86 *El nihilismo*, p. 143. KSA, 13, p. 358, fr. 14 [173].
87 *Ibid.*, p. 144. KSA, 13, p. 359.
88 *Ibid.*, p. 146. KSA, 13, p. 360, fr. 14 [174].
89 *Ibid.*, p. 147. KSA, 13, p. 360.

de significar "descanso, relajamiento de miembros, paz, sosiego",[90] adormecimiento, ausencia de dolor. Si en la fortaleza el dolor constituye un estimulante, en la debilidad el placer y la felicidad se vuelven sinónimos de 'narcótico'. Si el placer es allá victoria, en la *décadence* el dolor es impotencia. En la genealogía de los valores éste es un asunto central: el fuerte considera *malo* (en el sentido, por ejemplo, de infeliz, o de pobreza por ejemplo –el vocablo alemán utilizado por Nietzsche en este sentido es *schlecht*–) justamente al cansancio, a la debilidad y a la impotencia, mientras que el débil considera *malvada* (*böse*) la búsqueda de la victoria; el fuerte considera *bueno* el sentimiento de poder, lo que lo incrementa y lo que lo estimula (incluido el dolor, por ende), en tanto que el débil considera *bueno* aquello que constituye la renuncia a la búsqueda del poder.[91] Como resultará obvio, en ambos casos las valoraciones se basan sencillamente en lo que se puede o en lo que no se puede, en el caso del poder y de la impotencia, respectivamente. La propia manera de valorar es activa, por consiguiente, en el fuerte y reactiva en el débil: en el primero brota espontáneamente, por decirlo de algún modo (seguridad instintiva), y en el segundo surge por contraposición a las valoraciones de aquél, y por ello mismo las presuponen.

Si bien esto constituye una caracterización de lo que Nietzsche denomina decadencia, no expone aún el presupuesto básico de tal forma de abordar el problema de la verdad. Esto, en efecto, no es suficiente para responder las preguntas que se han planteado más arriba, pero conduce al núcleo de la cuestión: la fuerza, el dominio, la voluntad de poder.

90 *Ibid.*, p. 148. KSA, 13, p. 362.
91 *Cfr. La genealogía de la moral*, tratado I. KSA, 5, p. 257.

No hay hechos, sólo interpretaciones

La impudicia dogmática

En este punto es preciso preguntarse por las condiciones de toda vida. Ello habrá de conducir a una caracterización que permita hablar de ella, más allá, por ende, del *esto* a que se ha hecho referencia. A este respecto Nietzsche, ya en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas,* dirá: "Y se trata de una ley universal: todo ser viviente sólo dentro de un horizonte puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad".[92] La necesidad de un horizonte histórico es sólo un caso de esa ley, pero a partir de ese ejemplo es posible llevar su aplicación a otros ámbitos. Tal horizonte, en su aplicación general, señala un límite: a lo que se ve, a lo que se siente, a lo que se sabe, a lo que se come y, en suma, señala el límite de lo que se soporta, rebasado el cual la vida decae, se deteriora. Demasiada luz puede cegar, por lo que es necesario cierto grado de ceguera para ver:

> Imaginad el caso extremo, un ser humano que no posee ni la más mínima fuerza de olvidar y está condenado a ver en todas partes un devenir; tal humano ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí, lo ve todo deshacerse en puntos que se han movido y se pierde en este flujo del devenir.[93]

Ese hombre sería incapaz de acción alguna, incluido el pensamiento, por lo que tampoco podría hablar; no creería en nada, le sería

92 *Antología*, "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", I, p. 92. KSA, 1, p. 251.
93 *Ibid.*, p. 91.

imposible llegar a alguna conclusión o determinación: en última instancia incluso sería incapaz de recordar, pues todo se le escaparía en el continuo inexorable del devenir; recordar algo sería para él tanto como aferrarse al aire. Todo ello lo incapacitaría, en fin, para vivir. Piénsese también en una hipersensibilidad de cualquiera de nuestros sentidos, el oído por ejemplo: si alguien pudiera oír hasta los pasos de una hormiga a distancia, ¿no tendría que vivir en aislamiento? Y si esto no fuera suficiente, ¿no acabaría por perder la cordura? Pero esto no se debería a la agudeza de su oído, sino a su incapacidad para asimilar todo lo que éste le brinda, y en eso radica lo importante. A esa capacidad de asimilación, de olvido, Nietzsche la caracteriza en el texto mencionado como "fuerza plástica", es decir: "esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas".[94] Sin esta fuerza, que discrimina y jerarquiza lo que ha de ser recordado y lo que ha de ser olvidado, lo que nutre y lo que hay que desechar, la vida se colapsa. Por supuesto, esta fuerza plástica es instintiva y propia de todo lo que vive. La caracterización de la *décadence* tiene sus cimientos en esta fuerza a la que Nietzsche se referirá también, en obras posteriores, como "instinto de salud", "instinto de defensa y ataque".[95] En la decadencia, en efecto, las líneas del horizonte sostenido por tal fuerza se difuminan y el centro de gravedad se pierde. A este respecto cabe hacer referencia también al carácter perspectivista de toda vida, con lo que se manifiesta la conexión de todo esto con el tema de la verdad. Y es que los límites trazados en un horizonte configuran lo que en él aparece, de forma que si lo que se halla fuera de tales límites no se ve, lo que está dentro se ve de determinada manera, esto es, desde cierta perspectiva. La fuerza plástica no sólo discrimina sino que, al hacerlo, configura, crea, fabula. Se puede pensar que es sobre este aspecto de la fuerza sobre el que Nietzsche pone el acento al hablar, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de un sujeto artísticamente creador, de un intelecto elaborador de ficciones. Tal actividad responde a la necesidad de un horizonte en el que se pueda vivir, de forma que, en efecto, el error es vital para nosotros y es parte de todo lo que vive. En cuanto cognoscente el hombre no es ninguna tábula rasa, un receptor pasivo,

94 *Id.*
95 *Ecce homo*, "Por qué soy yo tan sabio", 6, p. 33. KSA, 6, p. 272.

sino un artista y, por ende, activo. Por ello no es posible postular como ideal de conocimiento el de reflejar con la mayor fidelidad posible la realidad, sino, en todo caso, el de soportar la mayor cantidad posible de ella sin que la vida decaiga, lo cual supone una mayor fuerza plástica, creadora; esto supone ampliar los límites de ese horizonte, abarcar la mayor cantidad posible de perspectivas. "¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?",[96] tal es la medida de su fuerza, y de su coraje. Pero se trata de una fuerza configuradora, artística. Es justamente esto lo que se debe aprender de los artistas, a saber:

> Alejarse de las cosas hasta que ya no se vea mucho de lo que les es propio y tener que agregarles mucho al mirarlas, *para continuar viéndolas*; o ver las cosas como a la vuelta de la esquina o como en un encuadre; o colocarlas de tal manera que se desfiguren parcialmente y sólo permitan ser entrevistas en perspectiva; o mirarlas a través de un vidrio coloreado o a la luz del crepúsculo; o darles una superficie y una piel que carezca de una transparencia total.[97]

Hay que recordar que la apariencia es en el artista la realidad, una vez más, "sólo que seleccionada, reforzada, corregida..."[98] El artista no miente, en el sentido en que creía Platón por ejemplo, sino que lo hace, en todo caso, de la forma en que no es posible, para un ser vivo, dejar de hacerlo, y en este punto Homero es más honesto que Platón. Más aún, Homero no contraviene a la vida, ni la repudia, sino que incluso la diviniza. "Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos".[99] Habría que aprender a amarla pues:

> Suponiendo que la verdad sea una mujer –¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora

96 *Ibid*, prólogo, 3, p. 19. KSA, 6, p. 259.
97 *La ciencia jovial*, af. 299, p. 293. KSA, 3, p. 538.
98 *Crepúsculo de los ídolos*, "La «razón» en la filosofía", 6, p. 56. KSA, 6, p. 79.
99 *La ciencia jovial*, prólogo, 4, p. 40. KSA, 3, p. 352.

> han sólido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una hembra?[100]

Y en otra parte: "¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones?".[101] Y es que, a fin de cuentas: "El hechizo y el más poderoso efecto de las mujeres es, para hablar con el lenguaje de los filósofos, una acción a distancia, una *actio in distans*: pero a eso le corresponde, en primer lugar y ante todo, *¡distancia!*",[102] con lo que se pone en evidencia la torpe impudicia de los dogmáticos, su mal gusto: "...este mal gusto, esta voluntad de verdad, de «verdad a cualquier precio», esta locura juvenil en el amor por la verdad [...] Se debería respetar más el *pudor* con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores".[103] Y, a fin de cuentas, ¿no es la vida misma una mujer? La vida, que es en el fondo lo único que conocemos. En efecto, "sobre ella hay un velo, entretejido con oro, de bellas posibilidades, prometedor, renuente, pudoroso, burlón, compasivo, seductor. Sí, ¡la vida es una mujer!".[104]

En última instancia el conocimiento no puede consistir más que en ese transformar y asimilar lo extraño, es decir, en digerirlo, apropiarlo, dominarlo, incorporarlo. Esto significa también que el cognoscente mismo se transfigura en su conocimiento, crece, se vuelve fecundo, amplía su horizonte, el campo de su dominio. En virtud de esto puede Nietzsche decir: "La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él [...]. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie".[105] Sólo que esta conservación a la que se hace referencia tiene sus matices, como tantas otras cosas en el pensamiento de Nietzsche. No se trata de la mera supervivencia (como ya se había señalado anteriormente), en el sentido de seguir siendo lo que se es, por ejemplo, de un sustraerse del devenir, de una permanencia, en tanto que la vida misma no es algo que esté quieto, que pueda seguir igual. Por el contrario:

100 *Más allá del bien y del mal*, prólogo, p. 19. KSA, 5, p. 11.
101 *La ciencia jovial*, prólogo, 4. , p. 40. KSA, 3, p. 352.
102 *Ibid.*, af. 60, p. 138. KSA, 3, p. 425.
103 *Ibid*, prólogo, 4., p. 39. KSA, 3, p. 352.
104 *Ibid*, af. 339, p. 333. KSA, 3, p. 569.
105 *Más allá del bien y del mal*, af. 4, p. 25. KSA, 5, p. 18.

> Es meramente cosa de la experiencia que la modificación *no cesa*: en sí no tenemos la más mínima razón para entender que a una modificación le tiene que seguir otra. Al contrario: un *estado logrado* parecería tener que conservarse a sí mismo, si no hubiera en él una facultad de –precisamente– *no* querer conservarse...[106]

Este conservar la vida alude a un mantenerse en movimiento, precisamente en el movimiento en que la propia vida consiste. Si esa fuerza plástica constituye algo sin lo cual no es posible la vida, y ella misma es, por decirlo así, la fuerza viviente (pues no se trata de una condición externa al viviente mismo, sino que incluso su vivir consiste en el ejercicio de esa fuerza), la conservación de la vida coincide entonces con el continuado ejercicio de esa fuerza, que como tal tiende hacia alguna parte y necesita oposiciones sobre las cuales poder ejercerse, de modo que si no las encuentra se volcará sobre sí misma (se ejerce, pues, aun a costa suya). En la medida en que se trata justamente de una fuerza, es posible decir que 'quiere' expandir su dominio, crecer y, en este sentido, no quiere conservarse. Es posible incluso que esta fuerza plástica sea una forma específica de una más básica, que sea, por decirlo así, una de sus aplicaciones, pero que compartiera con el resto ese 'querer' a que se ha hecho alusión. Con base en esto se puede contar ya con una caracterización de la vida, es decir, con algo que nos permita hablar de ella, precisamente ese 'querer', denominado por Nietzsche voluntad de poder.

La voluntad de poder

Aquí, aparentemente, Nietzsche ha dado un salto: de la crítica radical, de la develación de las ficciones y errores latentes en el lenguaje y en la filosofía, llegamos a la postulación de una tesis que no parece haber escapado a esas ficciones sino que, por el contrario, da la impresión de descansar en ellas. Con el Nietzsche crítico, en efecto, podemos preguntar de dónde ha salido la idea de fuerza. Pero con esto, a fin

106 *El nihilismo*, p. 128. KSA, 13, p. 301.

de cuentas, se pregunta por la causalidad misma. El propio Nietzsche crítico es quien da la respuesta: "Al comienzo está ese error grande y funesto de que la voluntad es algo que *causa efectos*, –de que la voluntad es una *facultad*... Hoy sabemos que no es más que una palabra".[107] De aquí deriva la creencia general, plasmada en el lenguaje, del agente, del sujeto gramatical, de la causa en general.

> En todo tiempo se ha creído saber qué es una causa: mas ¿de dónde sacábamos nosotros nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de tener ese saber? Del ámbito de los famosos «hechos internos». Creíamos que en el acto de la voluntad nosotros mismos éramos causas; opinábamos que al menos aquí *sorprendíamos en el acto* a la causalidad.[108]

Pero esto ha sido el resultado de una óptica grosera, como se había señalado antes. Hoy, en cambio, que se ha refinado la visión, se descubre que ese "...«mundo interno» está lleno de fantasmas y fuegos fatuos [...]. La voluntad no mueve ya nada, por consiguiente tampoco aclara ya nada –simplemente acompaña a los procesos, también puede faltar".[109] En todo esto la conciencia desarrolla un papel central: ese mundo interno está constituido por aquello que de los complejísimos y vastos procesos internos llega a la conciencia. Por ende, esos procesos simplificados en ella, generalizados, momificados, son la base de aquellas creencias. Así, la volición es "ante todo algo *complicado*, algo que sólo como palabra forma una unidad, –y justo en la *unidad* verbal se esconde el prejuicio popular que se ha adueñado de la siempre exigua cautela de los filósofos".[110] Es esta unidad que el nombre 'voluntad' señala, lo que no mueve nada; es esa abstracción lo que detenta el error, en la medida en que pasa por alto muchas cosas que hoy sencillamente ya no se pueden descuidar. No es distinto lo que se hace al decir 'yo pienso': "Se razona aquí según el hábito gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia–»".[111] Lo mismo podría decirse, en efecto, de la afirmación 'yo quiero'. En cada caso el acontecimiento es dividido,

107 *Crepúsculo de los ídolos*, "La «razón» en filosofía", 5, p. 55. KSA, 6, p. 77.
108 *Ibid.*, "Los cuatro grandes errores", 3, p. 69. KSA, 6, p. 90.
109 *Ibid.*, p. 70. KSA, 6, p. 91.
110 *Más allá del bien y del mal*, af. 19, p. 41. KSA, 5, p. 32.
111 *Ibid*, af. 17., p. 40. KSA, 5, p. 31.

como cuando decimos que el relámpago resplandece o, de forma aún más evidente, que relampaguea, en un sujeto que actúa y su acción (lo mismo se pone como causa y luego como efecto), como si detrás de la fuerza, que no es más que la acción, pudiera encontrarse todavía un sustrato que permaneciera indiferente a sus manifestaciones: "Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; el «agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo".[112] Detrás de este hacer se busca, como postulaba "el viejo atomismo, además de la «fuerza» que actúa, aquel pedacito de materia en que la fuerza reside, desde la que actúa, el átomo".[113] El supuesto de que hay este residuo, esta cosa, ente, configura lo que Nietzsche denominaría "atomismo psíquico": "aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*",[114] es decir, en relación con lo que se venía diciendo, como ese residuo, como la cosificación de la causa, como sujeto gramatical por excelencia, como aquello en que reside la voluntad. Y sin embargo, agrega Nietzsche,

> ...no es necesario en modo alguno desembarazarse por esto del alma misma y renunciar a una de las hipótesis más antiguas y venerables [...]. Pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis del alma: y conceptos tales como «alma mortal» y «alma como pluralidad del sujeto» y «alma como estructura social de los instintos y afectos» desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia.[115]

Se trata, pues, de un refinamiento de viejas teorías, que consistiría en la disolución de aquella unidad a que se hacía referencia más arriba (lo que deriva, a fin de cuentas, en una teoría más compleja). Tras este refinamiento nuestra voluntad ya no es algo simple, ni constituye una unidad, ni tiene su sede en un residuo terrestre o material, en ningún átomo, ni es ella misma, por ende, en tanto causa, cosa ninguna. Si nuestras ficciones son eso, ficciones, habrá que hacer un

112 *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, 13, p. 51-52. KSA, 5, p.279.
113 *Más allá del bien y del mal*, af. 17, p. 41. KSA, 5, p. 31.
114 *Ibid*, af. 12., p. 36. KSA, 5, p. 27.
115 *Id.*

uso adecuado de ellas (puesto que son, en última instancia, nuestro único instrumento), es decir, habrá que considerarlas siempre como ficciones y como instrumentos:

> *Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un «en sí», en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica.*[116]

Es decir, considerando la ficción como realidad. Pero esto no significa renunciar a tales ficciones: "No debemos *cosificar* equivocadamente «causa» y «efecto» [...]; debemos servirnos precisamente de la «causa», del «efecto» nada más que como de *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de explicación".[117] Esto nos plantea una concepción del mundo en la que una fuerza actúa sobre otra, pero ninguna de ellas se localiza en alguna cosa, en algún ente, a diferencia de la concepción en que el mundo es visto como una "pluralidad de agentes".[118] Pues bien, si aquellas ficciones no explican nada, es decir, no permiten la comprensión del mundo, sino que únicamente lo designan, es justamente porque, como las fórmulas matemáticas, constituyen abstracciones demasiado alejadas ya de su propio origen *metafórico*[119] (como lo designa Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*), es decir, se han desligado, en apariencia, de las intuiciones y vivencias de las que brotaron, de tal forma que pueden incluso convertirse en verdades, en realidad. Su cosificación coincide con su momificación; en una palabra, únicamente designan (y en esa medida sólo sirven para describir), porque sólo comprendemos lo que vive. "Operamos con puras cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos divisibles, espacios divisibles. ¡Cómo habría de ser posi-

116 *Ibid.*, af. 21, p. 46. KSA, 5, p. 36.
117 *Ibid.*, p. 45. KSA, 5, p. 36.
118 *Crepúsculo de los ídolos*, "Los cuatro grandes errores", 3, p. 70. KSA, 6, p. 91.
119 Para un tratamiento más amplio y completo de este tema consúltese la introducción de Luis E. de Santiago Guervós en: Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica* , pp. 9-77.

ble la explicación, si nosotros todo lo transformamos primero en una «imagen», en una imagen nuestra!".[120] En todo caso, y esto se hace manifiesto en la ciencia,

> ...hemos perfeccionado la imagen del devenir [...]. La serie de las «causas» se encuentra en cada caso mucho más completa ante nosotros [...]; pero con esto no hemos *comprendido* nada. La cualidad aparece, por ejemplo, en cualquier cambio químico, e igual que antes, como un «milagro», y lo mismo sucede con cualquier movimiento continuo, pues nadie ha «explicado» el impulso.[121]

De modo que hacer comprensible el impulso equivaldría a hacer comprensible el devenir mismo y esto, a su vez, a descreer de la realidad de las ficciones lógicas (de la unidad y de la duración en lo fundamental), es decir: la explicación del devenir del mundo no puede tener en ellas su base, como sucede, sin embargo, en la concepción mecanicista del mundo que subyace a la física y al resto de las ciencias: "una interpretación tal que no permite nada más que contar, calcular, pesar, ver y palpar",[122] pero de ningún modo, en efecto, comprender.

> Suponiendo que se aprecie el *valor* de una música de acuerdo a cuanto de ella pueda ser contado, calculado, traducido a fórmulas... ¡cuán absurda sería una apreciación «científica» de la música de ese tipo! ¡Qué se habría comprendido, entendido, conocido de ella! ¡Nada, precisamente nada de lo que en ella es propiamente «música»!...[123]

Pero tal interpretación es nihilista y, por tanto, un síntoma de decadencia, en la medida en que renuncia al *sentido*, a lo vivo, a la creación y configuración del mundo mismo, al ejercicio de aquella fuerza plástica y, en resumen, a la voluntad. Con esto puede aclararse aquello, que había sido mencionado antes, de que la ciencia necesita

120 *La ciencia jovial*, af. 112, p. 201. KSA, 3, p. 473.
121 *Ibid.*, p. 200. KSA, 3, p. 472.
122 *Ibid*, af. 373. p. 405. KSA, 3, p. 625.
123 *Ibid.*, p. 406. KSA, 3, p. 626.

una justificación, una filosofía. Necesita, en pocas palabras, ser puesta al servicio de la vida por *otra* filosofía, una que sea, en efecto, afirmativa; de lo contrario, como hasta ahora, continuará al servicio de lo que Nietzsche denomina el *ideal ascético*, es decir, de aquella fe metafísica que acaba por negar *este* mundo, la vida misma, y que encuentra su procedencia en la *décadence*. Aquella renuncia, precisando, es más bien una incapacidad, una especie de embotamiento, de cansancio vital.

De todo esto se desprende una idea de la comprensión en la que se ahondará más adelante, a saber: comprender algo es vivirlo, pero lo que se puede vivir está en relación directa con una determinada constitución psico-fisiológica. Así pues, la tesis de la voluntad de poder no pretende ni la erradicación de nuestras ficciones, ni escapar ella misma al carácter interpretativo y perspectivista de todo conocimiento. Mucho menos, por ende, ser verdadera para todos, universalmente, ni de forma definitiva. Habría que tomarla, en este sentido, como uno de los velos con que la verdad se encubriría, para seducirnos. Esto constituye, podría haber dicho Nietzsche a su manera, *nuestro* buen gusto, un gusto aristocrático y, sin duda, artístico: honesto, en resumen.

> ¿Queremos realmente dejar que se degrade de esa manera la existencia a ser un ejercicio de calculistas y a un arrellanarse de los matemáticos en su cuarto? Ante todo, no se la debe querer despojar de la *pluralidad de sentido* de su carácter: ¡eso exige el *buen* gusto, señores míos, el gusto del respeto frente a todo cuanto va más allá de vuestro horizonte! Que sólo sea correcta una interpretación del mundo [la científica] mediante la que *vosotros* recibís la razón [...], eso es una simpleza y una ingenuidad, suponiendo que no sea una enfermedad mental ni un idiotismo.[124]

Más aún, es este el gusto exigido por la fuerza, por la salud, por la vida. De esta forma, el salto que se señalaba al comienzo de esta sección ya no parece tal; la voluntad de poder no es el en sí que para Schopenhauer era la voluntad, y no es tampoco una abstracción alejada de la comprensión sino que, por el contrario, parte de lo que es en definitiva comprensible para nosotros. "El mundo visto desde den-

124 *Ibid.*, p. 405. KSA, 3, p. 625.

tro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible», sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más".[125] Queda por abordar una cuestión: ¿qué es el cuerpo para Nietzsche? Sin lugar a dudas, no una cosa, un ente, un átomo, en fin, no un agente ni una organización de agentes en los que radique la fuerza (cosificados), sino, a fin de cuentas, únicamente un conglomerado de fuerzas (instintos, voluntades). En la medida en que se quiera su comprensión habrá que concebirlo de esa forma. Así, una consideración del mundo que quisiera hacerlo comprensible, darle sentido (y esto es en última instancia darle vida), habría de partir, para Nietzsche, de lo que vive, de *este* mundo, desmomificado, resucitado incluso mediante nuestro propio aliento, por decirlo así, visto, pues, desde dentro. De este modo Nietzsche plantea su tesis de la voluntad de poder en un aforismo que, por la importancia que tiene para lo que aquí es tratado, se transcribe casi en su totalidad:

> Suponiendo que lo único que esté «dado» realmente sea nuestro mundo de apetitos [*Begierden*] y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra «realidad» [*Realität*] más que justo a la realidad de nuestros instintos, –pues pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos entre sí–: ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no *basta* para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o «material»)? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una «apariencia», una «representación» (en el sentido de Berkeley y de Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, –como una forma más tosca [*primitivere Form*] del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita–), [...] –como una *forma previa* de la vida? –En última instancia, 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

125 *Más allá del bien y del mal*, af. 36, p. 66. KSA, 5, p. 55.

> (–hasta el absurdo, dicho sea con permiso) el intento de bastarnos con una sola [...]. En último término, la cuestión consiste en si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente algo que *actúa*, en si nosotros creemos en la causalidad de la voluntad: si lo creemos –y en el fondo la creencia *en esto* es cabalmente nuestra creencia en la causalidad misma–, entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única. La «voluntad», naturalmente, no puede actuar más que sobre la «voluntad» –y no sobre «materias» (no sobre «nervios», por ejemplo–): en suma, hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay «efectos», una voluntad actúa sobre otra voluntad, –de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. –Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, –a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi* tesis–; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición –es *un único* problema–, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder* [*Wille zur Macht*].[126]

Visto el mundo así, como voluntad de poder, por analogía con la única realidad a la que tenemos acceso, observada asimismo de una forma menos tosca, aparece como un entramado de fuerzas en continua lucha, y ya no como un conjunto de cosas, de entes, que interactúan de forma incomprensible. Pero además se trata de una visión que exige fortaleza anímica y que se opone por ende al idealismo, a la visión metafísica, teológica y teleológica del mundo, brotada de la *décadence*.

126 *Ibid*, af. 36., pp. 65-66. KSA, 5, p. 54.

Verdad y decadencia

En la tesis de la voluntad de poder, es posible encontrar un punto de apoyo para levantar una forma de hablar de aquello que se escabullía en el *esto* a que remitía la pregunta por la vida. Ahora, en efecto, es viable establecer claramente el lazo de unión entre la voluntad de verdad y la *décadence*; ello, por fin, conducirá directamente a la cuestión del sentido. Antes, sin embargo, habrá que preguntar, con Nietzsche, al comienzo del tercer tratado de *La genealogía de la moral*: "¿Qué significan los ideales ascéticos?". La respuesta, por supuesto, no es única: los ideales ascéticos no significan lo mismo entre artistas, entre filósofos y doctos, entre mujeres, entre gente fisiológicamente lisiada, entre sacerdotes o entre santos.[127] Pues bien, de la voluntad incondicional de verdad, de la fe en el valor metafísico de la verdad, podría decirse lo mismo sin duda. La voluntad de verdad no es un síntoma inequívoco de una única cosa para cualquier caso. Uno es el caso del filósofo, por ejemplo, para el que los ideales ascéticos han constituido, finalmente, un disfraz, una autotergiversación sin la que no hubiera sido posible la filosofía sobre la tierra. En todo caso el filósofo no encontraba en el ideal ascético sino un medio para afirmarse a sí mismo, uno entre otros posibles, algo pues (esto es lo más importante), que lo conduciría hacia sí mismo, hacia la plena manifestación de sus fuerzas y que lo alejaría, por ende, de la dispersión, de la decadencia. Parece entonces que la voluntad de verdad en los filósofos no ha sido, como todos los ideales ascéticos, más que un medio, un instrumento, más aún, una máscara, un disfraz, en todo caso algo no esencial. El filósofo no busca la verdad en principio, antes bien es justamente esto lo que lo distingue del teólogo, del sacerdote en todas sus formas (una tipología distinta), pues aquí, en el caso del sacerdote, el "*derecho* a existir depende en todo de aquel ideal"[128](y en él radica, por ende, la procedencia del mismo).

Ahora bien, "en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* (horror al vacío): esa voluntad

127 *Cfr. La genealogía de la moral*, Tratado Tercero, 1, p. 113. KSA, 5, p. 339.
128 *La genealogía de la moral*, Tratado Tercero, 11, p. 135. KSA, 5, p. 361.

necesita una meta –y prefiere querer *la nada* a *no querer*".[129] Así, el ideal ascético, su interpretación del mundo, es el único hasta ahora que ha podido darle sentido al hombre, al animal hombre y en definitiva a su voluntad, sin importar que lo que se quisiera fuera, justamente, la nada.

> No podemos ocultarnos a fin de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, anhelo mismo –¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad*!...[130]

Todo ese odio es, en efecto, propio de un animal enfermizo, como lo es el hombre (y enfermo casi siempre, casi en todos los casos). Pero esto también significa, como se ha visto ya páginas atrás, que el hombre es un animal sumamente complejo, lo que conlleva una determinada fragilidad. También puede decirse, en otros términos, que el hombre no posee *una* naturaleza, sino que es el animal no fijado[131] o, en palabras de Zaratustra: "La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*".[132] En este punto puede insertarse el ideal del sobrehombre (*Übermensch)*, como el ideal de casos humanos de una salud (teniendo en cuenta lo que aquí significa salud, claro está) y de una complejidad de las que habría que decir, por su excepcionalidad también, que son sobrehumanas. Es claro que la enfermedad no podrá nunca ser eliminada, sino que forma parte de la vida, y es necesaria incluso donde pueda haber vida fuerte y plena (por eso mismo, la pretensión de erradicar la enfermedad y la muerte en cualquier caso es un claro síntoma de decadencia). Nietzsche no pretende la salud

129 *Ibid.*, Tratado Tercero, 1, p. 114. KSA, 5, p. 339.
130 *Ibid.*, Tratado Tercero, 28, p. 185. KSA, 5, p. 412.
131 *Más allá del bien y del mal*, af. 62, p. 94. KSA, 5, p. 81.
132 *Así habló Zaratustra*, prólogo de Zaratustra, 4, p. 32. KSA, 4, p. 16.

del género humano, en este último sentido, ni que los *hombres superiores* encuentren el camino allanado (muy al contrario, en la medida en que sólo condiciones adversas los fortalecerían; a ello se debe que Zaratustra considere como su más grave peligro la compasión por el hombre superior). Nietzsche acaso pretendiera más bien que esos casos de extrema complejidad no se vieran corrompidos por el caos ni se avergonzaran de sí, como le sucedió a Pascal, por intermedio de las valoraciones procedentes de la *décadence*. Se plantea así la posibilidad de un *contraideal*, de una dotación de sentido proveniente no ya de las condiciones de vida de la *décadence*, como los ideales ascéticos, sino de la fuerza, de la salud, de la plenitud. Tal *ideal*, es preciso señalar, no resultaría atractivo o soportable, según el caso, más que para los que tuvieran la fuerza suficiente. De cualquier modo, el *ideal* del sobrehombre no se identifica con ese *contraideal*, pero sí puede enmarcarse dentro de él. "El ideal ascético expresa una voluntad: ¿dónde está la voluntad contraria, en la que se expresaría un *ideal contrario*? [...] ¿Dónde está el *antagonista* de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación?".[133] (Habría que decir, en este sentido, que el del sobrehombre es acaso expresión de este contraideal, pero no él mismo). A continuación Nietzsche se pregunta si la ciencia se corresponde por fin con ese *antagonista*, como pareciera, y encuentra que no, que, por el contrario,

> ...ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno [...]: a saber, sobre la misma fe en la *in*estimabilidad, *in*criticabilidad de la verdad, y por esto mismo son *necesariamente* aliados [...] (El *arte* [...], en el cual precisamente la mentira se santifica, y *la voluntad de engaño* tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia [...]. Platón *contra* Homero: este es el antagonismo total [...]).[134]

Por supuesto no se trata aquí de que uno tenga finalmente la razón y el otro no, de que uno tenga posesión de la verdad, aunque en el sentido al que se ha hecho referencia antes, Homero puede ser considerado más honesto que Platón. Lo esencial aquí es que Home-

133 *La genealogía de la moral*, Tratado Tercero, 23, p. 169. KSA, 5, p. 395.
134 *Ibid.*, Tratado Tercero, 25, p.176. KSA, 5, p. 402.

ro es el "involuntario divinizador" de la vida, mientras que Platón es su "gran calumniador". En este antagonismo, como en todos los que Nietzsche señala (Nietzsche *contra* Wagner incluso), se ejemplifica, por así decirlo, la *agonía* misma en que la vida consiste:

> Vivir significa rechazar continuamente de sí mismo algo que quiere morir; vivir significa ser cruel e implacable contra todo lo que en nosotros se vuelve débil y viejo. Por consiguiente, vivir significa, ¿carecer de piedad con el que muere, el desdichado, el anciano? ¿Ser siempre un asesino?[135]

¿Puede decirse entonces que la voluntad de verdad es una voluntad de nada, en la medida en que condenar la mentira y la voluntad de engaño es, en última instancia, condenar la vida misma? Para responder a esta pregunta es preciso interrogar, como hace Nietzsche, si la "incondicionada voluntad de verdad" es la voluntad de *no dejarse engañar* o la de *no engañar*. Es claro, piensa Nietzsche, que "uno no quiere dejarse engañar bajo el supuesto de que ser engañado es perjudicial, peligroso, funesto".[136] De este modo la verdad sería apreciada como lo es por su gran utilidad, pero es evidente que la verdad no sólo no es útil en algunos casos, sino que la no-verdad también muestra constantemente su utilidad, mientras que la voluntad de verdad a todo precio, por su parte, no deja de dar muestras de inutilidad y peligrosidad. Por tanto, la voluntad de verdad significa:

> ...«no quiero engañar, tampoco a mí mismo»: y *con esto nos encontramos sobre el suelo de la moral* [...]. Un propósito semejante, interpretado con clemencia, podría ser tal vez una quijotada, una pequeña y exaltada locura; pero también podría ser aún algo peor, es decir, un principio destructor enemigo de la vida... «La voluntad de verdad»; eso podría ser una oculta voluntad de muerte.[137]

Por lo visto hasta ahora, para responder ya a aquella pregunta, parece que la interpretación clemente no tiene lugar aquí. Y es que, como se ha visto, tras la propagación de los ideales ascéticos no hay

135 *La ciencia jovial*, af. 26, p. 104. KSA, 3, p. 400.
136 *Ibid*, af. 344, p. 342. KSA, 3, p. 575.
137 *Ibid.*, p. 343. KSA, 3, p. 576.

que buscar la decadencia, sino que ese lugar corresponde al *horror vacui*. Nietzsche no duda en afirmar que, antes bien, la propagación de los ideales ascéticos ha constituido un peligroso medio de contagio y, por ende, ha terminado en la propagación de la *décadence* misma. ¿Y qué significa ese *horror vacui*, qué significa que el hombre necesite una meta? No otra cosa sino que se es, a fin de cuentas, voluntad de poder, pues un sentido, una meta, es una voluntad *introyectada* en las cosas. De modo que el ideal de la verdad es el ideal de una única voluntad detrás de cada cosa, detrás de todas las cosas: "Quien no sabe introducir su voluntad en las cosas introduce en ellas al menos un *sentido*: es decir cree que hay ya allí dentro una voluntad (principio de la «fe»)".[138] Entonces al parecer la necesidad de creencia, de fe, de verdad, aumenta proporcionalmente a la debilidad de la voluntad que constituye, como se ha visto ya, la *décadence* misma.

> Pues el fanatismo es la única «fuerza de voluntad» a que también pueden ser llevados los débiles e inseguros, como una especie de hipnotismo de todo el sistema sensitivo-intelectual a favor de un único punto de vista y una única perspectiva del sentimiento, que domina de ahora en adelante.[139]

Esto se aplica, con diferentes matices por supuesto, no sólo al caso religioso. La crítica de Nietzsche a la idea de que hay leyes en la naturaleza tiene, por ejemplo, sus raíces en esto, pues tal suposición coloca, tras la naturaleza, una voluntad que determina su curso. Así, los poseedores de una voluntad fuerte serán, en primer lugar, los que Nietzsche llama espíritus libres, esto es, se encontraría en ellos

> ...un placer y una fuerza de la autodeterminación, una *libertad* de la voluntad, en la que un espíritu dice adiós a toda creencia, a todo deseo por la certeza, ejercitado, como está, para poder sostenerse sobre cuerdas flojas y débiles posibilidades y a bailar incluso al borde de abismos.[140]

138 *Crepúsculo de los ídolos*, "Sentencias y flechas", 18, p. 36. KSA, 6, p. 61.
139 *La ciencia jovial*, af. 347, p. 351. KSA, 3, p. 583.
140 *Ibid.*, p. 352. KSA, 3, p. 583.

Pero este *espíritu libre* no es aún el hombre que imprime su voluntad a las cosas (el filósofo que *legisla*: aquel cuyo conocer es crear, cuyo crear es legislar, y cuya voluntad de verdad es voluntad de poder[141]), sino apenas su presupuesto. En efecto, el león habría de transformarse en niño, en el creador de valores.[142] Y si antes despreciaba la verdad, el espíritu libre vuelto creador no apreciará ya más que *sus* verdades.

> ¿Son, esos filósofos venideros, nuevos amigos de la «verdad»? Es bastante probable: pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades. Mas con toda seguridad no serán dogmáticos. A su orgullo, también a su gusto, tiene que repugnarles el que su verdad deba seguir siendo una verdad para cualquiera: cosa que ha constituido hasta ahora el oculto deseo y el sentido recóndito de todas las aspiraciones dogmáticas.[143]

Este oculto deseo de que *mi* verdad lo sea para cualquiera, ¿no es finalmente el deseo de no encontrar nunca adversarios, de eliminarlos, de desaparecer todo obstáculo, cualquier resistencia, y en pocas palabras cualquier fuerza que me supere? ¿No es, dicho de otra manera, la inmodestia mayor y la más clara declaración de impotencia? ¿No es en suma deseo de la nada, de final, de cicuta, puesto que nada más podría constituir una cura para mí?

En resumen, ¿por qué, pues, la verdad a toda costa? Porque hallándose el hombre enfermo (tras su confinamiento en el seno de la sociedad y tras la rebelión de los esclavos que elevó por encima de todo los valores dictados por el instinto de rebaño, en pocas palabras, tras su *domesticación*[144]), en lo único en lo que pudo encontrar un sentido, la única manera de evitar todo nihilismo suicida fue en la negación de *este* mundo, mediante un mundo verdadero creído, deseado, prometido y, finalmente, descartado.

141 *Más allá del bien y del mal*, af. 211, p. 167. KSA, 5, p. 145.
142 *Cfr. Así habló Zaratustra*, Los discursos de Zaratustra, De las tres transformaciones, pp. 49-52. KSA, 4, pp. 29-31.
143 *Más allá del bien y del mal*, af. 43, p. 71. KSA, 5, p. 60.
144 C*fr. La genealogía de la moral*, Tratado Tercero, 13, pp. 139-141. KSA, 5, pp. 365-367.

Gesto y lenguaje

El sentido de algo (sea que se le incruste o que se presuponga ya en ello) es una voluntad, es decir, no hay algo que en sí mismo tenga sentido, sino que éste en cada caso ha sido creado, al mismo tiempo en que ese algo ha sido creado como lo que es: "basta con crear nuevos nombres y valoraciones y probabilidades, para crear a la larga nuevas «cosas»".[145] Pero a esta imposición de sentido no cabe entenderla como si alguien en particular hubiera querido tal cosa pudiendo haber querido tal otra, esto es, arbitraria, libremente. Antes bien, esa imposición remite a una voluntad de poder más que a un individuo; de manera que el sentido encarnado en algo no responde a la arbitraria decisión de un sujeto libre, sino a la inevitable consecuencia de una voluntad de poder que se ejerce, bien en un individuo o en una época. A propósito de esto hay que hacer la siguiente observación: en la hipótesis del libre arbitrio y de la igualdad que se sigue de ella, el mandato, la orden (la voluntad del amo, podría decirse), siempre parecerá arbitraria. Algo de esto hay en la exigencia de universalidad que Kant encuentra en la norma moral, en el imperativo: sin ella éste se vuelve arbitrario. Acaso esto pueda leerse así: si es un hombre quien manda, y no algo más, su mandato no obliga de ninguna manera. Y sin embargo, se hace menester de ese mandato, pues se carece de voluntad para ser quien manda (es decir, de la fuerza necesaria para sobrellevar la responsabilidad del mandato, sin perder por ello ligereza: el que manda es, en efecto, el que primero obedece[146]). Tal arbitrariedad se hace presente para Nietzsche cuando se piensa que el esclavo puede ocupar el lugar del amo, y viceversa, pero esto es tanto como pensar que los corderos pueden cazar lobos y los lobos volverse vegetarianos, sólo que ni uno ni otro lo hacen debido a que no quieran. Antes se había señalado ya el error que esto supone, a saber:

> ...del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también

145 *La ciencia jovial*, af. 58, p. 135. KSA, 3, p. 422.
146 *Cfr. Así habló Zaratustra*, Segunda parte, De la superación de sí mismo, pp. 181-185. KSA, 4, pp. 146-149.

> la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza.[147]

Finalmente, el instinto de venganza y el odio propio de la decadencia encuentran esa errónea creencia de provecho: creyendo que "el fuerte es libre de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero [...] conquistan, en efecto, para sí el derecho de *imputar* al ave de rapiña ser ave de rapiña...",[148] a la vez que la propia debilidad aparece entonces como si "fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*".[149] En este contexto no es adecuado, por ende, atribuir el sentido de algo (incluido un discurso), a la intención de un sujeto libre (es decir, no cabe concebir al *autor* como tal), menos aún si se tiene en mente la crítica de Nietzsche a la conciencia, y si se considera que las intenciones de aquel sujeto son siempre conscientes. Según esto, la imposición del sentido a algo, que es finalmente la creación de ese algo, o la suposición de que hay ya un sentido en algo, no son acciones de un sujeto. Tal sustrato indiferente, dirá Nietzsche, no existe y así, por ejemplo, es erróneo decir que el rayo resplandece, o que la voluntad actúa o que causa, y habrá que decir, en cambio, que el rayo no es más que su resplandor y que la voluntad no es más que el hacer. Pues bien, en *este* mundo de acciones sin sujetos, de voluntades de poder, cada una "saca en cada instante su última consecuencia".[150] Pero esto significa, finalmente, que todo acontece necesariamente, es decir, que todo "individuo es, de arriba abajo, un fragmento de *fatum*, una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle «modifícate» significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas..."[151]

A partir de esto es posible hablar con mayor concreción de aquella incrustación de sentido: se trata, en efecto, de la apropiación, del dominio, del enseñorearse una voluntad de poder, un instinto, de otro que se le resiste; es el ejercicio de aquella fuerza plástica a la que se ha hecho referencia anteriormente; en una palabra, es interpretación.

147 *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, 13, p. 52. KSA, 5, p. 279.
148 *Id.*
149 *Idem.*, p. 53. KSA, 5, p. 280.
150 *Más allá del bien y del mal*, af. 22, p. 48. KSA, 5, p. 37.
151 *Crepúsculo de los ídolos*, "La moral como contranaturaleza", 6, p. 64. KSA, 6, p. 87.

La afirmación de Nietzsche de que son nuestros afectos los que interpretan, o nuestros instintos, o una voluntad de poder; de que no hay que buscar, en suma, un intérprete (aquel sujeto), encuentra aquí su lugar. Más aún, este interpretar del que se habla, este introducir una voluntad en las cosas, es el mismísimo acto creativo. Por todo esto puede decirse que el sentido de algo es su hacer, el hacer que se le impone, o el hacer que impone a sus escuchas. Este último proceso es, en efecto, lo que se suele entender por interpretación, ese al que Nietzsche hace referencia como al "principio de la fe" que no expresa, a fin de cuentas, más que la necesidad (o menesterosidad, como precisa José Jara en su traducción de *La ciencia jovial*) de recibir un mandato, un hacer, una dirección, una justificación, un sentido, o lo que es en el fondo lo mismo, de encontrar la verdad. Esto es, la necesidad de ser interpretado, incorporado por un conglomerado más poderoso, de ser recreado y someterse. El instinto de rebaño es también, por supuesto, voluntad de poder. Pero esta distinción de los dos modos de interpretar, o de los dos sentidos de la palabra, implica, como la distinción activo-reactivo en la creación de los valores, que el sentido proviene únicamente del fuerte, mientras que el débil siempre se halla en función de lo que éste hace, de su hacer, de su actividad.

En ambos casos (el de la interpretación como creación, como sometimiento por parte *de* una voluntad; y el de la interpretación como sometimiento *a* una voluntad), la pregunta, aplicada al lenguaje, es la misma: ¿cómo es que puede haber algún sentido en la palabra? ¿Cómo, en suma, se realiza la comprensión de un discurso, hablado o escrito? La pregunta remite a los orígenes de la palabra, del lenguaje, y a un aforismo de *Humano, demasiado humano*, titulado "Gesto y lenguaje", en el que Nietzsche aborda una hipótesis sobre este asunto: "Más antigua que el lenguaje es la imitación de los gestos, que se produce involuntariamente y que aún hoy, pese a la general represión del lenguaje gestual y al dominio de los músculos, es tan fuerte que no podemos contemplar un rostro en movimiento sin una inervación de nuestro rostro".[152] Nietzsche ilustra esto con la observación de que un bostezo fingido provoca uno real entre quienes lo presencian. La razón de ello es que el gesto imitado lleva al imitador al sentimiento que expresaba en el imitado. "Así [continúa diciendo Nietzsche]

152 *Humano, demasiado humano*, vol. 1, p. 142, af. 216. KSA, 2, p. 176.

se aprendió a entenderse: así aprende todavía el niño a entender a la madre".[153] En este punto hay que subrayar lo que implícitamente significa aquí comprender: sentir lo mismo que el otro, compadecer. Pues bien:

> Una vez lograda la comprensión a través de gestos, pudo nacer a continuación un *simbolismo* de los gestos; quiero decir: pudo llegarse a un acuerdo sobre un lenguaje de signos sonoros, siempre que se produjesen primero el sonido y el gesto (al que aquél se añadía simbólicamente) y luego sólo el sonido...[154]

Es posible apreciar esto mismo, señala Nietzsche, en la evolución de la música que, al principio, "sin danza ni mimo (lenguaje gestual) explicativos, es ruido vano",[155] pero luego es posible entender al compositor sin el intermediario gestual por una habituación del oído a interpretar "las figuras sonoras", es decir, a remitirse a los sentimientos a que la danza llevaba. En este sentido, la forma en que se comprende la música resulta modélica, aun para los casos en que intervienen los conceptos, pues éstos no son sino "signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones"[156] como se había señalado anteriormente. Esta comprensión musical no es, en efecto, otra cosa que el baile, el *hacer* que esas figuras sonoras imponen a quien las escucha, de forma mucho más notoria mediante el ritmo. En un segmento de *La ciencia jovial* titulado "Acerca del origen de la poesía", Nietzsche hace la observación de que los hombres del tiempo en que empezó a surgir la poesía, supersticiosos como eran, encontraron una gran utilidad en el ritmo y en el verso:

> ...grabar más profundamente en los dioses una petición humana, luego de haberse observado que el hombre retiene mejor en la memoria un verso antes que la prosa [...] Pero por encima de todo se quería tener la utilidad de aquella subyugación elemental que experimenta el hombre en sí mismo cuando escucha

153 *Id.*
154 *Id.*
155 *Ibid.*, p. 143. KSA, 2, p. 176.
156 *Más allá del bien y del mal*, af. 268, p. 249. KSA, 5, p. 221.

> música: el ritmo es una coacción; genera un placer insuperable a condescender, a consentir; no sólo el movimiento de los pies sigue el ritmo, sino también el alma misma [...]. Se tenía además una idea muy extraña: [...] se concedía a la música la fuerza de descargar los afectos, de purificar el alma, de aplacar las *ferocia animi*; y justamente a través del ritmo en la música.[157]

Tal cura consistía en el baile del mismo modo en que los ritos orgiásticos pretendían descargar esas *ferocia* del ánimo del dios y así, que éste dejara a los hombres en paz, al menos por un tiempo: "Cuando se había perdido la correcta tensión y armonía del alma, se tenía que *bailar*", y de este modo "se exacerbaba el vértigo y el desenfreno de las pasiones hasta su extremo límite".[158] A este respecto es preciso recordar lo que aquí es el alma, a saber: un complejo, una sociedad de instintos o, finalmente, de voluntades de poder, de modo que ese movimiento del alma con que se sigue el ritmo no es distinto, en última instancia, del de los *pies*, puesto que también el alma es algo en el cuerpo. Respecto a esa función de descarga atribuida a la música, será oportuno señalar lo que Nietzsche acaso tiene en mente cuando habla de vivencias y de experiencia vivida. Las vivencias, dice Nietzsche en el aforismo titulado "Vivencia y ficción", de *Aurora*, son presas de las que se nutren nuestros múltiples impulsos.

> Esta nutrición es, por tanto, obra del azar: [...] el vaivén total de esos sucesos permanece fuera de toda conexión racional con las necesidades de nutrición del conjunto de los impulsos, de forma que siempre ocurrirán dos cosas: mientras unos se atrofiarán y morirán de inanición, otros estarán sobrealimentados. [...] Todas nuestras experiencias [...] son en este sentido medios de alimentación esparcidos por una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está saciado.[159]

De este modo, "cualquiera que sea la situación del hombre –ya ande o repose, lea o hable, se enoje o luche o se encuentre alegre, el instinto sediento tanteará, por así decirlo, cada una de estas situacio-

157 *La ciencia jovial*, af. 84, p. 157. KSA, 3, p. 440.
158 *Id.*
159 Nietzsche, F., *Aurora*, p. 135, af. 119. KSA, 3, p. 112.

nes" para ver qué hay de aprovechable para él en ello. Pero la mayoría de estos impulsos no son tan exigentes como el hambre, que no puede darse por satisfecha con "alimentos soñados", de modo que estas situaciones son aprovechables de diversas maneras. Nietzsche supone que, en efecto,

> nuestros sueños tienen el sentido y el valor hasta cierto punto de servir para *compensar* esa carencia accidental de «alimento» durante el día. [...] Estas ficciones [...] son interpretaciones de nuestros estímulos nerviosos durante el sueño, interpretaciones *muy libres*, muy arbitrarias, de la presión sanguínea.[160]

Así, un sueño que tenga un carácter distinto al del día anterior depende del impulso que se haya arrojado sobre tales estímulos (lo cual se nota mejor cuando este texto, en términos generales, no varía). Ahora bien, la diferencia entre la vigilia y el sueño, por lo que a esto se refiere, claro está, consiste únicamente en el grado de *libertad* de esas interpretaciones. "¿Qué son, pues, nuestras vivencias? Es *mucho más* lo que introducimos en ellas que lo que ya contienen. ¿No cabría decir, incluso, que, en sí mismas, son vacías? ¿Tener vivencias es fabular? [*Erleben ist ein Erdichten?*]".[161] Puede decirse entonces, que aquella cura musical consiste en una superestimulación que habrá de ofrecer a los diversos instintos suficiente alimento como para que no se vean en la necesidad de arrebatárselo unos a otros: ¿lo cual desemboca, a su vez, en una sobrefabulación, en una especie de alucinación, como en algunos rituales? ¿Cuándo, sin embargo, se ven los instintos en esta necesidad sino cuando son demasiados, y demasiado diversos entre sí, es decir, cuando la anarquía se propaga entre ellos o, en una palabra, cuando hay decadencia? En efecto, en esa armonía perdida que hacía necesario someterse a esa cura se reconoce claramente el rasgo típico de la *décadence*, y acaso Nietzsche señale como extraña esta idea de las propiedades curativas de la música, por cuanto sea posible ver en ella la ingenuidad propia de la cura sacerdotal pues, en efecto:

> ...el desahogo de los afectos es el máximo intento de alivio, es decir, de aturdimiento del que sufre, su involuntariamente

160 *Ibid.*, p. 136. KSA, 3, p. 112.
161 *Ibid.*, p. 137. KSA, 3, p. 114.

> anhelado *narcoticum* contra tormentos de toda índole. [...] se quiere *adormecer* un dolor torturante, secreto, progresivamente intolerable, mediante una emoción más violenta.[162]

Sin embargo, "una «medicación» de esa especie, una medicación a base de meros afectos, no puede ser en modo alguno una *curación* real para enfermos, entendiendo curación en el sentido fisiológico".[163] En el mismo contexto, el gusto por la música de Wagner responde en el fondo a esa necesidad que tiene el *décadent* de estímulos cada vez más fuertes. Ahora puede decirse que en la decadencia, en la anarquía de los instintos, en esa desarmonía de las pasiones, el *décadent* mismo se percibe como carente de sentido, en la medida en que, por esa anarquía, no se dirige hacia ninguna meta o, mejor dicho, no sigue una línea recta (ese es su *horror vacui*), sino que sólo da tumbos de un lado a otro, tirado por la multitud de sus instintos desatados y, es esto lo fundamental, sin esa seguridad instintiva que no permite aparecer esa angustia, tan sintomáticamente propia del hombre moderno, señalada por las filosofías de la existencia. Esto mismo puede conducir hacia lo que ya se ha señalado al comienzo en la filosofía de Descartes: el que haya podido comprender tan diversas opiniones y maneras de sentir, habla, por un lado, de una pluralidad de instintos netamente moderna en él (lo cual indica, como en el caso del mismo Nietzsche, cierta decadencia); y por otro lado, habla también de su fuerza, en tanto que, por decirlo de algún modo, genio organizador, arquitectónico. Acaso, en efecto, un genio renacentista enfrentado por primera vez a la *décadence* propiamente moderna.[164]

Por último, y en relación con lo que se decía al comienzo de este segmento a propósito de la aparente arbitrariedad del mandato, la referencia a esta anarquía de los instintos hace evidente la razón por la que el *décadent*, precisamente, no puede dar órdenes o, mejor, es incapaz de guiar hacia alguna dirección, de brindar una meta, de otorgar sentido, en fin, de crear, de conquistar, justificar, legislar: él necesita, ante todo, un sentido, una justificación, una interpretación, y ésta sólo

162 *La genealogía de la moral*, Tratado Tercero, 15, p. 147. KSA, 5, p. 374.
163 *Ibid.*, Tratado Tercero, 16, p. 149. KSA, 5, p. 375.
164 Para un tratamiento de la visión de Descartes por parte de Nietzsche véase, Nájera, Elena, «*Aristocratismo, feminismo, animalismo*. La lectura psicológica nietzscheana de la filosofía moderna», en Llinares, Joan (Ed.), *Nietzsche, 100 años después*, pp. 63-88.

puede venir del espíritu creador. Hasta ahora sólo el ideal brotado del resentimiento, vuelto creador, ha guiado a los hombres, es decir, esta anarquía señala la razón por la que el *décadent* tiene que presuponer una voluntad en las cosas, un *sentido* único, verdadero, que implica, a su vez, que hay una sola interpretación correcta de las cosas.

El estilo

En el caso de la música resulta bastante clara la realización de la comprensión mediante gestos, es decir, en última instancia, mediante la actividad del cuerpo (que, recuérdese, no es un sustrato, un agente material, sino ese mismo hacer, un conglomerado de instintos, de fuerzas). Pero tratándose de la palabra, la situación se torna más obscura. La idea que normalmente se tiene del sentido de un texto, por ejemplo, es análoga a la idea del alma o del espíritu (inmateriales) en su relación con el cuerpo (material). Esta idea se deja ver a través de la forma en que se suele hablar del sentido. En concordancia con ella, es posible decir implícita o explícitamente, que el sentido está, de alguna manera, *en* el texto o *tras* el texto. El problema no es que tales formas de hablar se usen, por supuesto, sino que se conviertan en premisas de pensamiento conscientes, o en presupuestos no del todo claros. Cuesta trabajo pensar que se comprenda un libro mediante gesticulaciones si se piensa inmediatamente en contracciones del rostro o en saltos, aunque uno de hecho gesticula cuando está leyendo, aunque no lo note (¿no hay siquiera pequeñas variaciones en el ritmo respiratorio?). En cualquier caso, lo que se trata de decir aquí no es que sólo a través de esas gesticulaciones faciales que se hacen al leer se comprende lo que se lee. Esto, evidentemente, no es así de simple. Sin embargo, si se tiene en mente que Nietzsche concibe el cuerpo como un conglomerado de voluntades de poder, de instintos, de fuerzas (esto es, sin sustratos indiferentes, sin materia –átomos y similares–, como se señaló al principio), entonces, por movimiento del cuerpo (gesticulación en general) hay que entender, para decirlo en una fórmula citada con anterioridad, "relaciones de instintos entre sí" (pero esto es, en efecto, el pensamiento). Lo que, además, permite hacer una distinción de amplias consecuencias entre comprender, y

ser consciente de que se ha comprendido. Análogamente a otra fórmula también citada ya: el comprender que se hace consciente es sólo una parte del comprender en general. Esto se hace patente si se observa que no siempre se sabe explicar en palabras, por decirlo así, algo que se ha comprendido; o que ciertas cosas se acaban comprendiendo en consulta con la almohada. Más aún, la comprensión no puede ser un proceso consciente porque, si se hace caso a lo que se ha venido diciendo, en la conciencia no se desenvuelve proceso alguno, sino que a través de ella, de su superficie, se muestra el resultado de ciertos procesos inconscientes, y nada más.

Pues bien, la manera en que se puede concebir la palabra de forma análoga a la música, en lo que se refiere a su comprensión, pasa a través de eso a lo que Nietzsche llama el estilo. El siguiente aforismo titulado "Mejorar el pensamiento" servirá de intermediario: "Mejorar el estilo significa mejorar el pensamiento, ¡y nada más! A quien no concede esto en el acto, tampoco se le convence nunca".[165] ¿Qué entiende Nietzsche por estilo, y por *buen estilo*? La respuesta se encuentra en *Ecce homo*: "*Comunicar* un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* de esos signos –tal es el sentido de todo estilo".[166] Así, el estilo consiste en la elección de los signos y su *tempo*, según un determinado *pathos*, de modo que: "Es *bueno* todo estilo que comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el *tempo* de los signos, en los *gestos* –todas las leyes del periodo son arte del gesto–. Mi instinto es aquí infalible".[167] Hay que subrayar que el buen estilo se determina como tal en relación a esa elección de los signos y su *tempo*, y no en relación a la efectiva recepción (puede decirse por ahora) de ese *pathos* por parte de un escucha. Es decir, una cosa es que el estilo comunique en condiciones ideales, y otra que sea efectivamente escuchado: hay hombres con los que "*es lícito* comunicarse",[168] y otros con los que no. Hay que subrayar también que aquella elección de los signos y de su *tempo* es siempre, en el mejor de los casos, instintiva. De todo esto se desprende que no hay buen estilo *en sí*; este es en cada caso relativo al *pathos* que se comunica, de manera que un mismo individuo puede contar con una pluralidad

165 *Humano, demasiado humano*, "El caminante y su sombra", vol. 2, af. 131, p. 161. KSA, 2, p. 610.
166 *Ecce homo*, "Por qué escribo yo libros tan buenos", 4, p. 69. KSA, 6, p. 304.
167 *Id.*
168 *Id.*

de estilos buenos, en correspondencia con una pluralidad de estados interiores. Y en efecto, Nietzsche dirá que "teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores en mí es extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades de estilo –el más diverso arte del estilo de que un hombre ha dispuesto nunca".[169] Tratándose del instinto, del cuerpo, parece claro que no todo el mundo es capaz del buen estilo (¿y del buen pensamiento?), del mismo modo en que no todo el mundo puede bailar bien. Y es que, en efecto,

> ...todo arte ejerce una sugestión en los músculos y sentidos que, originalmente, en los hombres artísticos ingenuos son activos: siempre habla sólo a los artistas, habla a esa especie de sutil excitabilidad del cuerpo. El concepto «profano» es un desatino. El sordo no es una especie de buen oyente.[170]

Aquella capacidad se refiere, en definitiva, a esta excitabilidad del cuerpo que en *El nacimiento de la tragedia* era ya atribuida a los griegos en general, y que en este fragmento póstumo citado es denominado, más adelante, como "estado estético". Esto mismo será tratado nuevamente, en *Crepúsculo de los ídolos* y los fragmentos póstumos de este periodo, como "embriaguez". Tal estado estético es, se dice, "la fuente de las lenguas", en relación con lo que se ha señalado acerca del origen gestual de la palabra. El fragmento citado continúa: "las lenguas encuentran aquí el corazón de su génesis: tanto el lenguaje de los sonidos como el de los gestos y las miradas. [...] hoy también se sigue oyendo con los músculos, se sigue leyendo incluso con los músculos".[171] De modo que el surgimiento de las lenguas a partir de la imitación tiene su origen en esta excitabilidad del cuerpo de los artistas y la presuponen siempre: son una creación *artística*. Aquellas posibilidades de estilo que refiere Nietzsche de sí mismo, y que se había relacionado ya páginas atrás con una mayor complejidad anímica, sin duda también conlleva esta excitabilidad que ahora se menciona. En tanto el arte del estilo consiste en la elección de las palabras y de su *tempo*, habrá que decir entonces que coincide plenamente con la escritura misma. A partir de

169 *Id.*
170 Nietzsche, F., *Estética y teoría de las artes*, p. 120. KSA, 13, p. 296, fr. 14 [119].
171 *Ibid.*, p. 121. KSA, 13, p. 297, fr. 14 [119].

esto adquiere claridad la idea de que comprendemos, en general, de la misma manera en que comprendemos la música o los gestos.

Ahora bien, ¿qué significa "mejorar el pensamiento"? Se ha dicho ya que el pensamiento no es consciente, lo mismo que la propia comprensión, y que la parte consciente del pensamiento es, además, la peor, en la misma medida en que a la conciencia (y a las palabras) no suele llegar sino lo que se tiene en común con los otros. Lo que en principio era móvil y colorido, llega al cabo a la conciencia momificado y gris. Las toscas manos de la conciencia no saben coger al pensamiento vivo sin quebrarle las alas. Con ello es posible hacerse ya una idea de lo que sería un pensamiento mejor. Por la conexión íntima que se ha puesto al descubierto entre el pensamiento y el gesto, por medio de los instintos (el pensamiento es un relacionarse los instintos entre sí), podemos decir también, que la mejoría del pensamiento no sólo es paralela a la del estilo, sino que ha de ser análoga. Acaso se diga suficiente al señalar que el estilo mejora conforme más hábilmente, con manos más delicadas, con una visión más refinada, con olfato, logra captar los matices (las *nuances*) del *pathos* que ha de comunicar, para adecuarse a ellos, justamente mediante ritmos y palabras con matices lo suficientemente refinados (expresarse atinadamente). Pero si bailar es comprender la música, ¿la creación de la música no se realizará ella misma a través del baile? Es decir, si la música da lugar al baile, ¿acaso el baile no da lugar a la música? En definitiva, ¿no se hace lo mismo al comprender que al pensar, al leer y al escribir, con la diferencia de que en un caso el sentido se mueve de afuera hacia adentro, por decirlo así, y en el otro de adentro hacia afuera? ¿Y no se afirmaba esto justamente al apuntar a esa sobrefabulación páginas atrás, es decir, a que pensar, interpretar y fabular consisten, en última instancia, en un mismo movimiento (aunque quizá en contextos diferentes)? En efecto, trasládese lo que se acaba de decir del buen estilo al pensamiento: se tendrá un pensamiento más sutil, más delicado, más ligero en sus pasos de baile. En este punto es mejor dejar hablar al propio Nietzsche: "El que a todo el mundo le sea lícito aprender a leer corrompe a la larga no sólo el escribir, sino también el pensar".[172] El pensamiento mejor es, también él, noble; esto significa, entre otras cosas, menos condicionado por los contenidos de la conciencia, me-

172 A*sí habló Zaratustra*, Los discursos de Zaratustra, Del leer y el escribir, p. 72. KSA, 4, p. 48.

nos común, más individual, más extraño, distinguido. La palabra "noble" (*vornehm*) resume aquello de que no todo el mundo es un buen bailarín, este constituye más bien una excepción. Se ha señalado ya, en efecto, el origen vulgar de la conciencia, y si bien el lenguaje tiene un origen artístico, noble, la utilidad del rebaño ha predominado en él, en la misma medida en que se ha querido saber, esto es, ser consciente, conocerse uno a sí mismo en sentido socrático. A este respecto puede aún apuntarse lo que en *Ecce homo* se dice: "*Estar sentado* el menor tiempo posible; no dar crédito a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, –a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos".[173] En el buen pensamiento se trata, justamente, de una fiesta en la que los músculos no sólo no quedan excluidos, sino que juegan un papel primordial; no pensar sentado y no escribir sentado lo que se piensa: "*Propósito*: no volver a leer ningún libro que haya nacido y sido bautizado (con tinta) al mismo tiempo".[174] El buen estilo es también él una fiesta de los músculos y una danza: "[...] el pensar ha de ser aprendido como ha de ser aprendido el bailar, *como* una especie de baile...",[175] por contraposición, nos dice Nietzsche en este mismo texto, se tiene a los alemanes: "La tiesa torpeza del gesto espiritual, la mano *tosca* al agarrar [...] El alemán no tiene *dedos* para percibir las *nuances*";[176] y tenemos a los filósofos alemanes: Kant es calificado de "lisiado conceptual". En fin, que "no puede descartarse de la *educación aristocrática* el *bailar* en todas sus formas, el saber bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras; ¿he de decir todavía que también hay que saber bailar con la *pluma* –que hay que aprender a *escribir*?".[177] Por supuesto, es tan necesario el tener pies ligeros como el someterse a un método de enseñanza para bailar bien; hay que tener la capacidad, pero también el método.

¿Qué son un estilo y un pensamiento mejores? En última instancia, son síntomas de la salud recobrada, de la fuerza, de una armónica lucha y jerarquización de los instintos; de lo opuesto a la *décadence*.

173 *Ecce homo*, "Por qué soy yo tan inteligente", 1, p. 45. KSA, 6, p. 281.
174 *Humano, demasiado humano*, "El caminante y su sombra", af. 130, p. 161. KSA, 2, p. 609.
175 *Crepúsculo de los ídolos*, "Lo que los alemanes están perdiendo", 7, p. 90. KSA, 6, p. 109.
176 *Id.*
177 *Id.*

El baile señala, efectivamente, al orden, a la coordinación, a la armonía en el propio cuerpo, esto es, a lo contrario de la anarquía en que consiste la *décadence*. Una mejoría en el estilo y en el pensar es una mejoría en la salud (la cual presupone estar sano en el fondo). Así, la coherencia interna (que no coincide con la sistematicidad, claro está) no es un presupuesto del buen pensamiento, sino una de sus consecuencias, pues viene dada, a fin de cuentas, por el metabolismo, por la constitución psico-fisiológica que *se es*. El buen pensamiento, tanto como el estilo, tiene un carácter artístico fundamental (este es a fin de cuentas un carácter interpretativo, de perspectiva). En la comentada asimilación de la verdad con una mujer, Nietzsche estaría diciendo justamente eso: la apariencia, la perspectiva, la distancia y, por supuesto, la belleza, así como la jovialidad y la finura en el trato, tienen aquí su terreno, en el pensar filosófico, tanto como en la creación artística (aunque no suela darse ya ni en lo uno ni en lo otro, y ni en el trato entre las personas). Pero esto no significa que todo se reduzca al arte, sino que todo halla su fuente en el fondo de la vida, en la voluntad de poder, y el arte, al igual que la razón o la conciencia, es uno de sus instrumentos. Por otro lado, y del mismo modo en que se señala un pensamiento de la *décadence* (por ejemplo, la filosofía de Schopenhauer), se puede señalar también un arte de la *décadence*: la música de Wagner, como es sabido, o las obras de Víctor Hugo, ilustran para Nietzsche ese tipo de arte o, mejor, ese tipo de decadencia que es la propiamente moderna. Hay, sin embargo, un adversario del arte: el nihilismo, la voluntad de nada que ha encontrado refugio en el idealismo, el cristianismo, el pesimismo, la ciencia. El arte, en efecto, coincide en su origen con lo dionisíaco, con la embriaguez, con la plenitud de vida, con la afirmación.

El hombre indigesto

Es preciso volver a la afirmación de que no se puede escuchar en las cosas más de lo que se sabe. Nietzsche aclara esto diciendo que, en el caso de que un libro

> ...no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran situadas más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también, poco frecuente, –de que sea el *primer* lenguaje para expresar una serie nueva de experiencias. En este caso, sencillamente, no se oye nada,[178]

y entonces se piensa que tampoco hay nada donde nada se oye, o se da el caso de que "Quien ha creído haber comprendido algo de mí, ese ha rehecho algo mío a su imagen".[179] En este último caso, sin embargo, es siempre sólo *algo* lo que se rehace a semejanza propia, a costa de todo lo demás. Ahora bien, a partir de esto es posible hablar, en efecto, de *interpretación correcta* e *interpretación errónea* de los textos, en general. Pero esta corrección, si se hace caso a lo que se ha venido diciendo, tiene que ver más con lo que sería, por ejemplo, la forma *correcta* de bailar o la forma *correcta* de interpretar el pianista una partitura. Es claro que dos interpretaciones pueden ser distintas y hasta opuestas en cierto sentido, pero también *correctas* ambas, por lo que no cabe hacer depender esa corrección del apego estricto a lo que sería el sentido original supuesto en el texto o en la intención del autor, en suma, de la suposición de un único sentido del texto, independiente de cualquier interpretación. Recuérdese que, en cualquier caso, el sentido es un hacer, algo que pasa al intérprete, esto es, un *pathos*. Sería absurdo pensar que el que una interpretación sea correcta o no, dependa del hecho de que se tenga un *pathos* idéntico al que habría tenido el autor, por ejemplo, lo cual es sencillamente imposible; no cabe atribuir a Nietzsche una afirmación como esa. Esto mismo supone que no hay una frontera que permita distinguir con claridad lo que es correcto de lo que no lo es, sino que sería más preciso hablar de una mayor o menor corrección o incorrección de una interpretación:

178 *Ecce homo,* "Por qué escribo yo libros tan buenos", 1, p. 65. KSA, 6, p. 300.
179 *Id.*

el mejor bailarín, como el mejor violinista sin más, absolutamente, no existen. Se podrá pensar que se está reduciendo esto a una cuestión de gusto y, por ende, a la arbitrariedad. Desde cierta perspectiva ello es, efectivamente, así: esa arbitrariedad, ese relativismo parecen tales sólo si se presupone la idea de que cualquiera puede juzgar acerca de cualquier cosa. Si ello es así, por supuesto que cualquier opinión da lo mismo que otra. Pero no es así. Es cuestión de honestidad y de carecer de cierta ingenuidad (de la que ya se ha hablado) el poder reconocer que no se puede juzgar en todos los asuntos. Y acaso a esto se refiera Nietzsche cuando apunta a las vivencias y a las experiencias como clave de acceso a la interpretación. Uno puede decir que no le gusta un paisaje, pero no es lo mismo que decir que le disgusta un director de orquesta. Es necesaria, aquí también, la distinción de jerarquías. Es necesario ser lo que Nietzsche llama un buen lector para tener derecho a juzgar si otra lectura es buena. Muy bien, pero, ¿quién es un buen lector? De nuevo, no existe el mejor bailarín, pero en un salón de baile cualquiera puede señalar a los que bailan bien (haciendo notar, claro está, que en términos generales en un salón de baile se encontrará a quienes gusten del baile y, en mayor o menor medida, puedan bailar). Es claro que se juzga a partir de la propia experiencia del baile, de cómo se ha sentido uno a sí mismo, por decirlo así, bailando, y no de la comparación objetiva o "desinteresada" de dos bailarines a los que únicamente se observa (sin verse miméticamente influenciados por su baile). En principio, un buen bailarín es el que baila sin dificultades, ese de quien el baile brota sin trabas, fluidamente; ese que, en suma, baila por instinto. "Todo lo *bueno* es instinto –y, por consiguiente, fácil, necesario, libre. El esfuerzo es una objeción, el *dios* es típicamente distinto del héroe (en mi lenguaje: los pies *ligeros*, primer atributo de la divinidad)".[180] Esto en principio, como se ha dicho, pero fundamentalmente, porque a ello se agrega lo que se suele llamar técnica. Así, no se es bueno por tener un estilo determinado (este o aquél), sino por tener buen estilo. Y esto, con un poco de honestidad, como ha quedado dicho, puede ser reconocido incluso por quien no es tan bueno (o ni siquiera bueno).

Pues bien, ser un buen lector es ser un buen pensador y ser un buen escritor. Esto es tanto como decir que el arte es para los artis-

180 *Crepúsculo de los ídolos*, "Los cuatro grandes errores", 2, p. 69. KSA, 6, p. 90.

tas (y si entre los griegos el arte era público, ello se debía a que el suyo era un pueblo de artistas). Así que si Nietzsche, según señala, no era entendido entre los alemanes, principalmente, era porque entre los alemanes sencillamente no había ni psicólogos, ni estilistas, nada, en suma, que requiriera esa ligereza y ese refinamiento. Lo que él percibe como una mejor acogida por parte de franceses, rusos y judíos, responde a que ahí sí era posible encontrar, en sus términos, "narices delicadas". Por otro lado, la razón de que a Nietzsche no se le comprenda es su complejidad, la multiplicidad de sus estilos, de sus pensamientos, de sus melodías. En efecto, no es una la composición que Nietzsche ofrece a los pies de futuros danzantes. Detrás de Shakespeare estaba lord Bacon, insinúa, ¿se habría adivinado al autor de *Humano, demasiado humano* tras *Así habló Zaratustra*? Aquí lo de menos es la afirmación sobre Shakespeare, lo que hay que subrayar es su base, pues a través de ella Nietzsche ofrece el lazo de unión entre el autor de *Humano, demasiado humano* y el de *Así habló Zaratustra*:

> Cuando busco mi fórmula para definir a *Shakespeare*, siempre encuentro tan sólo la de haber concebido el tipo de César. Algo así no se adivina, se es o no se es. El gran poeta se nutre *únicamente* de su realidad –hasta tal punto que luego no soporta ya su obra... [...]. No conozco lectura más desgarradora que Shakespeare: ¡cuánto tiene que haber sufrido un hombre para necesitar hasta tal grado ser un bufón! –¿Se *comprende* el *Hamlet*? No la duda, la *certeza* es lo que vuelve loco... Pero para sentir así es necesario ser profundo, ser abismo, ser filósofo... Todos nosotros tenemos *miedo* de la verdad...Y, lo confieso: instintivamente estoy seguro de que lord Bacon es el iniciador, el autotorturador experimental de esta especie de literatura, la más siniestra de todas [...]. Pero la fuerza para el realismo más poderoso de la visión no sólo es compatible con la más poderosa fuerza para la acción, para lo monstruoso de la acción, para el crimen –*los presupone incluso*... No conocemos, ni de lejos,
> suficientes cosas de lord Bacon [...] para saber todo *lo que* él ha hecho, *lo que* él ha querido, *lo que* él ha experimentado dentro de sí...[181]

181 *Ecce homo,* "Por qué soy yo tan inteligente", 4, pp. 50-51. KSA, 6, pp. 286-287.

Nietzsche ha sido, como se ha visto ya, tantas cosas distintas e incluso opuestas, sin que éstas se aniquilaran o tan sólo se estorbaran entre sí, que no hay nada más sencillo que encontrar contradicciones en sus textos, ellas se presentan por sí solas. La interpretación realmente comienza en el esfuerzo de articulación de esas aparentes contradicciones. Pero ello supondría, según Nietzsche, llevar esas contradicciones en uno mismo. ¿No consiste en esto justamente el *rumiar*? Esto descarta la más mínima objetividad, en el sentido habitual, supuesto todo lo que se ha estado diciendo. Pero recuérdese lo que sería la objetividad para Nietzsche: el poder abarcar el mayor número posible de perspectivas.[182] Lo principal, por ello, es salir más fuerte, esto es, no indigestarse. De modo que los síntomas de la indigestión son también los de una *mala* interpretación. ¿Cuáles son éstos? ¿Dónde pueden apreciarse con mayor claridad? No hace falta ir demasiado lejos, basta con echar una mirada al hombre moderno.

> ¡Echemos ahora una ojeada a nuestra época! Nos asustamos, y retrocedemos: ¿qué ha sido de toda la claridad, de toda la naturalidad y de toda la pureza de esa relación entre vida e historia? [...] Ahora ya no impera exclusivamente la vida, dominando el saber en torno al pasado: sino que todos los mojones están volcados y todo lo que ha existido se le echa encima al ser humano.[183]

Suponiendo que todo ello pueda constituir, en el alma de un hombre, efectivamente un saber, entonces ese hombre peligra:

> ...lo extraño y lo inconexo se acumula, la memoria abre todas sus puertas y, sin embargo, no está abierta lo suficiente, la naturaleza hace todo lo posible por recibir, ordenar y honrar a estos huéspedes extraños, pero estos están trabados en lucha entre sí y parece necesario contenerlos y dominarlos a todos para no sucumbir en su combate. La habituación a tan desordenada, tumultuosa y bélica vida doméstica se convierte paulatinamente en una segunda naturaleza, aun cuando es indiscutible que

182 *Cfr. La genealogía de la moral*, Tratado Tercero, 12, p. 139. KSA, 5, p. 365.
183 *Antología*, "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", p. 111. KSA, 1, p. 271.

> esta segunda naturaleza es mucho más débil e inquieta y de todo punto más malsana que la primera. Concluye el ser humano moderno por arrastrar consigo una cantidad tremenda de indigestas piedras de saber, que en ocasiones entrechocan en su panza [...]. Por este entrechocar se pone de manifiesto el rasgo más característico de este ser humano moderno: el singular contraste entre un interior al que no corresponde ningún exterior y un exterior al que no corresponde ningún interior, contraste que los pueblos antiguos no conocieron. El saber absorbido en demasía, sin hambre, más aún, contrariando la necesidad, ahora ya no obra como motivo transformador que tiende hacia afuera, sino que permanece oculto en cierto caótico mundo interior.[184]

Pues bien, la correspondencia entre el exterior y el interior (que ni siquiera se distinguen de darse tal armonía), es el rasgo fundamental de lo que Nietzsche considera una *cultura*, de modo que la peculiaridad moderna es justamente la pérdida de la cultura. Pero ella constituye, tanto en un pueblo (el griego presocrático), como en un individuo (Goethe), síntoma de salud y de plenitud de fuerza. Así que, finalmente, lo propio del hombre moderno es la *décadence*. Su capacidad interpretativa es desbordada sobremanera, y la unión natural entre lo que se piensa, se siente, y lo que se hace, se ve fracturada, lo cual significa que el sentido se pierde, se diluye.

Pero eso no es todo, existe un peligro aún mayor: el de que esa interioridad invisible acabe, también, por desaparecer; el peligro de que tras el aturdimiento venga la sordera y tras el deslumbramiento la ceguera. Y es que, "¿qué medio le queda aún a la naturaleza para dominar lo que afluye en superabundancia y no deja de importunar? Sólo el de acogerlo tan fácilmente como sea posible, para eliminarlo y expulsarlo de nuevo con rapidez".[185] En este caso ya ni siquiera se digiere y la fractura entre exterior e interior, entre forma y contenido, se hace abismal. En ese interior hueco ya sólo retumban ecos inconexos y estériles, incapaces de rebrotar como voz hacia lo externo: como voluntad, como acción. Y ahí donde todavía se puede escuchar algo, se busca el aturdimiento: acaso sea esto la especialidad moderna (y si

184 *Id.*
185 *Ibid.*, p. 113. KSA, 1, p. 274.

se quiere también, posmoderna, claro). Todo lo cual significa, a fin de cuentas, que el hombre moderno es incapaz de interpretar, en sentido fuerte, aunque ya ni siquiera puede tener una fe:

> Dicho sin ambages ni florituras: es tan grande la masa de lo que afluye, desconcertante, bárbaro y violento penetra tan irresistiblemente, «acumulado en repugnantes pedazos», en el alma juvenil, que esta sólo sabe salvarse refugiándose en un deliberado embotamiento.[186]

Esta decadencia, sin embargo, no es consecuencia de la ciencia histórica. Por el contrario, el hecho de que el hombre moderno no haya sabido defenderse de la ciencia histórica, en este caso, es un claro síntoma de su decadencia.

> El hombre moderno representa en términos biológicos una *contradicción de valores*, se sienta entre dos sillas, dice sí y no de una sola voz [...] todos, contra nuestra voluntad, contra nuestro conocimiento, tenemos metidos en la carne valores, palabras, fórmulas y morales de orígenes *opuestos*; fisiológicamente considerados, somos *falsos*...[187]

Por eso, diría acaso Nietzsche, "esa *inocencia* entre contradicciones, esa «buena conciencia» en la mentira son cosa *moderna par excellence*, que define o poco menos la modernidad".[188] Esa *inocencia* con la que Wagner (el caso "más instructivo" de ello), puede mirar "de reojo a una moral de señores, a una moral de *distinción* cuyo testimonio más importante vienen a ser las sagas islandesas, ¡y llevar a la vez en la boca la doctrina contraria, el «evangelio de los más bajos», de la *necesidad* de redención...!".[189] En lo que Nietzsche ve, sin embargo, el verdadero peligro, no es en la enfermedad misma, en la *décadence* (esta es incluso necesaria, nunca eliminable), sino en la decadencia generalizada, en el contagio que da lugar a casos tan lamentables como el de Pascal. Es por eso por lo que no es posible dejar pasar

186 *Ibid.*, p. 137. KSA, 1, p. 299.
187 *Nietzsche contra Wagner / El caso Wagner*, Epílogo a "El caso Wagner", p. 59. KSA, 6, p. 53.
188 *Id.*
189 *Ibid.*, p. 58. KSA, 6, p. 51.

inadvertido, por otro lado, un caso tan instructivo como el de Wagner. El peligro no es poco: un nihilismo paralizador y, en el mejor de los casos, suicida.

Pero del mismo modo en que este rasgo moderno entraña ese enorme peligro, también lleva el germen de una vida futura, "de modo que hoy quizá no exista indicio más decisivo de la «*naturaleza superior*», de una naturaleza más espiritual, que estar escindido en aquel sentido y que ser realmente todavía un lugar de batalla de aquellas antítesis":[190] Roma contra Judea, Homero contra Platón, Dioniso contra el crucificado e incluso Nietzsche contra Wagner. Son éstas las guerras no habidas hasta ahora que Nietzsche presagia, y no otras: la lucha interior del hombre moderno escindido. En efecto, llevar tales oposiciones sin sucumbir en su pelea será síntoma de una gran fortaleza: "*la historia es soportada sólo por las personalidades fuertes, a las débiles las borra por completo*".[191]

En este contexto hay que plantear esta pregunta: ¿qué sentido tiene toda la objetividad del hombre moderno sin el ideal (metafísico) de la verdad? Para Nietzsche incluso la ciencia puede tener sentido sólo convirtiéndose en un instrumento de lo único que se opone al ideal ascético, a saber: el *arte*, el hacer artístico. ¿No tendría que ponerse la ciencia al servicio de eso a lo que Nietzsche llama un *arte superior*,[192] esto es, de un arte que crea futuros, que engendra y no únicamente mata, diseca? Y es que la ciencia no es interpretación en el sentido fuerte, creador, que se ha distinguido líneas arriba, y la única fe que aún conserva es justo la fe en la verdad. Sólo que esa fe no puede conducir ya más que al nihilismo, esto es, a su propia socavación. La ciencia, en efecto, tendría que ponerse al servicio de la vida (de la cual forman parte la enfermedad y la muerte), de un poder interpretador o, en palabras de Nietzsche, creador de valores. En última instancia, de la filosofía, de los nuevos filósofos que Nietzsche anuncia, libres ya de aquella forma larvaria (sacerdotal), con la que la filosofía vino al mundo, y que podrían caracterizarse por lo que se halla resumido en la fórmula *pensamiento noble*, a saber, "que el pensar ha de ser aprendido como ha de ser aprendido el bailar, *como* una

190 *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, 16, p. 59. KSA, 5, p. 285.
191 *Antología*, "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", p. 122. KSA, 1, p. 283.
192 *Cfr. La ciencia jovial*, af. 89. KSA, 3, p. 446.

especie de baile…"[193] En efecto, la antítesis de la perspectiva metafísica, de la forma de pensamiento estructurada en ella, es una forma de pensar que ha aprendido del arte (del politeísta Homero), y que no tiene como preocupación fundamental la búsqueda de la Verdad, o cualquier "puñado de «certeza»", sino quizás, "toda una carreta de hermosas posibilidades".[194]

193 *Crepúsculo de los ídolos*, "Lo que los alemanes están perdiendo", 7, p. 90. KSA, 6, p. 109.
194 *Más allá del bien y del mal* , af.10, p. 31. KSA, 5, p. 23.

Epílogo

[…] quien entiende *qué* es lo que aquí ha sido aniquilado examine si todavía le queda algo en las manos.

F. Nietzsche, *Ecce homo*, "Por qué soy yo un destino", 8.

I

La pregunta por el sentido en general, si se recurre a Nietzsche para responderla, pasa por el cuestionamiento radical de la verdad: ¿por qué la verdad a toda costa? Más aún, ¿por qué no la no-verdad, la mentira, la ignorancia incluso? Cuando Nietzsche hace esas preguntas señala hacia lo que en *La genealogía de la moral* se descubre como la raíz misma de los valores occidentales, con sus múltiples e incluso aparentemente contrarias ramificaciones. Pero al mostrar la raíz también se pone al descubierto la tierra de la que ella se nutre, a saber, la decadencia, la enfermedad, en suma, la doma y debilitamiento de un animal libre, sujeto ahora a la represión de los instintos que le aseguraban la existencia.

Así, la problematización de la verdad es el cuestionamiento de la totalidad de esos valores que son, a su vez, expresión de las condiciones de vida del tipo de hombre del que han brotado, a saber, un animal enfermizo precisamente. De modo que tal cuestionamiento

se dirige, en el fondo, a ese tipo de hombre: si Marx pretendía que la filosofía transformara el mundo, para Nietzsche la auténtica filosofía conlleva la transformación del propio hombre (esto significa del que filosofa en primera instancia). Nietzsche, en efecto, se encuentra lejos del ideal del dominio del hombre sobre la naturaleza (la voluntad de poder no hace referencia directa a ello), pues el verdadero dominio no se ejerce sobre *lo otro* (sea el *tú* o la cosa, la naturaleza), sino sobre sí mismo. Sin el dominio de sí, ¿qué otra cosa podría dominarse?

Por el contrario, acaso la necesidad que impulsa a los hombres, hasta la fecha, hacia ese erróneamente denominado dominio de la naturaleza (pues el dominio no es la simple destrucción), es decir, hacia la ciencia y a la técnica, al progreso y a la civilización, encuentre su proveniencia en la decadencia del animal hombre. Después de todo, como se presupone en todo lo dicho hasta aquí, el hombre es un animal o, para decirlo de otra forma, no hay en él nada de otro mundo. Polvo, podría decirse, sólo que no distinguirse del resto de gránulos de polvo del universo parece dejar al hombre suspendido en el vacío, como ya Pascal veía claramente.

A propósito de esto cabe formular al menos dos preguntas: –¿por qué hoy podemos decir que somos animales, y nada más? Y, ¿por qué ello despoja de sentido al hombre, al mundo entero? Ambas respuestas pasan por eso que Nietzsche llama la muerte de Dios. En cierto sentido sabemos por qué hoy podemos decir que sólo somos animales: por lo mismo por lo que podemos decir que la tierra es redonda y gira alrededor del sol y muchas otras cosas más, esto es, por el desarrollo científico. Pero ese desarrollo tiene sus presupuestos. El primero de los cuales es, precisamente, la fe en la verdad, es decir, el encumbramiento de la verdad sobre la tabla de los valores. El desarrollo de la ciencia, en resumen, ha presupuesto ciertos valores que son, a su vez y como había señalado ya, expresión de las condiciones de vida (que no significa mera supervivencia) de cierto tipo de hombre. El desarrollo de la ciencia es *consecuencia* de esos valores, y es justamente tal desarrollo lo que ha conducido al cuestionamiento radical de esos mismos valores. En otras palabras: Dios ha sido asesinado en cumplimiento de su propia ley, a saber, por moralidad, por amor a la verdad.

Ahora bien, esta lógica, o esta dinámica de auto-aniquilamiento sólo se entiende por la proveniencia de esos valores: para vivir, el enfermo ha de negar la vida misma, de modo que su negación

constituye, a pesar de todo, una afirmación. Sin embargo, la negación mediante la que se afirmaba, se niega a sí misma. ¿Por qué? En resumen, porque el hombre, como todo lo que vive, es voluntad de poder: es preciso concebirlo como a un conglomerado de fuerzas que, o bien se anulan entre sí (signo de anarquía y decadencia), o bien establecen una jerarquía que les permite ejercerse hacia el exterior. El principio puede formularse de la siguiente manera: los instintos que no se exteriorizan se vuelven contra uno mismo. La negación propia del hombre enfermo no lo cura, sino que corrompe a la larga lo que le rodea, hasta consumirlo, de modo que llegue a no tener que devorar ya más que a sí mismo (análogamente a como se consume hoy el planeta o, mejor, lo que nos permite vivir en él). Negar la vida para afirmarse (puesto que se es un *fragmento de vida fracasado*, en palabras de Nietzsche), conlleva negarse, en la medida en que la misma enfermedad forma parte de la vida. El enfermo vive afirmándose contra la vida que niega.

Así, el tipo de hombre del que han brotado los valores que rigen nuestra civilización y, por ende, ella misma, tienden hacia el autoaniquilamiento, sea inmediata (suicidio, en términos generales) o mediatamente (es decir, a través de la negación de la vida y del mundo). A esto es a lo que Nietzsche llama nihilismo, que no es, pues, únicamente un proceso histórico, sino también la raíz misma de ese proceso, su lógica y sus diversas etapas y posibilidades.

Sabemos que el término nihilismo se usa también como sinónimo de sinsentido (pérdida de valores, de metas), pero en la concepción de Nietzsche también ciertas formas de darse sentido son nihilistas, esto es, ciertas interpretaciones del mundo son nihilistas de origen. Es ésta una diferencia importante al momento de precisar lo que se quiere decir con la palabra *sentido*. En efecto, en su reactividad de enfermo, el hombre encuentra que su voluntad está mediatizada (su acción es siempre una reacción, pero no la reacción de la acción –que es creativa y destructora a la vez), y ello significa que necesita una meta, un *para qué*, una interpretación que lo dirija, lo guíe y le dé órdenes, puesto que sólo así puede actuar. La diferencia es, más precisamente, la que sigue: el sentido no se identifica con esa meta, con la finalidad, con la tarea, sino que esto es expresión de un sentido, que en el caso del hombre reactivo supone la única manera de obtener sentido.

Pero si la meta es la expresión de un sentido determinado, ¿qué es entonces el sentido en general? No es otra cosa que la voluntad misma (que siempre es voluntad de poder), es decir, el hacer, el ejercicio de la fuerza, el querer mismo: *el hombre prefiere querer la nada, a no querer* –declara Nietzsche–. De esta forma el sinsentido, el verse aprisionado en el *horror vacui*, es síntoma de la debilidad de la voluntad, de la decadencia, de la impotencia. Nietzsche caracteriza a la *décadence*, en efecto, como la falta de seguridad instintiva en lo que se hace.

Puede comprenderse ahora, y para terminar, que la muerte de Dios haya dejado al hombre moderno, en palabras de Nietzsche, "errando como a través de una nada infinita":[195] si el carcelero, el que daba las órdenes, el que vigilaba... ha muerto, ¿entonces ahora quién nos dirá qué hacer? Toda la angustia del hombre moderno, que para el existencialista es incluso la condición propia de la existencia humana, y cuya historia pueda quizá rastrearse desde Descartes o quizá antes, podría, según esto, verse expresada, sumariamente, en esa pregunta.

II

Si el mundo aparente ha sido eliminado con el verdadero, ¿qué mundo ha quedado entonces?, pregunta el propio Nietzsche. ¿En qué sentido sería posible, más allá de Nietzsche pero tomando como punto de partida ciertas consecuencias de su pensamiento, seguir hablando del mundo y la realidad? Responder a esa pregunta es una tarea que puede apenas ser planteada a partir de los momentos que las páginas precedentes han ido explorando. A tal exploración no cabe agregar ahora más que una somera aproximación a esa cuestión.

El punto de partida habría de ser la idea de que no hay un punto de vista privilegiado, antes bien, lo que una cosa es, consiste en la historia de sus sentidos, de las perspectivas que la han creado y recreado (el *perspectivismo*). Otra forma de decir esto es afirmar que una cosa no consiste más que en relaciones de unas fuerzas con otras y que, por ende, no hay ningún sustrato, ningún *en sí* oculto tras ellas.[196] Y es que la idea de un único punto de vista privilegiado (desde el que la única

195 *La ciencia jovial*, af. 125, p. 212. KSA, 3, p. 481.
196 *Cfr*. Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura*, pp. 99-134.

realidad se mostraría desnuda), es insostenible sin la de ese sustrato. De ahí que una interpretación de las cosas (incluidos los libros), sea más completa cuanto mayor número de perspectivas o sentidos sea capaz de abarcar o de encontrar. Así, el tratado tercero de *La genealogía de la moral* es una interpretación y un comentario del aforismo que lo encabeza, en al menos dos sentidos: en cuanto *hacer*, es decir, en tanto Nietzsche hace ahí la guerra a los sentimientos reactivos. Y en cuanto a riqueza, es decir, en la medida en que Nietzsche señala no un único sentido de los ideales ascéticos, sino multiplicidad de ellos, ligados sin embargo tanto al inicio como al final del tratado.

Esa complejidad en la interpretación refleja a su vez una complejidad análoga en el intérprete, al cual sin embargo hay que concebir no como a lo que está detrás de sus interpretaciones (como *fuente*, origen, causa, etcétera), sino como a la historia de sus interpretaciones (finalmente, de sus sentidos), en la misma medida en que no se comprende sino lo que se hace; cabe incluso decir que no hay comprensión sin ese *hacer* en que el sentido mismo consiste, y cuya transmisión no sería, según esto, sino la acción de una voluntad sobre otra: "en la vida real [concluiría Nietzsche] no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil*".[197] En última instancia incluso haya que decir que el intérprete mismo no es sino su interpretar.

III

Puede hablarse de *este* mundo como de ese cuadro en devenir que (siguiendo una idea expuesta en el apartado que lleva por título *La seducción de la gramática*), en cierto modo, al ser contemplado va siendo también pintado, aunque además haya contempladores *puros*, esto es, incapaces de realizar trazo alguno sobre la pintura, y limitados por ende a ver lo que otros han pintado. Se ha contemplado *este* mundo, sin embargo, durante mucho tiempo, según la concepción de estos contempladores, de acuerdo con la cual nosotros no éramos sino los espectadores de ese cuadro y, por lo mismo, éste era únicamente algo a través de lo cual había que descubrir a su creador (quien se encon-

197 *Más allá del bien y del mal*, af. 21, p. 46. KSA, 5, p. 36.

traba, por supuesto, más allá de *este* mundo). De esta forma, el mundo se encontraba escindido: por un lado estaba el cuadro, por otro sus contempladores y por último, pero en primerísimo lugar, el creador. Así, el cuadro adquiría una cierta ambivalencia: podría considerársele medio de unión entre el creador y los contempladores pero, al mismo tiempo, aquello que los separaba. Estos dos, también, se encontraban en un sentido unidos al cuadro y en otro separados de él, uno en tanto creador (pues algo había de él en su obra, pero sin identificarse con ella), y el otro en tanto contemplador (él mismo formaba parte del cuadro, pero debía distanciarse de él para que le fuera posible la contemplación y, al cabo, el contacto con el creador). Por todo ello, la relación que el hombre había de establecer con esta pintura para que ambos tuvieran algún sentido, exigía la negación de la pintura, es decir: había que encontrar en ella lo que no era, identificándonos con ella (ser capaces de leer en ella y de reconocernos en ella por lo que de común se tendría con el creador) para negarnos también a nosotros mismos (por lo que en nosotros fuera únicamente *pintura*).

Cabe decir que ese cuadro era, entonces, un espejo falaz: había que reconocer por medio de él, en última instancia, a *otro*, a alguien absolutamente *otro*... o nada tendría sentido. Poco a poco, sin embargo, fue cobrando fuerza la sospecha de que por medio de él jamás podría alcanzarse tal reconocimiento del *otro*, sino que únicamente se observaba el reflejo humano. De forma que si había algo del creador en su obra, no podríamos saberlo. De ese *otro* sólo fue quedando una X indescifrable y alrededor de la cual nada podría mantenerse girando. Tal imposibilidad se hallaba implícita ya en la misma concepción de ese cuadro como intermediario entre nosotros y *otro*: aun en el mejor de los casos nunca podríamos haber llegado a enajenarnos bastante. Pero solamente en el reconocimiento de ese *otro* nosotros mismos éramos *alguien*. Sin ese *otro* nosotros quedamos irremediablemente confundidos con el cuadro y este mismo, sin *ese* autor, no parece ser más que un azar, un accidente, una arbitrariedad: ¿qué podría leerse en él, qué sentido abrigaría? Como espectadores de esa obra aparecemos ahora en el papel de bufones que no ríen, involuntarios, quijotescos. ¿Quién querría ahora mirar en tal espejo? Acaso ya sólo se encuentre en él una máscara que no oculta, sin embargo, más que una ausencia.

IV

Quizás ahora habrá que pensar en ese cuadro y en ese espejo como en un escenario (pero esto es sólo una posibilidad, una hipótesis, un tanteo). No hay un punto de vista privilegiado porque no hay quien no juegue un papel en esta obra. Incluso quienes pudieran considerarse puros espectadores lo hacen, y son parte de ella. No hay tampoco un autor de la obra, un guión, ni un titiritero más allá del escenario. De modo que nadie puede ver la representación entera, en la medida en que no se ve a sí mismo, en que es un punto de perspectiva. ¿Se puede considerar a cada uno responsable de su papel (si se considera, por ejemplo, que se improvisa y que cada quien decide el destino de su personaje al decidir cada cosa que éste haga)? Pero de este modo parecería que hay un actor detrás del personaje. Sartre tenía razón al pensar que nadie es más que lo que hace, pero no porque haya un sujeto libre que decide lo que hace detrás de ese hacer, sino porque no hay ese sujeto *tampoco* aquí. Si lo hubiera, si la obra fuera la actuación *independiente* de todos los actores, entonces no sería una obra. Ninguna de las acciones de los personajes tendría sentido alguno; no habría, en efecto, ninguna trama.

Pero si se habla de *trama* con ello no se hace referencia alguna a aquel autor, o a un autor en aquel sentido. Antes bien, se puede decir que hay trama justamente por la ausencia de ese autor y de actores en tanto sujetos libres (agentes); sólo queda, entonces, lo que sucede, esto es, lo que los personajes hacen o lo que a los personajes ocurre (y cada personaje es su *hacer* o su *padecer* –según la perspectiva–, y nada más). La trama define a cada uno de los personajes, y cada uno de los personajes define la trama, de modo que para que un solo suceso pudiera repetirse, todo tendría que volver a ocurrir, en la misma sucesión. Así, si algo se repitiera (o, en términos más generales, si algo fuera idéntico a sí mismo en dos momentos diferentes[198]), todo tendría que haberse repetido ya, por lo que todo tendría que haberse repetido ya, *ad infinitum*.

198 Valga esto como una posible interpretación del fragmento póstumo (fundamental en la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche, en el que puede leerse: "*Que todo vuelve*, es la más radical *aproximación de un mundo del devenir al del ser: apogeo de la contemplación*", *cfr. El nihilismo,* p. 59. KSA, 12, p. 312.

Lo que esto significa es que la trama, su estrecha necesidad, no puede contar un comienzo, ni un desenlace: es circular. Ahora bien, en poco se ve esto afectado por la cantidad de hilos de que está compuesto ese entramado. Habría que pensar, incluso, que tal cantidad no es ni finita ni infinita en el sentido habitual, sino transfinita, es decir: imposible de contar. Como un segmento de línea o como el punto de una circunferencia, la delimitación de un suceso, de un instante de la trama, de uno de sus hilos, es siempre ambigua o parcial o aproximada o como se prefiera decir. Mejor dicho: la cantidad de hilos que atraviesan la trama no puede determinarse absolutamente. Cada instante por separado, sin embargo, tiene una cantidad finita de ellos, aunque potencialmente infinita.

Y bien, ¿no quiere decir esto que *todo* lo que ha sucedido (en la medida en que aquí pueda decirse *todo*) *no* ha podido suceder de otra manera, que cada suceso ha sido necesario tal y como ha sucedido, pero no porque alguien lo haya querido así, y que si se niega algo de ese todo se niega con ello al todo? No se supone que el eterno retorno describa *la realidad*, como tampoco la física lo hace aunque pretendiera hacerlo. De nuevo: si algo se repitiera, todo se habría repetido, pero en realidad no hay forma de saber si algo se ha repetido. En última instancia, el eterno retorno es, en efecto, "la fórmula suprema de la afirmación", una forma extrema de decir sí a la vida, la expresión más propia de una filosofía trágica que es, no obstante, la antítesis del pesimismo romántico, del espíritu de negación, y que precisamente por trágica, *no puede* no ser jovial, ligera, afirmativa, pues

> ...todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía de futuro, *implica* dolor... Para que exista el placer del 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 Dioniso.[199]

El niño Dioniso, mirándose en un espejo mientras es asesinado, asegura así su resurrección, y la máscara que lleve después tendrá su propio rostro. Lo mismo que la máscara, el reflejo sólo puede mirar de frente, y ambos ocultan el rostro que, sin embargo, muestran. Gracias

199 *Crepúsculo de los ídolos*, "Lo que yo debo a los antiguos", 4, p. 143. KSA, 6, p. 159.

a ello la vida se renueva, tras la tremenda muerte del niño. Es ésta la pregunta fundamental, el trasfondo del pensamiento de Nietzsche, su inquietud última: ¿Es posible verse acosado por los más terribles sufrimientos y a pesar de ello, y precisamente por eso, querer la vida, en el caso más extremo, tal y como ha sido vivida? ¿O bien, encarnar una sobreabundancia de gozo y de salud y, precisamente por ello, buscar el sufrimiento, lo feo, lo terrible? Ello sólo se explica, siguiendo a Nietzsche, por un exceso de fuerza.[200] Dioniso es el reflejo de esa aparente paradoja, y el suyo mismo también; la obra y el artista y lo representado a la vez que su representación, del mismo modo en que el intérprete, como se ha dicho más arriba, es su interpretación, y del mismo modo en que la vida consiste en su afirmación constante (que pasa, a la vez, por la destrucción y la muerte). En última instancia Dioniso es, pues, *este* mundo.

200 *Cfr. Crepúsculo de los ídolos*, "Lo que yo debo a los antiguos", 4, p. 141. KSA, 6, p. 158.

Bibliografía

OBRA DE NIETZSCHE:

Obra completa: *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari. 15 vols. Walter de Gruyter, Berlin, 1999, (KSA).

Nietzsche, Friedrich (traducciones al español):

1988 *David Strauss, el confesor y el escritor*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

1995 *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México.

Homero y la filología clásica, tr. Luis Jiménez Moreno, Ediciones Clásicas, Madrid.

1997 *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México.

El anticristo. Maldición sobre el cristianismo, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

1998 *Sobre verdad y mentira*, tr. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid.

Así habló Zaratustra, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

1999 *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, tr. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid.

El culto griego a los dioses. Cómo se llega a ser filólogo, tr. Diego Sánchez Meca, Aldebarán Ediciones, Madrid.

Cinco prólogos para cinco libros no escritos, tr. Alejandro del Río Herrmann, Arena Libros, Madrid.

Schopenhauer como educador, tr. Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid.

2000 *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales, tr. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid.

Escritos sobre retórica, tr. Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid.
Sobre el porvenir de nuestras escuelas, tr. Carlos Manzano, Tusquets Editores, Barcelona.
Poesía completa, tr. Laureano Pérez Latorre, Trotta, Madrid.
El libro del filósofo, Taurus ediciones, Madrid.
El nihilismo: escritos póstumos, tr. Gonçal Mayos, Península, Barcelona.

2001 *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.
Humano, demasiado humano, I y II, tr. Alfredo Brotons, Ed. Akal, Madrid.
La filosofía en la época trágica de los griegos, tr. Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid.
Estética y teoría de las artes, tr. Agustín Izquierdo, Ed. Tecnos, Madrid.

2002 *La ciencia jovial. 'La gaya scenza'*, tr. José Jara, Círculo de lectores, Barcelona.
Nietzsche contra Wagner/El caso Wagner, tr. José Luis Arántegui, Ediciones Siruela, Madrid.
Sabiduría para pasado mañana, ed. Diego Sánchez Meca, Ed. Tecnos, Madrid.

2003 *Antología*, tr. Joan B. Llinares Chover y Germán Meléndez Acuña, Ediciones Península, Barcelona.
Escritos sobre Wagner, tr. Joan B. Llinares Chover, Biblioteca Nueva, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Assoun, Paul-Laurent

1986 *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ávila Crespo, Remedios

1986 *Nietzsche y la redención del azar*, Universidad de Granada, Granada.

1999 *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Editorial Crítica, Barcelona.

Berkowitz, Peter
2000 *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Ediciones Cátedra, Madrid.

Colli, Giorgio
1988 *Después de Nietzsche*, tr. Carmen Artal, Ed. Anagrama, Barcelona.
1995 *La sabiduría griega*, tr. Dionisio Mínguez, Trotta, Madrid.
2000 *Introducción a Nietzsche*, tr. Romeo Medina, Pre-texto, Valencia.
El nacimiento de la filosofía, tr. Carlos Manzano, Tusquets Editores (fábula), Barcelona.

Conill, Jesús
2001 *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, 2ª, Madrid.

Deleuze, Gilles
1986 *Nietzsche y la filosofía*, tr. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona.

Derrida, Jacques
1989 *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
La deconstrucción en las fronteras de la filosofía; la retirada de la metáfora, Paidós, Barcelona.
1997 *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Pre-textos, Valencia.
El tiempo de una tesis: desconstrucción e implicaciones conceptuales, Proyecto A ediciones, Barcelona.

Descartes, R.
1990 *Discurso del método*, tr. Eduardo Bello Reguera, Tecnos, Madrid, 1990.

Foucault, M.
1997 *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. José Vázquez Pérez, Pre-Textos, España, 1997.

Fink, Eugen
1989 *La filosofía de Nietzsche*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.

Gadamer, Hans-Georg
1999 *Verdad y método I* y *II*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Heidegger, Martin
2000 *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 10ª, Madrid.
Nietzsche, (vol. I y II), tr. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona.
2001 *Tiempo y ser*, tr. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo, Félix Duque, Tecnos, 3ª, Madrid.

Izquierdo, Agustín
1993 *El concepto de la cultura en Nietzsche*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid.

Janz, Curt Paul
1981 *Friedrich Nietzsche. 1 Infancia y juventud*, tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid.
1985 *Friedrich Nietzsche. 3 Los diez años del filósofo errante (Primavera de 1879 hasta diciembre de 1888)*.
Friedrich Nietzsche. 4 Los años de hundimiento 1889/1900.
1987 *Friedrich Nietzsche. 2 Los diez años de Basilea 1869/1879*.

Jara, José
1998 *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Barcelona.

Kant, Immanuel
2000 *Crítica de la razón práctica*, tr. Roberto R. Aramayo, Alianza, Editorial, Madrid.
2002 *Crítica de la razón pura*, tr. Manuel García Morente, Ed. Tecnos, Madrid.

Klossowski, Pierre
2000 *Nietzsche y el círculo vicioso*, tr. Roxana Páez, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires.

Kofman, Sarah
2003 *El desprecio de los judíos. Nietzsche, los judíos, el antisemitismo*, tr. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid.

Llinares Chover, Joan B. (ed.)
2002 *Nietzsche. 100 años después*, Pre-textos, Valencia.

Löwith, Karl
1974 *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX: Marx y Kierkegaard*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

Lynch, Enrique
1993 *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*, Ediciones Destino, Barcelona.

Mann, Thomas
2001 *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.

Montinari, Mazzino
1999 *Lo que dijo Nietzsche*, tr. Enrique Lynch, Ediciones Salamandra, Barcelona.

Nehamas, Alexander
2002 *Nietzsche. La vida como literatura*, tr. Ramón J. García, Turner Publicaciones/FCE, Madrid.

Quesada, Julio
1988 *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Anthropos, Barcelona.

Ricoeur, Paul
1999 *Historia y narratividad*, tr. Gabriel Aranzueque, Paidós, Barcelona.
2001 *La metáfora viva*, tr. Agustín Neira, Ediciones Cristiandad/Trotta, Madrid.

Romero Cuevas, J. M.
2001 *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en Nietzsche*, Comares, Granada.

Rosset, Clement
1993 *Lo real y su doble*, tr. Enrique Lynch, Tusquets, Barcelona.
1994 *El principio de crueldad*, tr. Rafael del Hierro Oliva, Pre-textos, Valencia.
2000 *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, tr. Rafael del Hierro, Acuarela Editorial, Madrid.

Safranski, Rüdiger
1991 *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, tr. José Planells Puchades, Alianza, Madrid.
2001 *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, tr. Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona.

Sánchez Meca, Diego
1989 *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos/Universidad de Murcia, Secretariado de publicaciones, Murcia.

Schopenhauer, Arthur
1985 *El mundo como voluntad y representación*, 2 vol., Ediciones Orbis, Barcelona.
1998 *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, tr. Leopoldo-Eulogio Palacios, Editorial Gredos, Madrid.
2000 *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, tr. Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid.

Sloterdijk, Peter
2000 *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, tr. Germán Cano, Pre-textos, Valencia.

Tusell, Narcís Aragay
1993 *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Anthropos, Barcelona.

Vattimo, Gianni
1987 *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, tr. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona.
1989 *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, tr. Juan Carlos Gentile Vidale, Paidós Studio, Barcelona.
1995 *Más allá de la interpretación*, tr. Pedro Aragón, Paidós, Barcelona.
2001 *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, tr. Carmen Revilla, Paidós, Barcelona.

Vermal, Juan Luis
1987 *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos/Servei de Publicacions de l'Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca.

REVISTAS

Estudios Nietzsche. Revista de la sociedad española de estudios sobre F. Nietzsche. No. 1, año 2001.

Estudios Nietzsche. Revista de la sociedad española de estudios sobre F. Nietzsche. No. 2, año 2002.

Cuaderno Gris. Ejemplar dedicado a Nietzsche y la 'gran política'. Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano, No. 5 edición al cuidado de Alfonso Moraleja, 2001.

Nietzsche
De la verdad deshonesta al pensamiento noble

El cuidado de la edición estuvo a cargo
del Departamento Editorial
de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes