

Pasión de verdad en Nietzsche

Ponencia "Pasión de verdad" Curso de verano de la Universidad Complutense

"De la ciudad, los poetas y los dioses: el otro Nietzsche"

El Escorial, 8 de agosto de 2002

Eugenio Fernández García

1) Planteamiento

Ante todo dos indicaciones para facilitar la comprensión de este texto: a) La reflexión que se propone se sitúa en el cruce entre pasión y verdad, en el que ambas se resignifican. b) Su desarrollo sigue dos movimientos de Nietzsche, uno de reducción de la verdad ideal a impulsos y recursos de la vida, el otro de transformación y recreación de la vida en verdad, que se muestra finalmente trágica.

Pasión de verdad tiene aquí voluntariamente varios sentidos: a) Impulso, deseo hacia la verdad. b) Verdad como pathos trágico, experiencia gozosa y desgarradora de la sobreabundancia del devenir, que es naturaleza y caos, y como disposición que corresponde distinguiendo y afirmando. c) Pasión auténtica, intensa y lúcida, despejada y llevada a su raíz justamente por la verdad.

En 1881, Nietzsche resume su tendencia general en una declaración programática: "Hacer del conocimiento la pasión más poderosa"¹ A lo largo de su obra proliferan expresiones como: "*Pathos der Wahrheit*" "*Trieb zur Wahrheit*" "*Liebe zur Wahrheit*" "*Wille zur Wahrheit*"². Pero esa misma insistencia da pie a un error: Entender que se trata de problemas de una ontología regional, de una cuestión psicológica, propia del mundo humano, demasiado humano, de los afectos y las apetencias; encuadrada en la larga tradición que oscila entre el desprecio y la reivindicación de las pasiones, tomadas en cualquier caso como un asunto marginal y menor para la filosofía. Y ahondando en ese surco, aunque sea a la contra, tomar a Nietzsche como un pensador vitalista, crítico a martillazos, '*freigeist*', inmoralista, pero nada más.

¹ NIETZSCHE, F. Carta a F. Overbeck del 30.08.1881. Trad. *Epistolario* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p.168. En esta carta se refiere a Spinoza al que llama, maravillado, "precursor" y "compañero".

² NIETZSCHE, F. KSA I, 754, 876,877;V, 15; IV, 146; V, 409; X, 87; XII, 385; XIII,500 En adelante citaré a Nietzsche indicando los iniciales del título de sus obras, el apartado y/o la página correspondiente de la traducción, si existe, así como el volumen y la página de la edición por Colli y Montinari de las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) Berlin, Walter de Gruyter, 1967-1977. Para mayor comodidad en la lectura, incluiré las citas de las obras de Nietzsche dentro del texto.

No me interesa ese Nietzsche seductor, tantas veces de moda, fetiche de un pensamiento más efectista que cuidadoso con la distinción, más brillante que consistente, a veces superficial, tópico e incluso descaradamente ideológico. Precisamente porque la cuestión es la verdad, la verdad como problema filosófico, que siendo una tarea de conocimiento, reúne, además, las dimensiones estética, ontológica y ética. Una auténtica encrucijada. Un nudo que no se resuelve de un tajo. Una cuestión de fondo, radical, que justamente Nietzsche ha planteado como tal y ha explorado en su largo recorrido y en sus pliegues más finos. Y como cuestión de fondo, siempre fuera de lugar, dislocada y con apariencia de alocada, con la locura a la espalda. Precisamente por eso tiene más interés el Nietzsche filósofo, apasionadamente entregado a la tarea de pensar. Y lo que nos corresponde es una lectura filosófica que se haga cargo de lo que él concibe³.

La pasión de verdad pone en juego el significado de la filosofía. La reivindicación de sus raíces pulsionales, afectivas, vitales, muestra que tiene que emerger de eso otro, supuestamente opaco y ciego, para llegar a ser ella misma, para alcanzar su luz. Esas 'impurezas' le dan vigor y en ellas la verdad se hace cuerpo. Para ser verdadera, la filosofía no puede ser pura, ni estar ensimismada. Tiene siempre algo fuera de sí; su estructura está descentrada. Al mismo tiempo el problema de los impulsos vitales, de la pasión y su conflicto trágico pasa de la periferia al centro; se muestra como una cuestión fundamental. Combinada con la pasión, la verdad muestra toda su fuerza. Y la filosofía modifica su sentido. No es sólo crítica de las ilusiones y afirmación de la vida, sino también transformación del sentido y transvaloración de la verdad.

Seguir el recorrido de la pasión de verdad, afecta también a la comprensión de la obra de Nietzsche. Ser justos con Nietzsche requiere, como ha indicado G. Colli⁴, leerlo con su medida, con su exigencia de rigor crítico. Es preciso "tomar en serio a Nietzsche como pensador"⁵. No hacerle el regalo envenenado de una piadosa compasión que aparta la mirada ante sus excesos e inconsecuencias. Si es una figura jánica, con un rostro de sofista y otro de filósofo, no dejar que el retórico hábil y seductor y el crítico corrosivo oculten al pensador⁶. La verdad no se hace a golpes, sino que requiere distinción y genera distinción: diferencia y nobleza. Y en los textos de Nietzsche suele haber doble fondo y proliferan las mutaciones, los pliegues, los cambios de sentido. Seguir las metamorfosis de la verdad requiere atención a los matices, los desplazamientos, los giros que se realizan en su obra. Así la trayectoria de la pasión de verdad dibuja, a la vez, algunos puntos clave del recorrido de Nietzsche como experiencia en la que se arriesga. De esa manera podrá aparecer algo del otro, o mejor los otros, Nietzsche que guarda su obra.

A Nietzsche hay que leerlo con tino, dándole a cada nota su tempo y su ritmo, como requiere su sentido de la música. Tomadas por separado, fuera de la composición, cada frase puede generar ruido y ser contradicha por otra. Y ya que aquí

³ Cfr. JASPERS, K. Nietzsche Buenos Aires, Sudamericana, 1963, p.45ss.

⁴ Cfr. COLLI, G. Después de Nietzsche Barcelona, Anagrama, 1978, p. 150

⁵ NAVARRO CORDON, J. M. "Nietzsche: De la libertad del mundo" en VILLACAÑAS, J.L. La filosofía del siglo XIX Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 2001, p. 163

⁶ Cfr. FINK, E. La filosofía de Nietzsche Madrid, Alianza, 1969, pp. 10-11, 61 y 76

se trata de pulsiones, también importa el pulso, que remite al ritmo de la vida y del pensamiento.

El tema de la verdad en su elaboración lenta, sus torsiones y sus metamorfosis, sus desplazamientos de perspectiva, permite mostrar que la lógica de Nietzsche no es la dialéctica dual, sino la lógica de la perspectiva y de la distinción. Su crítica de la verdad descubre en qué consiste pensar verdaderamente, y el mismo proceso de la crítica se convierte en transvaloración. En consecuencia, no es adecuado clasificar su filosofía como irracionalismo. Al contrario, se trata de mostrar la complejidad y la creatividad de su pensamiento, que pasa críticamente desde una posición 'vitalista' y una antropología a una ontología radical; de la crítica de la cultura y el análisis del saber y de la moral a una filosofía del ser, a una "ontología hermenéutica"⁷. Una ontología no trascendente que transforma y transvalora la filosofía de vida. Una filosofía del ser interpretado.

En este sentido el impulso hacia la verdad, la genealogía de la voluntad de verdad y su dinámica constituyen, a la vez que un tema, un hilo conductor de su trayectoria histórica, que une los distintos periodos de la obra de Nietzsche, y de la gestación de su filosofía. Esa condición ofrece la ventaja metodológica de no limitarse a una época y a unos escritos aislados, lo cual tiene notable importancia en un pensador tan cambiante y fragmentario como Nietzsche. Pero conlleva la dificultad práctica de que sería preciso recorrer toda su obra, cosa materialmente imposible en el espacio de este texto. En consecuencia, no queda más remedio que arriesgarse a ser decididamente selectivo e inevitablemente parcial.

2) Pulsión de verdad

La pasión, como es bien sabido, está estrechamente vinculada al mundo dionisiaco y a la tragedia: "La tragedia se asienta en medio de ese desbordamiento de vida, sufrimiento y placer, en un éxtasis sublime, y escucha un canto lejano y melancólico – éste habla de las Madres del ser, cuyos nombres son: Ilusión, Voluntad, Dolor. – Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisiaca y en el renacimiento de la tragedia" (NT § 20, p.164; KSA I, 132).

Está conectada también con la filosofía de Heráclito⁸. En especial con su concepción del devenir, de la guerra como padre de todas las cosas y del universo como juego. De él toma una 'ontología agonal' cifrada en "el eterno y único devenir, la entera inestabilidad de todo lo real, que constantemente no hace sino actuar y devenir, y no es, como enseña Heráclito"⁹. Ese fondo en movimiento es percibido como exultante y, a la vez, terrible e inquietante. Produce la sensación de un terremoto. La idea de juego es aplicada al juego del mundo, siguiendo la conocida imagen del niño y la bola, y a la existencia individual que es continua construcción y destrucción, juego de la vida y la muerte; y al "juego artístico que la voluntad juega consigo misma en la eterna plenitud de su placer" (NT § 24, p.187-188; KSA I, 151-153). En este sentido insiste Nietzsche, recordando a F. Schiller, "el hombre sólo es hombre

⁷ VATTIMO, G. Introducción a Nietzsche. Barcelona, Península, 1987, p. 14

⁸ Sobre la relevancia de Heráclito dice F. Nietzsche: "Mis predecesores: Heráclito, Empédocles, Spinoza, Goethe" Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1884, 25 [454]; KSA XI,134

⁹ NIETZSCHE, F. La filosofía en la época trágica de los griegos § 5, KSA I, 824

cuando juega” (NF Winter 1869-70 3[49]; KSA VII, 74). Y años más tarde reafirmará que es preciso concebir “el mundo como una obra de arte que se engendra a sí misma” (NF Herbst 1885-Herbst 1886 2 [214]; KSA XII, 119). El lenguaje traduce la música dionisiaca. El *logos* es “una forma de arte y no el arte una forma de logos”¹⁰

La contradicción como esencia de las cosas, es la clave de la tragedia en cuanto condición humana y en cuanto representación. En especial la tensión entre totalidad e individuo, fuerza y forma, intensidad y medida, vida y muerte. Por eso la distinción del hombre consiste en asumir el dolor y el desgarramiento como ingredientes de la vida intensa, no como objeción contra ella. Los griegos clásicos amaban la vida y la verdad gracias a su salud. El hombre trágico que asume esa condición y la recrea artísticamente está “llamado a ser el maestro del hombre” (NF September 1870-Januar 1871, 5[105]; KSA VII, 121). El hombre trágico es el que reúne lo dionisiaco y lo apolíneo, pues, a pesar de su deferencia, “Dioniso habla el lenguaje de Apolo” y “Apolo habla el lenguaje de Dioniso” (NT § 21, p. 172; KSA I, 140). Tender ese puente es tarea del arte. El objetivo consiste en expresar la vida y hacer de ella una obra de arte. Pero eso nunca se logra del todo, porque el fondo dionisiaco, soñado como plenitud desbordante, como fiesta de la existencia, es para los mortales siempre un paraíso perdido. “En la conciencia del individuo humano sólo le es lícito penetrar a aquella parte del fundamento de la existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco del mundo que puede ser superada de nuevo por la fuerza apolínea transfiguradora, de tal modo que esos dos instintos artísticos están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa proporción recíproca, según la ley de la eterna justicia” (NT §25, p.191; KSA I, 155).

Pero la tragedia ha olvidado su raíz y traicionado su valor como arte. Eurípides pensó que todo tiene que ser inteligible para ser bello y convirtió la tragedia en pedagogía para el pueblo, en un instrumento para enseñarle a reconocerse en el escenario y evitar que pueda horrorizarse o maravillarse experimentando los límites de lo humano y la proximidad de los dioses. Con él, “el espectador invadió la escena” (NT §11, p.102; KSA I, 78) A partir de él, el pueblo ya no piensa lo que siente, sino que se esfuerza en sentir miméticamente lo que se le representa, sin llegar a sentir lo que piensa.

Sócrates personifica el intento de solución al problema trágico, protagonizado por la voluntad de ordenación y de dominio racional. Es el inventor de un nuevo modelo de vida: “el hombre teórico”¹¹. Con ese ideal sedujo a los jóvenes griegos y derivó su instinto agónico hacia la dialéctica. Desligó la *theoria* de la *poiesis* y de la *praxis*. Convirtió el conocimiento en un absoluto y un tirano. Pero en realidad representa el comienzo del “saber sin sabiduría”¹². Es a la vez antidionisiaco y antiapolíneo; pierde el pathos de lo tremendo y peligroso y el sentido del arte que finge y crea; primero las separa y luego convierte la apariencia en verdad. Al defender la verdad a cualquier precio, en realidad menosprecia la vida. Para el hombre teórico “la vida no vale nada” (CI § 1, p.37; KSA VI, 67). Y el valor de Sócrates ante la muerte pone de manifiesto que en verdad “Sócrates quería morir” (CI §12, p.43; KSA VI, 73).

¹⁰ HAAR, M. *Nietzsche et la philosophie* Paris, Gallimard, 1993, p.111

¹¹ Al perfilar esta figura como “desviación del impulso cognoscitivo” Nietzsche hace caricatura. G. Colli advierte: “Toda esta palabrería demuestra una exploración insuficiente de la vida y muchas veces recuerda el discurso de la zorra que no podía alcanzar las uvas” *op. cit.* p. 21

¹² SAFRANSKI, R. *Nietzsche* Barcelona, Tusquets, 2002, p.65.

Para él la vida es una enfermedad y “vivir significa estar enfermo durante mucho tiempo” (CI §1, p.37; KSA VI, 67). “Le dolía la vida” (GC § 340; KSA III, 570). Pero en vez de saberse enfermo, se tomó por médico y pretendió curar la vida con un régimen de convalecencia. Convirtió el conocimiento en medicina y lo moralizó. Así se corrompió la *areté* y el valor fuerte de la cultura. En él se hace palmaria una mutación negativa: se propone “el saber a cualquier precio”, pero su conocimiento se desvanece en “ciencia ciega” y en escepticismo. Al llegar al límite de su elevación, “el impulso de conocimiento se vuelve contra sí mismo”, la medicina se transforma en veneno y pierde la capacidad de querer e incluso la ilusión (NF 1872-1873, 19 [35]; KSA VII, 428; El libro del filósofo Madrid, Taurus, 1974, p. 23-24).

Retrospectivamente en su “Ensayo de autocrítica” (1886) señalará Nietzsche que el Nacimiento de la tragedia tomó una posición y abrió una perspectiva que marcarán su trayectoria: “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte con la de la vida*” (NT § 2, p. 28; KSA I, 14). “La relación entre el arte y la verdad es lo primero sobre lo que he reflexionado (...) Mi primer libro estuvo consagrado a ello; el Nacimiento de la tragedia cree en el arte sobre el trasfondo de otra creencia: que no es posible vivir con la verdad”¹³. Al mismo tiempo descubrió que la conciencia es problemática y discutible y también lo es la moral asociada con ella. En esta obra verá más tarde la primera transvaloración de todos los valores. En este sentido “Dioniso es el nombre para decir simultáneamente el Ser como abismo de la verdad, como voluntad de potencia demiúrgica y como eterno retorno”¹⁴

El conflicto de la vida y el arte, por un lado, con el conocimiento separado, por otro, y el cuestionamiento del filósofo como médico de la cultura están presentes en los escritos de Nietzsche de 1870 a 1875. En las navidades de 1872 escribió, entre otros prólogos dedicados y enviados a Cósima Wagner como regalo, uno titulado *Uber das Pathos der Wahrheit*. En él se lee: “Cada nochevieja nos deja sentir el misterio de la contradicción de ser y devenir”¹⁵. En la tensión de ese límite emerge el imperativo “lo que una vez existió (...) tiene que estar eternamente presente” (Ibidem). Surge también la búsqueda de las maneras de hacer la existencia más bella y más noble, una de las cuales es la del filósofo, en particular la de Heráclito, que supo aunar el amor a sí mismo y el amor a la verdad, la atención a lo cotidiano y al fondo de la realidad, el fuego, el horno para cocer el pan y lo sagrado. “Entre los hombre fue Heráclito, en cuanto hombre, algo inaudito; y si ciertamente era visto cuando prestaba atención al juego de los niños bulliciosos, al hacerlo, no obstante, meditaba en lo que un mortal jamás hubiera meditado en circunstancia pareja – en el juego del gran niño-mundo Zeus y en la eterna burla de la destrucción y el surgimiento del mundo” (Ibidem p.19; KSA I, 758). “La verdad heraclítica” conoce “la verdad de estar eternamente condenado a la no-verdad”, sabe que vivimos en un “perpetuo ser engañado”. La naturaleza nos oculta la mayor parte de las cosas, y “justamente lo más cercano, por ejemplo, el propio cuerpo”. Estamos encerrados en la conciencia y “la Naturaleza tiró la llave” (Ibid. p. 22; KSA I, 760), La verdad absoluta es la quimera de un dios. “¡Qué le

¹³ WzM III, § 557 Citado por GRANIER, J. Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche Paris, Seuil, 1966, p.539

¹⁴ GRANIER, J. op. cit. p.550

¹⁵ NIETZSCHE, F. Cinco prólogos para cinco libros no escritos Madrid, Arena libros, 1999, p.16; KSA I, 756

importa a los hombres la verdad!” (Ibid. p. 20; KSA I, 759). Sobre ese fondo, el ensayo está surcado de insinuaciones sobre la verdad-mujer y la seducción. El pathos tiene aquí las varias connotaciones de la pasión.

3) Verdad y mentira

En 1873 escribió Nietzsche su ensayo *Über die Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, que no publicó. En un fragmento de 1884 lo califica de ensayo “pro memoria” (NF Sommer-Herbst 1884 26 [372]; KSA XI, 249). Se trata, sin embargo, de un texto decisivo, cuya importancia es reconocida por los especialistas. Vaihinger lo llama “admirable fragmento”¹⁶. En él se marca la perspectiva y se esbozan ya los elementos fundamentales de su análisis de la verdad. La cuestión que plantea, preocupará a Nietzsche a lo largo de toda su vida intelectual: ¿Cuál es el valor de la verdad?

Planteando ese problema, Nietzsche busca saber también cuál es en el fondo la identidad del hombre teórico, qué es lo que él hace. Intenta poner a prueba y darle la réplica a Sócrates. Deconstruir la historia de veinticinco siglos de filosofía.

Conviene no olvidar que Nietzsche considera la verdad como núcleo de la metafísica y de su entramado, por cuanto ella es la que sanciona y consagra la distinción de dos planos de realidad, de dos mundos, uno verdadero y otro falso. Ella justifica el desprecio y la negación de este mundo. Y, a la vez, ella misma rompe la relación entre vida, arte, ilusión y verdad, para separarse y colocarse por encima, relegando e intentando dominar.

El título del ensayo indica que no se plantea el problema en el sentido moral, es decir, en lo referente al decir la verdad o mentir voluntariamente para engañar. Sin embargo, a lo largo del escrito esta aclaración adquiere un matiz irónico. En efecto, no se trata del deber moral de decir la verdad, ni se discute que ser veraz o mentiroso sea una cuestión de voluntad, se pregunta qué es la verdad. Qué es de hecho o a qué ha quedado reducida; y qué quiere y puede ser. La respuesta a esa pregunta se aleja de lo edificante e irá mostrando, en primer término, que la verdad es precisamente un valor “moral” con funciones inmorales. La verdad no es tan pura, objetiva e inocente como cree, sino que tiene hondas raíces pulsionales; y, en contra de sus pretensiones, genera un engaño fundamental. Su inmoralidad ya no depende de la voluntad de quien conoce la verdad pero miente, sino de la naturaleza misma de la verdad, que es engaño y reniega de ello. No es un error inocente, una equivocación, sino un destino torpe.

Frente a ello, Nietzsche esboza, provocadoramente y como inversión primaria del platonismo, una “historia natural de la verdad”¹⁷. Comienza situando el conocimiento como fenómeno biológico dentro de la naturaleza. Con ello intenta bajar al *homo sapiens* de su columna, desmontar su pretensión altanera y falaz y eliminar la ilusión del antropocentrismo (VM p.17; KSA I, 875). Y tras el destronamiento viene el

¹⁶ VAIHINGER, H. “La voluntad de ilusión en Nietzsche” en NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Valencia, Cuadernos Teorema, 1980, p. 25. Reed. Madrid, Tecnos, 1990

¹⁷ Es reconocible la influencia del libro de F. LANGE *Die Geschichte des Materialismus*. 2 vols. 1866. Cfr. SALAQUARDA, J. “Nietzsche und Lange” *Kant Studien* 7 (1978) 239-240

diagnóstico provocativo: el intelecto, lejos de ser el atributo propio del “rey de la creación” es un recurso de los débiles e infelices. El hecho de que el conocimiento no reconozca este origen, no es prueba en contra, sino indicio de que él es un renegado; de que lo ha olvidado y lo niega, porque la ignorancia de ese origen es esencial para el pretendido valor de la verdad, para que el conocimiento racional parezca puro. Con ese recurso, sin embargo, la verdad se convierte a sí misma en efecto de superficie; y convierte su empeño en dar sensación de profundidad, en mera confusión y oscuridad. No consigue librarse de sus raíces y se condena al fingimiento, a la escenificación, al enmascaramiento. Aparece así el sentido negativo de la ilusión y las máscaras. En el hombre teórico no son expresión de creatividad y de vigor, sino engaños, ideales que terminan tejiendo “telas de araña”, máquinas de apresar. La primera víctima de ese olvido y del recurso a la verdad-falsificación es el hombre mismo. ¿Qué sabe él de sí mismo?. Contra de lo que dice, la conciencia no es el lugar de la luz, de la verdad, sino una caverna-prisión, donde proliferan las ilusiones y los monstruos. Lugar de enredo, no patria de la libertad. La conciencia cabalga a lomos de un tigre, es decir, de un animal de presa, agresivo, insaciable, pero nunca verdugo (VM p.19-20; KSA I, 877).

La pretendida epopeya triunfal del conocimiento es, en realidad, una farsa y no logra ocultar del todo que las ideas son sustitutivos de los dientes o de los cuernos, instrumentos al servicio de la vida (VM p 18; KSA I, 876). Es la vida la que determina las ideas, no a la inversa. El “impulso hacia la verdad” forma parte de los impulsos vitales. El entendimiento es un “aparato necesario” para la vida humana; y los distintos modos de vida determinan distintas maneras de pensar. Nietzsche pone cuidado en diferenciar: Los pensamientos idealizados son, en realidad, instrumentos para la conservación de la vida, recursos utilizados por los más débiles y más necesitados de adaptación, de pactos, de compromisos, de renuncia al ejercicio de la fuerza, si es que la tienen. Por el contrario, los modos de vida activos, intensos, arriesgados, generan sus propios efectos intelectuales. Sus ideas arrancan de la imaginación, de las ilusiones, las máscaras; y su verdad no radica en la convención o la norma, sino en su capacidad de crear. En este primer momento el tema queda sólo apuntado. Luego lo retomará.

Nietzsche conecta aquí con el materialismo crítico; en la estela de Marx destaca la conexión del conocimiento con las relaciones sociales, y apuntando hacia Freud busca las raíces de esos modos de pensar en la disposición de las pulsiones.

En un segundo momento pasa de la “historia natural” a la “historia política de la verdad”. Establece una relación directa entre el conocimiento y la tendencia a vivir gregariamente, que, a su vez, es fruto de la debilidad y el hastío. El recurso al lenguaje deriva de la necesidad de pactos que pongan fin a la agresión y establezcan normas comunes a las que todos se sometan. En efecto, para que un pacto sea eficaz debe ser comprendido y aceptado por todos, y ello requiere que sea formulado de manera inequívoca. Además, los pactos deben gozar de autoridad para ser respetados; y esa autoridad es la que les confiere “verdad”, entendida como “la designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria” (VM p. 20; KSA I, 877). Las verdades son convenciones consolidadas e imperantes, formas de poder. Lo que importa de ellas es su función social, el uso al que se prestan. Por eso su mal uso no consiste tanto en la falsedad, cuanto en el engaño, en la trampa y el daño que causa. La historia de la

verdad es, pues, inseparable de la historia social y política, y muestra que el hombre es “indiferente al conocimiento puro” (VM p. 21; KSA I, 878).

Esa conexión se advierte también en la *Bildung der Begriffe*; en efecto, formamos los conceptos por equiparación de cosas diversas: “*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*” (VM p.24; KSA I, 880). De ese modo eliminamos las diferencias y quitamos a cada cosa o experiencia su valor propio. En consecuencia, los hacemos intercambiables. En ese sentido, el concepto es igualación, de ahí su universalidad. La singularidad individual queda omitida. El lenguaje no sólo es condición necesaria para el pacto, lo es también para el comercio, para el mercado. La verdad funciona en este sentido como el dinero, es el patrón de medida que regula los intercambios. A eso queda reducida la honestidad y veracidad el hombre teórico. La relación con Marx es aquí más significativa.

“Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas, vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado lo que son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (VM p. 25; KSA I, 880-881)

Así, paradójicamente, el compromiso de ser veraz se convierte en una forma institucionalizada de mentir, de falsear la verdad. El pathos y el valor de la verdad son relegados a la inconsciencia y al olvido. El impulso hacia la verdad es suplantado por “el movimiento moral hacia la verdad” (VM p.26; KSA I, 881). El uso, petrificado en hábito, adquiere un insospechado protagonismo. El concepto pierde su condición de invención y de juego hasta quedarse reducido a “residuo de una metáfora” (VM p. 27; KSA I, 882). En resumen, la capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas, siempre singulares, en esquemas abstractos y de disolver las figuras en conceptos, es lo que “eleva al hombre sobre el animal” (VM p. 26; KSA I, 881). La ardua construcción de un mundo superior, seguro, fiable, ordenado por regularidades y normas, termina siendo un “edificio de telarañas”. En ese mundo de sombras, que funda su verdad en el olvido, carece ya de sentido que el saber intente establecer criterios de verdad. En realidad lo que rige en esa inconsciencia es la “lógica del sueño”. La verdad se ha convertido en falsificación.

El coste de esa elevación es alto: Olvidar que las ideas son metáforas inventadas por nosotros; detener, endurecer y congelar el torrente de metáforas. Tomar los “residuos de metáforas”, los fósiles, por realidad viva. Dejarse seducir por el brillo y el primor de la telaraña, ignorando que sirve para cazar moscas. En definitiva, vivir en un mundo de sombras y creer que es mundo verdadero, sustituir la violencia inherente a la vida, por una crueldad refinada.

El olvido de la génesis y la petrificación de las metáforas cumple una función importante: hacer olvidar que el hombre es “sujeto artísticamente creador” (VM p.29; KSA I, 883); y construir, a cambio, un yo “sólido, sustantivo, protegido por la armadura de conceptos”. Un yo fortaleza en el que encontramos seguridad y calma. Un yo que nace del olvido y de la neutralización del sujeto, que no es capaz de vivir la realidad

como obra de arte, que necesita de la fortaleza-prisión para subsistir, porque carece de virtud, de vigor. En resumen, se produce la deriva de la “producción artística de metáforas” al refugio en el “edificio de conceptos” (VM p.33; KSA I, 886).

La historia natural del conocimiento subraya la importancia del lenguaje como respiración, aliento y grito de la vida. La historia social subraya su condición convencional, arbitraria y de árbitro. En efecto, es un factor fundamental del comercio, de la comunicación y la igualación. Sostiene y avala la objetividad y firmeza de la verdad. Funciona como la rejilla que nos permite ordenar la experiencia y fijar sin equívocos la volatilidad de las significaciones. Con él tejemos el universo de significaciones en el que habitamos. Es una estructura fundamental de nuestra existencia que nos da seguridad y nos permite orientarnos, pero también marca los límites de nuestro mundo: “Wo das Reich der Worte aufhöre, höre auch das Reich des Daseins auf” (A § 115; KSA, III, 107). El filósofo es “prisionero de las redes del lenguaje” (LF p. 58; KSA VII, 463). El lenguaje contiene el patrón de las categorías del entendimiento y determina las pautas de la lógica. En él está la matriz de nuestra representación de la realidad. Pero al mismo tiempo, en la medida en que es gregario es mendaz. Hay toda una metafísica implícita y consolidada en el lenguaje.

Es la red que nos sostiene, acoge y permite navegar, pero también nos apresa. La rejilla funciona como reja de la torre de conceptos. En él cristalizan desde los prejuicios más naif hasta las categorías de la metafísica y se oculta toda una mitología filosófica (NF 1986-1987 5 [22]; KSA XII, 193). Emblemáticamente confiesa Nietzsche: “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (CI p. 49; KSA VI, 78). En ese sentido el lenguaje es el más tosco fetiche del pensamiento¹⁸. Además, en cuanto medio fundamental del pacto, como bien sabía Hobbes, nos protege del riesgo de muerte sin razón y parece defendernos del miedo a ella, pero infiltrándolo en la red, generalizándolo. Así se desdibuja el carácter de acontecimiento singular y único, sin sutura, que tiene la muerte; y la verdad puede olvidar su raíz común con ella. El lenguaje es seductor y funciona como un hechizo. A pesar todo, Nietzsche no deja de atender a las varias caras. El mismo lenguaje que actúa como una “vieja hembra engañadora” (CI p. 49; KSA VI, 78), es nuestra creación y arte fundamental que se despliega en metáforas e invenciones. El lenguaje es ‘síntoma’ de la voluntad de poder¹⁹

El esbozo nietzscheano de la historia natural y social de la verdad tiene una función reivindicativa y desmitificadora, pero no se confunde con una mera reducción. Con las palabras se puede herir más que a dentelladas, pero las ideas no son dientes, ni el pensamiento es una testuz. La argumentación de esta obra sigue una estructura de doble quiasmo, de manera que el final recupera el valor perdido de la verdad²⁰. El pensar verdadero que, en vez de renegar de su origen, se reconoce arraigado en la vida y comprometido con ella, puede recobrar su capacidad de concebir y transformar, su condición creativa y liberadora.

¹⁸ Cfr. HABERMAS, J La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche Valencia, Cuadernos Teorema, 1977, p.32. Reed. en Sobre Nietzsche y otros ensayos Madrid, Tecnos, 1982

¹⁹ HAAR, M. op. cit. p.114

²⁰ Cfr. LYNCH, E. Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje. Barcelona, Destino, 1993, p. 235 y 239

Una vez producido el efecto provocador y polémico, en la segunda parte de Sobre verdad y mentira en sentido extramoral Nietzsche aborda el sentido positivo de la reivindicación del impulso hacia la verdad. Contra el yo que habita en el “columbario de los conceptos” y la “necrópolis de las intuiciones” (VM p 33; KSA I, 886), apela al “impulso (*Trieb*) fundamental del hombre”, el “impulso hacia la construcción de metáforas”, mitos, sueños... Ese que nos permite configurar el mundo del hombre despierto tan “abigarradamente irregular” y “eternamente nuevo” como el mundo de los sueños (VM p. 34; KSA I, 887). Contra las pretensiones del hombre medidor de todas las cosas, apela a su capacidad de artista, porque cuando actúa desde ella, “todo es posible” y la naturaleza entera revolotea (VM p. 35; KSA I, 887).

Sobre ese fondo se plantea un duelo entre ese impulso o potencia inventiva y la inclinación del hombre a dejarse engañar. En efecto, para el hombre indigente y servil, el entramado de los conceptos es una armadura y un baluarte o un arma con la que obtener presas y “botín para su señor” (VM p. 36; KSA I, 888). Por el contrario, para el entendimiento liberado del artista es un juego en el que despliega su capacidad de construir y de transformar “para corresponder de un modo creador” (VM p.36; KSA I, 889). Ambos “ansían dominar la vida”, uno mediante la previsión, la regularidad y la cautela; el otro mediante la alegría y “tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza” (VM p.37; KSA I, 889). Reaparece aquí la supuesta cultura griega que logró el dominio del arte sobre la vida, que combinó la “felicidad sublime” con la “serenidad olímpica” y el juego con la seriedad. Es el contrapunto al hombre teórico, que no extrae de las abstracciones ninguna felicidad, se protege de la seducción y logra parecer una “máscara con facciones dignas y proporcionadas”, pero carece de un “rostro palpitante y expresivo” (VM p.37-38; KSA I, 889-890)

Con esos elementos se esboza la “metafísica del artista”, que no es una ontología regional, una estética. Frente al lema ascético y especulativo “fiat veritas pereat mundus”, Nietzsche reivindica el conocimiento como arte, como actividad de la “bildende Kraft”, como poiesis. La verdad no es mimesis, ni representación, ni adecuación, es invención y formación. En este sentido, “el filósofo no busca la verdad (dada, convencional), sino la metamorfosis del mundo en los hombres” (LF p.71; KSA VII, 494). El arte tiene el valor de asumir la apariencia y la ficción. “El filósofo del conocimiento trágico” quiere “incluso la ilusión” (LF p.23-24; KSA VII, 427-428). Se apunta así a una transformación de gran calado: “cómo la apariencia se convierte en ser” (HDH I, § 51; KSA II, 71). Transformación que afecta directamente a la vida misma: “Dar un estilo al propio carácter es un arte grande y raro. Lo practica quien alcanza a ver cuanto ofrece su naturaleza en fuerzas y debilidades y lo inserta en un plan artístico hasta que cada una aparezca como arte y razón y hasta la debilidad seduzca la mirada” (GC § 290, KSA III, 530). En este sentido el arte es un ejercicio de vigor y de salud. Tanto que nos defiende incluso de la verdad convertida en enfermedad. “Tenemos el arte para no perecer ante la verdad” (NF Selecta III, 832). Al mismo tiempo el arte mantiene vivo el pathos radical: “Únicamente en el arte soportamos lo patético” (NF 1876-877, 23 [105]; KSA VIII, 441). La ciencia, en cambio, “descarga al mundo del gran pathos” (NF 23 [76]; KSA VIII, 428).

La afirmación de la verdad como impulso, conlleva la reivindicación de las pasiones, es decir, de las pulsiones, que no se reducen a sentimientos o emociones. No

se trata de recuperar un tema particular, provinciano, ni de ampliar los dominios del saber, sino de afirmar la genealogía de la verdad y su urdimbre de relaciones, de afectos. “No se trata aquí de psicología”²¹. O quizá mejor, “la psicología es una técnica de investigación ontológica”²². La reivindicación de los afectos, y entre ellos del conocimiento como la pasión más poderosa, concierne, pues, a la verdad misma.

Una de las características más insistentes del hombre teórico es la oposición a los impulsos y el desprecio del cuerpo. Según el consenso de los sabios “la vida no vale nada” (CI p.37; KSA VI, 67). “Todos los viejos monstruos de la moral coincidieron unánimemente en que *il faut tuer les passions* (...) Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz” (CI, p. 53-54; KSA VI, 82-83). Esa cura es una enfermedad aún peor; desnaturaliza a Eros como amor a la sabiduría, rompe la relación entre uno y otra. “El cristianismo dio de beber veneno a Eros: éste, ciertamente no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio” (MABM §168, p.110; KSA V, 102) Lejos de ser salud, virtud, mejoramiento, “tener que combatir los instintos” es una enfermedad y expresión de la “*décadence*” (CI p. 43; KSA VI, 73). Sólo reducidos a una inocua mediocridad, se ha considerado lícito satisfacer los afectos (MABM § 198, p.126-127; KSA V, 118). Por el contrario, Zaratustra, recordando que de los venenos extraemos los bálsamos, dice: “En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que virtudes: ellas han surgido de tus pasiones” (AHZ p. 64; KSA IV, 43). En realidad, “la voluntad de superar un afecto no es, a fin de cuentas, más que voluntad de tener uno o varios afectos distintos” (MABM §117, p.100; KSA V, 93). No está en juego sólo una cuestión moral, ni se trata de mera psicología. Nietzsche va mucho más lejos: “La voluntad de poder es la forma de afecto primitiva, que todos los afectos son sólo configuraciones suyas” (NF 1888 14 [121]; KSA XIII, 300)²³.

Nietzsche analiza la actitud del hombre teórico y su universo ideal. Su modo de proceder se caracteriza por la separación de dos planos. 1) El mundo (falso) de lo aparente, cambiante, perecedero, malo, que es este mundo. 2) El mundo (verdadero): consistente, objetivo, permanente, eterno, bueno. La división es, además de cognoscitiva, metafísica y moral. Este dualismo resulta determinante para el sentido de la verdad. El pensamiento juzga la realidad, la vida y la ha condenado como engañosa y falsa. La ha negado y se ha convertido a sí mismo en su negación. Ya no intenta curarla, transformarla, la interpreta en términos de caída y de expiación. Con lo cual él mismo, en realidad, ejerce una labor de vampirismo, de sustracción. Ese modo de proceder es propio de la metafísica que afirma el ser negando el devenir y la multiplicidad, o concibiéndolos como perdición, es decir, que afirma el ser reduciéndolo a la nada.

En ese contexto, la verdad no sólo designa y justifica al mundo auténtico y condena al falso, sino que se asocia con el ideal ascético en la tarea de hacer que los hombres se eleven del mundo de las apariencias al de la verdad que es también el del bien. La dinámica de la búsqueda de la verdad es la cara teórica de la ascesis moral. La verdad arrastra consigo al bien y se convierte en patrón de todos los valores. Condensa, pues, el problema de las valoraciones.

²¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche* Barcelona, Destino, 2000, Vol. I, p.53.

²² GRANIER, J. *op. cit.* p.17

²³ Ver el comentario de Heidegger en su *Nietzsche* Barcelona, Destino, 2000, vol. I, p.52-53.

No sólo la conclusión de que la verdad es mentira, falsificación y negación de la vida, sino sobre todo el método seguido por Nietzsche han dado lugar a interpretaciones contrapuestas y a una larga discusión.

A primera vista parece que de la crítica realizada por él se sigue, sin lugar a dudas, un escepticismo radical. Una negación de la filosofía y en general del conocimiento teórico, en favor del libre juego de los impulsos y, si acaso, del arte. Nietzsche conseguiría así deshacer la obra de Sócrates colocándose del lado de los sofistas. Pero ni el pesimismo, ni el escepticismo son la conclusión de Nietzsche.

E. Fink ha destacado la ambigüedad de Nietzsche filósofo que se oculta tras la máscara de sofista, que hace alarde de virtuosismo en la interpretación de los síntomas y de agudeza en el descubrimiento de la etiología; pero que se torna grandilocuente, a veces, y se regodea en el desenmascaramiento, que confunde la reducción de una teoría o forma cultural cualquiera a sus motivos biológicos, con su interpretación e incluso con su refutación²⁴. Nietzsche reduce, a veces, la filosofía a biografía, a la condición de memorias. En otras, simplemente reduce la interpretación a sospecha, a difamación, a la “alegría sacrílega de explicar lo más alto por lo más bajo, el ideal por el instinto, la grandeza de la existencia por lo demasiado humano”²⁵. Ante ello, lo que corresponde hacer es poner en cuestión todo ese “estilo”. Pero el propio Fink advierte que con eso no se le ha superado. El pensamiento nietzscheano tiene doble fondo²⁶.

Y efectivamente a veces Nietzsche parece ejercer de sofista y preocuparse sólo, con regusto agrio, de ejercitar su retórica cáustica, contundente, corrosiva. Su objetivo no sería ya la verdad, ni el arte, sino afilar las palabras y las ideas hasta que corten y sajen, es decir, destruir, hacer sangrar. Difícil no ver en ello cierto aire de venganza, de resentimiento y de muerte. De este modo el poder de la crítica quedaría en manos de la negación. Además, también los sofistas padecían la enfermedad socrática. El lema de esta interpretación sería: “si nada es verdadero, todo está permitido” (NF 1884 25 [505]; KSA XI, 146). Afirmación que ciertamente es de Nietzsche pero que sólo tiene sentido desde la propia moral negada.

Según esta interpretación, la estrategia de Nietzsche en estos escritos consiste en oponer un cierto naturalismo y positivismo materialista al idealismo, con el fin de retrotraer las ilusiones y engaños de éste a su base primaria. En este sentido la crítica de la verdad se entiende sobre todo como crítica de la ideología. La dificultad está en que Nietzsche no hace la distinción entre verdad e ideología sino que las une y parece buscar más la reducción que las propuestas de liberación. En este sentido el desenmascaramiento de la ilusión sería tan lúcido como inoperante; disolvente pero emancipador. A este propósito, J. Habermas, después de indicar que Nietzsche ha destacado la vinculación inmanente entre interés y conocimiento, afirma que ha llevado a cabo una “crítica nihilista del conocimiento” o una “disolución metacrítica del conocimiento”²⁷. Con ella ha sobrepasado el pragmatismo lógico-trascendental, propio de la determinación del conocimiento por la vida, que él mismo sugiere, y confiere a su pensamiento un giro irracionalista. Todo tener por verdadero es falso. En

²⁴ FINK, E. La filosofía de Nietzsche. Madrid, Alianza, 1966, pp. 10,61,63,76-78.

²⁵ FINK, E. op. cit. p. 76

²⁶ FINK, E. op. cit. p.76

²⁷ HABERMAS, J. Conocimiento e interés. Madrid, Taurus, 1982, p.286

consecuencia, el conocimiento no puede orientar la conducta, ni incidir en la *praxis*. Sencillamente niega la posibilidad del conocimiento, lo sacrifica y se aniquila a sí mismo. El motivo de ese desvarío está, a juicio de Habermas, en que Nietzsche estaba “prisionero del positivismo”²⁸. Y desde él elaboró una “filosofía monadológica de la vida”, es decir, una “mala interpretación naturalista” deudora de una “antropología darwinista del conocimiento”²⁹. Sin embargo, el propio Habermas acaba reconociendo que el proceso de la vida está en conexión con la permanente interpretación y que “el proceso de interpretar se eleva, ciertamente, a la categoría de una *natura naturans*”³⁰

Para otros autores, como G. Colli, la crítica que Nietzsche hace de la metafísica, al invertirla permanece aún en ella. Desenmascarar la cruda realidad no es cambiarla, sino que corre el riesgo de convertirse en un cargar con ella, en hacer del filósofo un osado sufridor. Colli asigna a Nietzsche una “fibra subterránea de ascetismo espontáneo”, más aún, una cierta “repulsión hacia la naturalidad”³¹. Nadie mejor que él supo escarnecer las presunciones de la filosofía, pero él mismo se dejó enredar por los espejismos de la retórica³². Con frecuencia falta profundidad a su pensamiento. En consecuencia, es preciso indagar más y preguntarse ¿cómo ha podido suceder todo eso? ¿en qué consistiría un uso sano de la razón? En definitiva, Nietzsche sigue siendo ingenuo en su concepto de la vida y de la voluntad como fundamento último³³.

Sin entrar a discutir en detalle estas interpretaciones, la conclusión en conjunto parece clara: la crítica de la verdad que Nietzsche ha hecho en estos escritos no es aún una original propuesta filosófica. Y poca sería su relevancia para la historia de la filosofía si Nietzsche se hubiera quedado ahí. Se reduciría a ser un “filósofo irracionalista de la vida”. En mi opinión, junto a eso, hay que advertir que no se debe olvidar la articulación doble del escrito y del tema. Además, Nietzsche ha iniciado ya otros caminos que no se reducen a la crítica naturalista, como hemos visto. “Nietzsche piensa lo biológico, la esencia de lo viviente, en dirección de lo que tiene el carácter de orden e invención, de perspectiva y horizonte, es decir: de la libertad. No piensa en absoluto lo biológico, es decir la esencia de lo viviente, de manera biológica”³⁴ Importa resaltarlo para no introducir cortes históricos artificiosos, fruto de la simplificación.

Es cierto que Nietzsche no abandonó nunca esa inclinación a la crítica sofística, más efectista y provocadora que convincente. Pero es cierto también que, al menos desde el escrito Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, se advierte una tendencia a no reducir la crítica a mera inversión en nombre de otras instancias metafísicas, a simple despertar del sueño de la verdad o del ideal metafísico. Esa tendencia arranca del hecho mismo de que en la crítica los conceptos se transmutan y ello permite que la crítica se convierta, por efecto de la autocrítica, en filosofía radical, y la “psicología de los bajos fondos” en ontología de la voluntad de poder y de verdad.

²⁸ HABERMAS, J. *op. cit.* p.292

²⁹ HABERMAS, J. Sobre Nietzsche y otros ensayos Madrid, Tecnos, 1982, p.57

³⁰ HABERMAS, J. *op. cit.* p.58

³¹ COLLI, G. Después de Nietzsche p.143-144

³² COLLI, G. *op. cit.* p.17

³³ COLLI, G. *op. cit.* p.62

³⁴ HEIDEGGER, M. Nietzsche I, p. 492

Los puntos principales en torno a los que se articulan ese cambio de perspectiva y ese desplazamiento son, a mi juicio, los siguientes:

1) El valor de la máscara, la ficción y la metáfora. Valor, en primer término pragmático, que sirve a la vida y aumenta sus recursos; y valor, en segundo término, cognoscitivo. No es que la ilusión sea inevitable, como los “errores” ópticos, aunque seamos conscientes de ellos. Se trata de que la ficción no es el enemigo del filósofo, ni su tarea consiste en desilusionar. La vida no es un argumento de verdad, ni la ilusión lo es de mentira. Más aún, la capacidad de ilusión puede ser la más alta indicación de intensidad de la voluntad.

2) El valor de la invención, de la transformación de lo real y del arte, que progresivamente deja de oponerse al hombre teórico como veremos.

3) La distinción de valores en la vida misma. Vivir es distinguir, seleccionar. No todo es igualmente útil, ni intenso, ni tampoco verdadero o falso. Valor se entiende en Nietzsche no como una mera categoría axiológica, sino como una expresión de la distinción en el modo de ser. Es una marca de cualidad e intensidad, un signo de diferencia, de distinción. Se opone directamente a la igualación, al gregarismo, es decir, a la falsedad. En esta dirección, la pregunta ¿verdadero o falso? se convierte en ¿vital o mortífero, activo o reactivo?³⁵. La importancia de esta transición radica en la fuerza misma de las valoraciones: mientras no cambien los valores nada ha cambiado, pero a medida que ellos cambian, cambia la vida. Al valorar, la voluntad transforma el sentido de la verdad. De la mano del arte, el pensador puede recuperar la afinidad hermosa entre el pensamiento y la vida³⁶.

Lentamente en el proceso de pensamiento de Nietzsche la cuestión de la verdad se transforma en afirmación de la voluntad y en pregunta por el ser. Para llegar a eso, ha de pasar aún por una transformación del sentido del conocimiento y en especial de la ciencia. Por razones históricas y conceptuales, éste es el eslabón. De ello se ocupa especialmente en el llamado ‘periodo ilustrado’. Lo que interesa no es tanto la verdad en sí misma, cuanto ver cómo al cambiar el sentido del conocimiento y de la ciencia, se posibilita la recuperación de la verdad para la vida y la voluntad.

4) Psicología y genealogía

No es infrecuente asociar su defensa de los afectos al interés de Nietzsche por los moralistas franceses y al segundo periodo en su obra, el ‘periodo ilustrado’ (1878-1882). En realidad, hay una profunda continuidad no sólo en el contenido, sino sobre todo en la perspectiva. Vattimo ha subrayado esta continuidad que no oculta las rupturas³⁷. De nuevo Nietzsche intenta desmontar las pretensiones del conocimiento puro y reivindica el dinamismo de la inteligencia humana. Para ello presta atención a las mutaciones, los pliegues, los bordes de giro. Si la psicología adquiere protagonismo, no es para reducir el problema de la verdad a sus estrechos márgenes, sino para repensar el alma y con ella el cuerpo y la ‘voluntad’. La búsqueda de la verdad actúa como analítica, como ‘micrología’. Nietzsche busca lo que se oculta en los pliegues, lo

³⁵ DELEUZE, G. Nietzsche y la filosofía. Barcelona, Anagrama, 1971 p. 147-148

³⁶ DELEUZE, G. op. cit. p.143

³⁷ VATTIMO, G. Introducción a Nietzsche. Barcelona, Península, 1987 p.85ss.

que actúa agazapado y desde atrás. Por eso recurre a la sospecha y la ironía disolvente. También ellas forman parte de la vida lúcida y arriesgada.

E. Fink ve en la insistencia de Nietzsche en hacer del desenmascaramiento psicología, el peligro de quedarse en el plano de la antropología, es decir, a medio camino entre el naturalismo y cierto humanismo como el de Feuerbach, sin llegar a plantear el problema radical de la verdad. Pero como él mismo indica, el pensamiento de Nietzsche tiene doble fondo. Se ha destacado la influencia de P. Ree, psicólogo, autor de obras como El origen de los sentimientos morales (1877). La amistad de Nietzsche con él dio lugar a una admiración e imitación excesiva según Lou Andreas Salomé³⁸. Pero Nietzsche sigue pronto su propio camino; y más tarde confesará que “ese librito” le atrajo con la “fuerza de atracción que posee todo lo que nos es antitético (...) Acaso nunca haya leído yo algo a lo que con tanta fuerza haya dicho no dentro de mí” (GM p.21; KSA V, 250).

El impulso hacia la verdad pasa por la prueba del desenmascaramiento. La crítica actúa como química, requiere análisis, pero no se conforma con la ‘reducción’, sino que convierte la disolución en inicio de la genealogía. “Química de los conceptos y de los sentimientos” se titula el § 1 de Humano, demasiado humano. Pero enseguida señala que esa operación no se paraliza al descubrir que los resultados más espléndidos proceden de las materias más vulgares, porque ella se pregunta por el origen. En particular por la génesis a partir del conflicto: “Cómo puede originarse algo de su antítesis, por ejemplo, lo racional de lo carente de razón, lo sentiente de lo muerto, lo lógico de lo ilógico, la contemplación exenta de interés de la ansiosa apetencia, el vivir para los demás del egoísmo, la verdad de los errores?” (HDH §1; KSA II, 23). Esta pregunta inicia la deconstrucción del optimismo naturalista, la crítica de la suposición de que la vida y el hombre son naturalmente armónicos y buenos y abre la perspectiva de una sorprendente genealogía.

Las pasiones, tenidas por ‘enfermedades del alma’, son sólo una muestra indirecta de una enfermedad mucho más amplia y grave. Pero ésta ya no es despejada fuera, no se le buscan culpables, sino que es emplazada en sí misma ¿Cómo de la naturaleza puede derivar la enfermedad, de lo bueno la mala conciencia, del deseo o sentimiento el resentimiento? Existe algo tan chocante como la autocorrupción, la vuelta contra sí mismo, la ‘perversión’ en la naturaleza, la proliferación cancerosa, que de nuevo apunta a su fondo trágico. Eso hace especialmente difícil la curación, pero al mismo tiempo remite, inversamente, a la condición del veneno como medicina, a la cura por los contrarios. “La enfermedad es en Nietzsche una cuestión ontológica”³⁹

La moral y las religiones han cultivado el desprecio de sí como virtud, pero ésta esconde una forma sofisticada de vanidad. Así han puesto de manifiesto, en una modalidad más sutil, que “el hombre encuentra una verdadera voluptuosidad en ultrajarse mediante exigencias excesivas y en deificar después este algo tiránicamente imperioso en su alma. En toda la moral ascética adora el hombre una parte de sí como Dios y tiene por ello necesidad de diabolizar la parte restante” (HDH § 137; KSA II, 131). Esta “crueldad refinada” se ve bien en el sentimiento placentero de superioridad que el desdichado experimenta ante la compasión que le muestran los demás. “Es, por

³⁸ ANDREAS SALOMÉ, L. Nietzsche. Madrid, Zero Zyx, 1980, p.117-118

³⁹ NAVARRO CORDON, J.M. loc. cit. p.171

tanto, la compasión una sed de goce de sí mismo, y ciertamente a costa del prójimo, muestra al hombre en toda la brutalidad de su yo más propio (...). Pero, ¿habrá muchas personas sinceras que admitan que produce placer causar dolor, que no es raro divertirse –y divertirse mucho- agraviando, al menos de pensamiento, a los hombres y disparándoles la metralla de la malicia menuda? La mayoría son demasiado insinceros y algunos demasiado buenos como para saber algo de este *prudensium*; siempre negarán por tanto éstos que P. Merimée tenga razón cuando dice: *Sachez aussi qu'il n'y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire*" (HDH I § 50; KSA II, 71). La crueldad es la voluptuosidad del alma flaca, fea y famélica que desprecia al cuerpo y lo quiere flaco, feo y famélico (AHZ Prólogo §3; KSA IV, 15).

La descomposición afecta también al optimismo intelectual, en particular a la fatuidad de la conciencia. La autoconciencia se cree superior, pero su problema comienza cuando comprendemos que podemos prescindir de ella, que es posible la vida sin mirarse en el espejo. La conciencia es "*superflua* en lo fundamental" (GC § 354; KSA III, 590). Es útil para saber lo que nos falta y para relacionarse con los semejantes. "*La conciencia en general sólo se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de comunicarse*" (GC § 254; KSA III, 591). El hombre piensa continuamente, pero no lo sabe; "el pensar que llega a hacerse consciente, sólo es la parte más pequeña, digamos: la parte más superficial y peor" (GC § 354; KSA III, 592). El pensar se hace consciente mediante palabras y signos de comunicación. "Sólo en cuanto animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí mismo" (GC § 354; KSA III, 592). Nietzsche no menosprecia la importancia de la comunicación, pero la valora en cuanto es selectiva. Además, pensamos desde la búsqueda de utilidad y no tenemos un órgano privado y separado para el conocimiento, que no lo sea también para sentir y vivir. Nietzsche concluye que, teniendo en cuenta su tendencia al ensimismamiento y los espejismos, "la conciencia creciente es un peligro; y quien vive entre los europeos más conscientes sabe que es hasta una enfermedad (GC § 354; KSA III, 593). Y eso tanto por sus pretensiones de separación y su desmesura, como por su funcionamiento plano y gregario. El conocimiento común, quiere reducir lo extraño a algo conocido y acostumbrado (GC § 355; KSA III, 593-594).

En lo que Nietzsche llama 'psicología' se produce una transformación significativa. De entrada se trata de un ejercicio de "desconfianza hacia nosotros mismos", pero no se limita a eso, sino que ejercita con ojo clínico el arte de la distinción (GM III § 20; KSA V, 387). El psicólogo, como el pintor, no observa por observar, "eso da una óptica falsa, un mirar bizco" (CI §7, p.89; VI, 115). El mero ver lo que hay o lo que es, es propio de "espíritus antiartísticos". Nietzsche se identifica a sí mismo como psicólogo que desenmascara las ingenuidades de moralistas y "otras cabezas de repollo", como son la "patraña superior" del *ego* o la tesis de que "la felicidad es la recompensa de la virtud" (EH. § 5, p.62; KSA VI, 305). El psicólogo, cuando oye decir "yo pienso", "yo quiero", se pregunta qué significa pensar y querer y *quién* piensa o quiere ahí (MABM § 16; KSA V, 29-30). Su actividad analítica curiosamente acaba con el "atomismo anímico" y concibe el alma como "pluralidad del sujeto" y como "estructura social de los instintos y afectos" (MABM § 12; KSA, 26-27). En ese sentido la psicología, que había sido falseada por la moral, se convierte en "señora de las ciencias", puesto que es "el camino que conduce a los problemas fundamentales" (MABM § 23; KSA V, 39). A medida que se descarga de los prejuicios

metafísicos y morales sobre el alma, se convierte en “morfología y teoría de la evolución de la voluntad de poder” (MABM § 23; KSA V, 38). En definitiva, la psicología trata de descubrir-inventar el alma. La psicología se convierte, así, en genealogía.

La voluntad de verdad no se realiza sólo en el desenmascarar, analizar y descomponer; requiere explicar los procesos y el devenir con sus inflexiones, mutaciones y rupturas. Nietzsche ha hecho ya la crítica del historicismo y de su enfermedad. No basta reconstruir acumulando elementos y datos como si fueran ruinas. La genealogía es trabajo de detalle, metódico y minucioso, pero su objetivo no es simplificar, sino explicar, no es reducir, sino multiplicar, no es negar, sino afirmar. “La interpretación de los fenómenos como síntomas y su referencia a un tipo determinado de voluntad es lo que Nietzsche llama *genealogía*, de manera que el sentido de un fenómeno tiene que ver con las fuerzas que se manifiestan a través de él”⁴⁰. En ella las diferencias operan en favor de la distinción, sobre todo en el sentido cualitativo de este término.

Como se ha destacado, la genealogía pregunta por el origen de los valores, pero sobre todo pregunta por el valor del origen. Su búsqueda de los antecedentes llega a un extremo en el que la línea gira sobre sí misma y retorna. El origen que valía como garantía o principio de legitimación, se desfonda y se instaura como mito. Nietzsche invierte el significado ordinario de la genealogía, utilizado por cierta nobleza y por el poder. En cuanto busca el origen en lo que hace ser, en las fuerzas que se expresan, “con el conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen” y adquiere relevancia lo que está presente y actúa (A § 44; KSA III, 52). Por tanto, no hay comienzo absoluto, ni verdades últimas. El genealogista encuentra “un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada fundamentación” (MABM § 289; KSA V, 234). En ese desfondamiento el principio estalla y se multiplica, como veremos al final de este texto. La pregunta por la génesis nos remite a las ‘fuerzas más próximas’ que actúan, a la voluntad de poder en especial; nos devuelve a la actualidad y nos emplaza en ella como *Augenblick*, ocasión, oportunidad, relámpago, instante y estado de emergencia, o sea, peligro y posibilidad de irrupción⁴¹.

La genealogía no busca el origen de la verdad o de cualquier otra expresión cultural en su mismo plano, sino en otros. Se mueve, pues, en el ámbito de la diferencia, de la “jerarquía en el sentido de arqueología” y de la pluralidad. No sigue una línea causal plana y continua. Cuenta con el distanciamiento y la dispersión y supone que el sentido viene dado por las relaciones entre las fuerzas que interactúan. En ese juego de fuerzas busca no tanto una línea de descendencia (*Abkunft*), cuanto la procedencia que puede ser diversa (*Herkunft*) y la emergencia (*Entstehung*)⁴². Por todo ello no supone que en el origen esté la identidad, la esencia íntegra, y que todo lo demás sea irremediabilmente decadencia. Al contrario, la genealogía abre la posibilidad de procesos diferentes y diferenciadores, en los que es determinante el papel de los impulsos, de la voluntad de poder, y en los que se producen resignificaciones y transvaloraciones. La genealogía no cede a la ilusión de unidad, evolución, finalidad, ni admite una interpretación antropocéntrica y voluntarista de

⁴⁰ AVILA CRESPO, R. *Identidad y tragedia* Barcelona, Crítica, 1999, p. 89

⁴¹ Ver BENJAMIN, W. “Tesis de filosofía de la historia” en *Angelus novus* Barcelona, Edhasa, 1971

⁴² Cfr. FOUCAULT, M. “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder* Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1979; *Dits et écrits* Paris, Gallimard, 2001, vol. I, p. 1004 y ss.

ese proceso, pero tampoco admite que sus incidencias sean adventicias o estén predestinadas.

5) La ciencia y su crítica.

Con respecto a la voluntad de verdad, tiene especial significación el valor y la crítica de la ciencia. La crítica del conocimiento 'abstracto', rígido, cosificador y despreciador, afecta también a su otra cara, el "conocimiento intuitivo" seducido por la embriaguez dionisiaca del genio. Este conocimiento, dice Nietzsche, es "la peor mística" (NF. 1876-1877 23 [173]; KSA VIII, 467).

Por el contrario a la ciencia le reconoce valores relevantes. En la historia de la especie humana el conocimiento ha resultado útil hasta el punto de convertirse en "condición para la vida" (GC § 110, p. 206; KSA III, 471). Las categorías de la razón traducen utilidades y fines vitales. En ese plano, el criterio de verdad no es otro que la "utilidad biológica". Así, por ejemplo, las nociones de género, especie, individuo, sustancia, cosa, objeto, y en general todas las que tienen connotaciones de unificación y de solidez, responden a la necesidad que la conservación de la vida tiene de estabilidad, de fijación, de seguridad, de simplificación y de integración. Si se olvida esta filiación, el mundo de las ideas puede parecer lógico y autónomo. Lógico es en la medida en que lo hemos "*logisiert*", logificado. Y por verdadero se toma en la medida en que desconoce su origen. Lo que se suele entender por su verdad, es su desarraigo, su falta de vida, su inercia. De ahí su permanencia, su solidez, su eternidad. Platón la caracteriza bien en el mundo de las Ideas. Nietzsche pretende dar la vuelta al platonismo.

Con esas categorías hemos construido un mundo en el que poder vivir y hacemos soportable la vida. Por los mismos motivos, el escepticismo supone "un gran peligro para la vida" (GC § 111, p.206-207; KSA III, 472). Además, "el distintivo de una cultura superior es la estimación de pequeñas verdades inaparentes, halladas con método riguroso (...) Lo conquistado con esfuerzo cierto, duradero y por tanto rico todavía en consecuencias para todo conocimiento ulterior, es, no obstante, lo superior" (HDH § 3, p.44-45; KSA II, 25). Si los cultivadores de lo bello y lo sublime menosprecian el espíritu científico es "porque sus ojos no se han abierto todavía al encanto de la forma más sobria" (HDH § 3, p.45; KSA II, 25).

El problema es que, aún así, hay un antagonismo entre la verdad y la vida. El árbol de la ciencia no es el árbol de la vida. La ciencia tiende a igualar, a negar las diferencias y compromete la teoría de las fuerzas⁴³. "La humanidad tiene en el conocimiento un hermoso medio para su hundimiento (*Untergang*)" (NF Sommer 1872-Anfang 1873 19 [182] KSA VII, 476). El hombre concienzudo se vuelve torpe, su actitud es fatigante y patológica. Entregada al conocimiento idealizado, "la humanidad se sacrifica a sí misma"; el entusiasmo del conocimiento induce a "morir con el fulgor de una verdad anticipatoria en los ojos" (A § 45, p, 55; KSA III, 52). A fuerza de no querer dejarse engañar, esta voluntad de verdad es en el fondo una voluntad de

⁴³ DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía* Barcelona, Anagrama, 1971, p. 67

muerte. Pertenece a esa pobre fatiga que “ya no quiere ni querer” (AHZ p. 57; KSA IV, 36).

La figura más representativa del sentido de la ciencia en la época de Aurora (1881) y La gaya ciencia (1882) es la del “espíritu libre”. Metamorfosis del crítico, del Quijote de la verdad que se impone la tarea de acabar con toda oscuridad, del concienzudo que mide su fuerza por el peso que soporta. Y metamorfosis del artista y del sabio. El espíritu libre desmitifica la vida y la verdad. Pasa por ser escéptico, sarcástico y burlón para devenir libre. Su tarea propia es transitar de la denuncia del fraude metafísico-moral en la verdad, a la “recuperación” de la capacidad de inventar y de crear valoraciones. Abandonar el resentimiento y admitir que la virtud y el arte han sido inventados por los que honran la vida.

En este contexto se destaca la importancia del cuerpo y de la fidelidad a la tierra. Fruto de esa transformación es la “ciencia jovial”, relacionada con la salud, la vitalidad y el gozo de vivir, no con el recelo y la negación de la vida. Eso permite remitir la verdad no al mundo de las ideas, sino a la salud (GC § 2; KSA III, 373). Su conocimiento es ligero y alegre; sabe reír, reírse incluso de sí mismo y reírse de la verdad (GC § 1; KSA III, 370). Su ligereza y agilidad le permiten volar. Sube a las montañas y baja a los abismos. En cambio, el *pathos* de la seriedad es superficial (GC § 88; KSA III, 446). Es un saber vital, es decir, que tiene la óptica de la vida y que afirma la vida. Su impulso hacia la verdad, no es afán de dominación, ni deseo de rasgar velos, que quita las ganas y resulta de mal gusto (GC § 4; KSA III, 376). En consecuencia, no es un mero conocer neutro e inerte, sino un arte burlón y bailarín que da libertad (GC § 107; KSA III, 465). La verdad no es sólo una cuestión lógica y epistemológica. Su signo cambia decisivamente: “Es suficiente crear nuevos nombres, nuevas apreciaciones y nuevas verosimilitudes para crear, a la larga, nuevas cosas” (GC § 58; KSA III, 422). Una de las principales características de este saber es la experimentación (GC § 51; KSA III, 416). Experimentar implica poner a prueba y para ello no tanto someter, cuanto imaginar e inventar, retomar los conceptos como lo que son: invenciones. Con el mundo verdadero desaparece también el falso; desaparece la oposición entre ambos y se puede rescatar la vida que actúa en la apariencia, la realidad que se expresa en el fenómeno, la verdad de las máscaras.

Otro análisis de la ciencia se encuentra en Así habló Zaratustra, IV, en el apartado “*von der Wissenschaft*”, que sigue a una canción en la que Nietzsche se llama “pretendiente de la verdad”. El tema está analizado a través de figuras simbólicas:

1) **El mago** o ilusionista. Se trata de un mago falso, redomado, bufón y cínico, cuyo poder radica en su habilidad para fingir y hacer creer. Con él seduce y cae él mismo en la red de la melancólica voluptuosidad. Su sutileza radica en no estar comprometido con nada, ni ser fiel a nada. Su capacidad de jugar con las cosas, en vez de cargar con ellas, lo asemeja al artista, pero en realidad es un demonio del crepúsculo, que habla desde el resentimiento. En su actividad no hay creación, ni gozo, sino mordaz desencanto. Es un comediante, un remedo del artista y pervierte la verdad y la libertad. Su drama consiste en que él, encantador de los otros, es que para sí mismo un

desencantado. Está cansado y sólo ha cosechado la náusea como verdad (AHZ p. 339-346 y 401-402; KSA IV, 313-320 y 375).

2) **El concienzudo** o espíritu de la pesadez es el único de los ‘hombres superiores’ que se resiste a la seducción y se esfuerza en permanecer libre. Busca luz y aire puro, pero su obsesión es la seguridad. La vigilancia y la escrupulosa cautela metódica sirven a ese objetivo. Por su voz habla la impotencia, que en todas partes ve imposibles, y la consiguiente resignación. El miedo es, para él, el sentimiento básico y hereditario del hombre, que explica también “su virtud, o sea, la ciencia”. El miedo a los animales que llevamos en nuestro “animal interior”, ese miedo, refinado e intelectualizado, “llámase ciencia”. El concienzudo no sabe amarse a sí mismo, convierte la vida en “una carga pesada” y cifra su virtud en la fortaleza. Actúa como la sanguijuela, alimenta su saber con sangre. Se guía por una sospecha y desconfianza para las cuales “todo es vano”, “todo es digno de perecer” (AHZ p.335-338 y 402-403; KSA IV,309-312 y 375-376).

3) **La sombra de Zaratustra** representa la dialéctica de la negación de lo negativo, pero aún sólo en su aspecto negador. Es un espíritu libre, viajero y temerario hasta la osadía, que se desprende de toda seguridad y reserva para arriesgarse en lo prohibido y peligroso. Este prototipo, que experimenta el placer de la falta de vínculos y de fundamento, es la posibilidad más alta y la tentación suprema de los hombres superiores. Ha perdido la fe en las palabras y los valores, se dice para animarse que “nada es verdadero y todo está permitido”, pero ya no hay nada que él ame, ni tiene una meta. Sólo le queda un corazón cansado y desvergonzado. (AHZ p.364-367; KSA IV, 338-341).

4) **Zaratustra** simboliza la afirmación activa y libre. Arroja un puñado de rosas al concienzudo y se ríe de “sus verdades”. Su contrapropuesta es “poner la verdad del concienzudo cabeza abajo” y cifrar la transformación en la afirmación y la risa, no en el resentimiento y la sorna. La risa lleva “maldad y amor” y su fuerza radica en la sobreabundancia. Contra el miedo, apela al valor, a la osadía, a la aventura y al gusto por lo incierto. Ese mismo que, refinado e intelectualizado, busca peligros, abismos laberínticos, tareas imposibles y se convierte en un nuevo modo de conocer. Modo de saber no sólo alegre, festivo y ágil, sino también fuerte. Zaratustra es el contrario de las fuerzas reactivas y el afirmador de la vida y la creación. Eso le distancia de los hombres superiores, que aún no son lo suficientemente elevados, fuertes y bellos (AHZ p.403-404; KSA IV, 377-378).

6) Los ideales ascéticos

A pesar de todo, la ciencia forma parte de un estado de cosas más complejo y extraordinariamente resistente. Ese cemento armado está compuesto por ideales del conocimiento y valores morales. Su señal de identidad más clara son los ideales ascéticos. A su servicio concurren eficazmente la renuncia o el ‘castradismo’, la proyección y la vuelta contra su propia base en forma de desprecio de la realidad. La fuerza de los ideales ascéticos radica en la alianza entre ciencia y moral, bien y verdad. Como explica en la 3ª parte de la Genealogía de la moral, el científico ocupa ahora la posición del sacerdote y cumple su función, aun sin quererlo. Tras la ilusión de perfección, los ideales ascéticos, lejos de hacernos mejores, encierran un trastorno de la propia constitución, una enfermedad. Paradójicamente, esa moral es una corrupción

de la naturaleza humana y de la esencia del mundo. Por eso, la crítica nietzscheana de la moral no es moral, sino genealógica⁴⁴.

Es preciso comenzar reconociendo que ni la filosofía, ni nada valioso, es posible sin cierto ascetismo, es decir, sin esfuerzo sostenido, sin pasión insatisfecha. Nietzsche mismo es un asceta en este sentido⁴⁵. A eso alude también el retiro de Zaratustra a la soledad (GM. III, § 7, p.124-125; KSA V, 351). Hay un “jovial ascetismo” en los filósofos que, en vez de menospreciar la vida, levantan el vuelo desde ella (GM § 8, p.126; KSA V, 352). Significativa es también su crítica de la búsqueda de felicidad como meta. El problema está en la inversión que se produce en los ideales ascéticos: ponen cabeza abajo (GM III, § 24, p.174-5; KSA V, 400). Y sobre todo en la perversión de la voluntad que generan, en el resentimiento y el envenenamiento de la existencia. El saber, al absolutizarse, opera un giro, actúa como contra-naturaleza y se convierte en “*Instinkt zum Nichts*” (NF Herbst 1885-1886 2 [119]; KSA XII, 121). Ese idealismo es una “suerte de vampirismo” y fatalismo. El ascetismo no sólo es una larga mentira, sino sobre todo una enfermedad mortal. La humanidad misma “ha sido engañada” por sus ideales (EH p.16; KSA VI, 258). La saturación de ideales produce “la gran náusea respecto al hombre” (GM p.145; KSA V, 372). En ellos opera una sombría “voluntad de muerte”. Todo ello requiere cuestionar la moral, valorar los valores y dejar a la verdad sin ese protector que es el bien, o el hacer bien.

Pero los ideales no se refutan, se atraviesan. “Yo no refuto los ideales (...) *Nititur in vetitum*. Bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad” (EH prólogo § 3, p.17; KSA VI, 259). Por ello la auténtica medida del valor de un hombre es ¿“cuánta verdad soporta, a cuánta verdad se arriesga”? (EH prólogo § 3, 17; KSA VI, 259).

Uno de los aspectos destacables del funcionamiento de los ideales ascéticos es “el error dogmático”. “Todo dogmatizar en filosofía, aunque se haya presentado como algo muy solemne, muy definitivo y válido, acaso no haya sido más una noble puerilidad y cosa de principiantes” (MABM prólogo p.17; KSA V, 11)). Ese error, “el más peligroso y duradero” consiste en “poner la verdad cabeza abajo y negar el perspectivismo, que es condición fundamental de toda vida” (MABM p.18; KSA V, 12)

En este sentido adquiere importancia la disolución de las ideas consolidadas en las que pivota la trama dogmática, porque son falsas, engañosas y enfermizas. Nietzsche llama a esos pivotes *Lugengebriiffe*, “conceptos mentira” (NF 1886-1887 5 [3]; KSA XII, 185). No deja de reconocer su importancia, puesto que son necesarios como presupuestos y como hitos que componen el horizonte de nuestro pensamiento. Gracias al sistema que forman, la cultura y la moral ponen límites a la violencia o la crueldad y nos permiten vivir. Pero justamente en su poder está su peligro.

La alianza de esa moral y metafísica dualistas hace cristalizar categorías separadas y sustantivadas, absolutas e inertes que cosifican y, a la vez, nos someten a su sombrío valor ideal, eliminando las valoraciones como procesos constituyentes y a los agentes de esas valoraciones. De ellas, así entendidas, dice Nietzsche: “No hay ni espíritu, ni razón, (...), ni alma, ni voluntad, ni verdad; todo son ficciones” (NF Frühjahr

⁴⁴Ver SANCHEZ MECA, D. Presentación de Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos Madrid, Tecnos, 2002, p.20

⁴⁵ COLLI, G. op. cit. p. 143-144

1888 14 [122]; KSA XII, 301-302). El sujeto no es algo dado, sino un supuesto que agrupa una multitud de fuerzas, impulsos o pensamientos y reúne diversos momentos de un proceso de realización (NF 1880 6 [70]; KSA IX, 211-212; KSA XII, 315 y 465). Y nuestro yo mismo, del que somos conscientes, no es más que una imagen (NF 1883 12 [40]; KSA X, 408). La misma voluntad libre, que se consideraba la cualidad superior del hombre, no es una facultad: “Hoy le hemos quitado incluso la voluntad en el sentido de que no es posible entender por ella una facultad” (A § 14; KSA VI, 180. Ver MABM § 19; KSA V, 19-21). Es bien sabido que Nietzsche no entiende la “voluntad de potencia” en este sentido antropológico, sino en sentido ontológico radical. Critica la pequeña razón, que pretende saberlo todo, no porque sea irracionalista, sino en nombre de la gran razón⁴⁶. Por su parte, las causas no pueden ser separadas de sus efectos e interpretaciones. En resumen, y contra las pretensiones de pureza y autonomía de esas categorías, una cosa es “la suma de sus relaciones, reunidas sintéticamente por un concepto o una imagen” (NF 1888, 14 [98]; KSA XIII, 275).

También la verdad, que ha sido considerada como la categoría más importante en cuanto juez supremo, cae. Hemos dejado de “creer en la verdad misma” (GM III, § 24, p.173; KSA V, 399). Y quienes siguen creyendo en ella, están muy lejos de ser espíritus libres. Tenemos la convicción que ninguna otra época tuvo: que no tenemos la verdad. Todos los hombres anteriores suponían la verdad y contaban con ella, incluso los escépticos (NF 1880 3[19]; KSA IX, 52). Frente a la ilusión adolescente que convierte el amor a la verdad en proponerse “la verdad a cualquier precio”, “ya no creemos que la verdad siga siendo verdad, si se le retiran los velos”, y se considera un asunto de decencia no pretender saberlo todo (GC prefacio 2ª ed. (1886) p.69; KSA III, 352). Resulta reactivo, pretencioso y egoísta sacrificarlo todo a esa verdad, “*pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam*” (GM III § 7; KSA V, 531). De esa manera se sacrifica también la verdad. La crítica de esas categorías ideales se resume en estas palabras: “estamos cansados del hombre” (GM I, § 12, p.51; KSA V, 278). Pero al centrar el tema en la “voluntad de verdad” el sentido de los dos términos se transforma⁴⁷.

Es en el nihilismo donde el cambio resulta más claro y más sorprendente. Como es sabido, se trata de un acontecimiento complejo. Nietzsche mismo distingue dos acepciones:

- a) El “nihilismo pasivo” que consiste en un declive, desmoronamiento y debilitación en los que la fuerza del espíritu está agotada, los valores anteriores resultan inadecuados e incluso “los valores superiores se devalúan”. En compensación, todo lo que alivia, tranquiliza y embota “pasa a primer plano con diversos disfraces religiosos, morales, políticos o estéticos (NF 1887 9 [35]; KSA XII, 350-351).
- b) El “nihilismo activo” es “signo de poder acrecentado del espíritu” y, en cuanto tal, también fuerza de destrucción, capacidad de crítica y de transvaloración, opuesta al “nihilismo fatigado” (Ibidem).

En síntesis: “Que no hay verdad, que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay ‘cosa en sí’; esto es por sí mismo nihilismo y, de hecho, el más extremo. Pone el valor de las cosas precisamente en que a este valor no corresponde, ni correspondió nunca, ninguna realidad, sino sólo un síntoma de fuerza del lado de quien pone el

⁴⁶ Cfr. JASPERS, C. Nietzsche p.321

⁴⁷ Cfr. DELEUZE, G. Nietzsche y la filosofía pp. 138-143.

valor, una simplificación útil para la vida” (NF 1887 9 [35]; KSA XII, 351). En ambas vertientes se da como situación histórica, y en ese sentido es “un estado normal” y marca nuestro destino, es decir, nuestra condición y nuestras posibilidades.

En su movimiento reactivo el nihilismo es la enfermedad de esta cultura, empeñada en negarlo todo para alcanzar la verdad o el bien. Es fruto de la voluntad de muerte en que, de hecho, se han convertido los ideales ascéticos. Representa el triunfo de las fuerzas reactivas: el miedo, la negación, el autodesprecio. La voluntad de saber, el concienzudo, el moralista lejos de salvarnos de él lo refuerzan. Sus valores son cargas con las que se dejan cargar, arrodillándose como el camello, y pretenden levantarlas, elevarlas, midiendo así sus fuerza y su grandeza (AHZ p.49-50; KSA IV, 29-30). A ese nihilismo le está vedada la verdad.

El camino de la verdad es el camino de la afirmación. Pero para llegar a ella hay que pasar por la radicalización activa de lo que el nihilismo niega en la realidad y admite y admira en la idea. Esa es la acción del león, capaz de destruir sin piedad, de “ser un señor en el desierto”, de decir ‘no’, pero también de decir “yo quiero”. El león es capaz de “crearse libertad para un nuevo crear”, pero aún no es capaz de “crear valores nuevos” (AHZ p.50; KSA IV, 30). Para eso es precisa la tercera metamorfosis, que es el niño, su inocencia, su nuevo comienzo, su juego y su “santo decir sí” (AHZ p.51; KSA IV, 31).

El nihilismo tiene que negar las categorías morales y metafísicas, solidificadas en el lenguaje, y devolverlas a sus orígenes, a sus elementos activos para darles un sentido nuevo. El vértice de esa transformación es la “muerte de Dios”. Se trata, en primer término, de una negación y una pérdida que Nietzsche representa como un asesinato, una tempestad y un funeral (GC § 125; KSA III, 480-482). Pero no es sólo un final, sino también un nuevo comienzo, una “nueva aurora” y una liberación (GC § 343; KSA III, 573-574). Con la muerte de Dios, que era un peligro, se produce el final de la onto-teo-logía y adviene “el gran mediodía” con la posibilidad de que “viva el superhombre” (AHZ p.383; KSA; 357). Sus consecuencias son: “la gran liberación”, “la inocencia del devenir” y “la redención del mundo” (CI p.70; KSA VI, 97). Se trata de la destitución de Dios como supremo garante de los discursos legitimadores y de las economías de salvación, pero es un acontecimiento no sólo teológico, sino también filosófico, moral, político etc. No consiste en la constatación de la pérdida sociológica de fe en Dios, ni en el ateísmo, sino en una reestructuración fundamental del sistema de categorías y valores⁴⁸. Con la muerte de Dios se desvanece todo lo que intenta ocupar su lugar y se inaugura una resignificación y transvaloración radical. Este acontecimiento cambia el signo de la historia.

De nuevo los matices son importantes. El nihilismo no es sólo negativo; no es nihilista en sentido convencional. Nietzsche afirma que en el hombre que “prefiere querer la nada a no querer”, “la voluntad misma está salvada” (GM III, § 28, p.185-186;

⁴⁸ Nietzsche no se conforma con negar a Dios; critica el « monótono-teísmo » y reivindica la capacidad de inventar nuevos dioses (A § 16 y 19; KSA VI, 182 y 185; NF Mai-Juni 188 17 [3-4]; XIII, 525ss). Ver. FERNÁNDEZ, E. “A propósito de Hegel ¿Filosofía de la religión todavía hoy?” en Revista de filosofía VII (1984) pp. 284-292

KSA V, 411-412). El nihilismo no impone la resignación. Caer al fondo es la oportunidad de saltar, ponerse en pie o nadar, de aceptar “que al ser humano nadie le da sus propiedades” y de sumir su responsabilidad (CI p.69; KSA VI, 96). La *annihilatio mundi* está vinculada a la radicalidad de su constitución o construcción. La pérdida de valores nos emplaza en la acción de valorar. Justamente en ese extremo se abren posibilidades, se produce una superación por radicalización⁴⁹.

7) Voluntad de verdad

Es en el tercer periodo, 1883-1888, cuando los grandes temas de la filosofía de Nietzsche se explayan y se perfilan. Pero no sería correcto suponer que ello se debe a que su pensamiento en este periodo ha dejado de ser crítico y se convierte en afirmativo. Lo cierto es que la crítica continúa, se intensifica y se articula mejor, a la vez que el pensar adquiere mayor capacidad de distinción y de afirmación.

En particular, la verdad no puede seguir siendo aceptada por sí misma. Está puesta en entredicho y necesita la crítica para ser verdadera (GM III § 24; KSA V, 401). No basta decir que es un valor en sí, un valor metafísico, porque tampoco eso está libre de supuestos y sospechas. Lo que atañe al filósofo no es tanto saber si una proposición es verdadera o falsa, cuanto saber qué significa, qué valor tiene, quién puede pensar así, a quién sirve. Arriesgarse a la pregunta ¿por qué no la no-verdad? Poner en cuestión el valor de la verdad, y con él el de los demás valores, es el verdadero problema crítico. Es preciso abandonar la fe en la verdad para cuidar la voluntad de verdad.

¿Por qué entonces el conocimiento? Porque transforma a los hombres y al mundo. El hombre que se reconoce autor de valores no se siente ya escindido, la crítica le retrotrae a la vida y a su “*Liebe zur Macht*” a su querer crecer. La actitud distante del hombre del conocimiento se transforma en compromiso, el saber crepuscular en amanecer. La crítica de la cultura adquiere la dimensión de proyecto ético de libertad. Nace una alternativa a la moral metafísica. La crítica adopta un tono afirmativo y, además, en virtud de su alquimia transforma las inmundicias en oro. El espíritu libre no sólo piensa libremente, sino que se libera del peso de lo negativo.

La perspectiva ha cambiado; hemos pasado de la reducción a la multiplicación, de la sospecha a la afirmación gozosa. Ese cambio forma parte de la transvaloración de los valores, es uno de sus puntos clave. Esta transvaloración permite interpretar en un nuevo sentido la relación entre ‘voluntad de potencia’ y ‘voluntad de verdad’. La voluntad “desustantivada” se expresa como fuerza plástica de todas las pulsiones y acciones y, a la vez, como elemento diferencial de cada fuerza. Esa fuerza plástica es también la que hace posible la voluntad de verdad, que no es otra voluntad. La voluntad aquí no juzga, ni pronuncia sentencias, no iguala, sino que distingue en virtud de las fuerzas. Por eso la verdad es algo a crear. Ambas se encuentran en la voluntad de crear, de devenir, de ser, de crecer, de parecer. El valor para la vida y el aumento de potencia, es el criterio de verdad. “Su conocer es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es voluntad de potencia” (MABM § 211; KSA V, 145).

⁴⁹ GRANIER, J. *op. cit.* pp. 267ss y 412

Esa unión reúne el saber filósofo con la tragedia: Dionisio aparece como filósofo y a la inversa. El amor a la verdad es amor a la vida; por eso la sabiduría no es consuelo, ni descanso eterno. Es gozo y sufrimiento. Ese tipo de conocimiento lo personifican “los filósofos del futuro”, “espíritus muy libres”, que se caracterizan por la “energía de invención y de simulación”, por la voluntad de vida y la “incondicional voluntad de poder” (MABM § 44; KSA, V, 61). Filósofos que crean valores, que determinan el hacia dónde y el para qué. Sus cualidades deben ser la fortaleza de voluntad, la ironía y la grandeza, es decir, “el poder de ser tan múltiples como enteros, tan amplios como plenos” (MABM § 212; KSA V,147). En ellos, como en Zaratustra, todos sus “pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar” (AHZ p.204; KSA IV, 179).

El nihilismo implica que “la verdad debe ser puesta en entredicho” (GM III § 24, p.175; KSA V, 401). Es preciso dejar caer de su altar la identificación de la verdad con el bien, con Dios; la verdad absoluta. Es preciso tomar la verdad como problema, incluso sonreírse de ella. Dejar que la voluntad de verdad tome conciencia de sí misma como problema hace perecer la moral y orienta el pensamiento futuro (GM III, § 27, p.184; KSA V, 410). La verdad necesita ponerse en cuestión para ser verdadera. Eso requiere justamente preguntarse por el valor de la verdad. Y ello supone un nuevo giro, porque hasta ahora “a la verdad no le fue lícito en absoluto ser problema” (GM III, 24 p.175; KSA V, 401). El problema de la verdad se planta ante nosotros y nos interpela: ¿“por qué no, más bien, la no-verdad?”(MABM § 1, p.21; KSA V, 15) ¿Qué hay en nosotros que aspira a la verdad? ¿Qué significa toda voluntad de verdad? (GM III § 27, p.184; KSA V, 410). “¿Por qué, en absoluto, el conocimiento?” Porque “el aprender nos transforma” y porque en el fondo de nosotros hay huellas e indicadores que señalan “el problema que somos” (MABM § 230-231, p.180-181; KSA V, 169-170). “El intelecto es fuerza creadora. Para que pueda deducir, fundamentar, debe haber creado primero el concepto de lo incondicionado; cree en lo que crea como verdadero, éste es el fenómeno fundamental” (NF Soller-Herbst 1884 26 [217]; KSA XI, 206). “El conocimiento es una figura de la voluntad de poder”⁵⁰. Y la voluntad es el “liberador”, “portador de alegría” y “creador” (AHZ p.204 y 206; KSA IV, 179 y 181)

Es propio de los humanos afirmarse, darse consistencia, constituirse no ya apoyados en alguna verdad, sino poniendo como verdadero. La inteligencia no sólo es un elemento de lujo y refinamiento, es una fuerza que hace distinguidas a las “almas nobles” que quieren ser señor. Ellas se caracterizan por “una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora” (GM I § 10 p.45; KSA V, 273). Esa “fuerza multiplicadora” es “la voluntad fundamental del espíritu” (MABM § 230, p.178; KSA V, 167).

El hacer verdad, o sea, determinar el valor de verdad, como el hacer valer los demás valores, es propio de los señores. Los libremente fieles a esa fuerza plástica, los que se empeñan en llegar a ser lo que pueden o son capaces de ser. Crear un ser superior al que somos es nuestra esencia. Como es conocido, Nietzsche conecta señorío y vida en la acción-acontecimiento de valorar, que ya es siempre transvalorar. La vida misma valora en cuanto “vivir es evaluar, preferir; ser limitado, querer ser diferente” (MABM § 9, p.28; KSA V, 22). Y eso, a su vez, porque “la vida misma es

⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche* I, p. 399

voluntad de poder” (MABM § 13, p.34; KSA V, 27). Enseguida Nietzsche desglosa: voluntad de belleza, de crecimiento, de distinción (MABM § 257 p.219; KSA V, 205).

Frente a la concepción de la verdad como objetividad e imparcialidad, o también justicia en la indiferencia, Nietzsche sostiene que “la verdad necesita poder” y lo tiene necesariamente (A § 355; KSA III, 306). “La verdad no es algo que esté ahí y que pueda encontrarse o descubrirse, sino algo que ha de crearse y que da nombre a un proceso, más aún, a la voluntad de dominio que, de suyo, no tiene fin. Infundir verdad como un proceso in infinitum y un determinar activo (...) es un nombre para la voluntad de poder” (NF Sommer 1887 9 [91]; KSA XII, 385). La voluntad accede a su más alta potencia cuando se supera hacia la voluntad de verdad⁵¹. En ello radica la “suprema autodeterminación de la humanidad” (NF December 1888 25 [6]; KSA XIII, 640). El hombre, en “su necesidad como creador, fabula ya el mundo en el que trabaja, lo anticipa; esta anticipación (esta fe en la verdad) es su soporte” (NF Sommer 1887 9 [91]; KSA XII, 385) ¿Qué es, pues, la verdad?, vuelve a preguntarse Nietzsche, y se responde: “hacer firme y duradero”, pero no en el sentido de asegurar, sino como proceso infinito de creación que corresponde a la voluntad de superación (NF Herbst 1887 9 [91]; KSA XII, 384-385). Un decir sí con su mayor agradecimiento, un “santo decir sí” que crea nuevos valores, y no un tonto decir amén (AHZ p.51; KSA IV, 3). La voluntad no puede no querer y no de-cidir, ni dice sí a todo, sino que quiere afirmaciones distintas y selectivas.

Nietzsche señala una honda dimensión ética de la verdad: “Afirmar lo que es, tal como es, parece algo indeciblemente más elevado que cualquier ‘debiera ser así’” (NF Ende 1886 7 [15]; KSA XII, 299-300). Pero justamente “el asombro ante la desarmonía entre nuestros deseos y la marcha del mundo, nos ha llevado a conocer esta marcha del mundo” (Ibid.). En este sentido, la voluntad experimenta un intenso pathos. La marcha del mundo es muy poco edificante. El devenir es explosivo, catastrófico y exultante a la vez, como un volcán. Nos impacta, nos conmueve y nos lanza. Tanto que “la voluntad de poder es la forma primaria de afecto, de la cual los demás afectos son expresiones” (NF Frühjahr 1888 14 [121]; KSA XIII, 300). Afecto se entiende también en el sentido de relación: La voluntad de poder no es un ser dado y cerrado, sino un pathos del que deriva un devenir y realizar (NF Frühjahr 1884 14 [79]; KSA XIII, 259). La pasión alcanza aquí una radicalidad y fuerza extraordinarias. Una excelente muestra de ello es la lectura de la voluntad de poder como amor⁵². La voluntad es un “complejo de sentir y pensar” y es, sobre todo, un afecto (MABM § 19; KSA V, 32). Y no conviene olvidar su relación con el placer de crear, con la ilusión. La voluntad de poder es generosa y creadora, “virtud que hace regalos”, que “es un arte y la última y más refinada maestría de la bondad” (AHZ p.118 y361; KSA IV, 97 y 335). La voluntad misma es “algo que actúa” y, en ese sentido, la potencia y causalidad radical (MABM § 36; KSA V, 55). Es relación entre fuerzas y principio plástico de nuestras evaluaciones⁵³.

⁵¹ GRANIER, J. *op. cit.* p. 448

⁵² Ver BARRIOS, M. *La voluntad de poder como amor* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990, p.73ss

⁵³ DELEUZE, G. *Spinoza, Kant, Nietzsche* Barcelona, Labor, 1974, p. 216-217

Se ha discutido si puede haber en este plano criterios de verdad. Sólo quiero recordar que cuando Nietzsche apela al aumento de intensidad, de salud, de potencia, no lo hace sólo en un orden reincidentemente pragmático, sino porque es lo que corresponde a la voluntad de poder, que es voluntad de devenir, de crecer, de formar. Pero el devenir muestra inmediatamente su otra cara y movimiento, el dejar de ser y destruirse. Por eso cuando insiste en el carácter de experimento que corresponde a la verdad, no está expresando una hábil cautela o un prudente relativismo. Si, como él dice, “nosotros hacemos un ensayo *Versuch*) con la verdad”, no es porque no nos atrevamos a algo más arriesgado, sino que lo hacemos con riesgo de que la humanidad se hunda (NF Frñjahr 1884 25 [305]; KSA XI, 88). La razón de ese arriesgarlo todo es que esa es nuestra condición ontológica: ser un experimento que se yergue y se quiebra. El ser mismo es un intento que insiste.

Ese fondo nihilista y, a la vez, intensamente afirmativo y creador, tiene algunas consecuencias que Nietzsche señala claramente:

- a) No hay un sentido dado y seguro que nos proteja. Tenemos que asumir que en el fondo “el mundo no tiene ningún sentido”, que “todo carece de sentido” (NF 1885 39 [15]; KSA XI, 626 y Herbst 1885 2 [127]; XII, 126). La realidad resulta inhóspita y siniestra. ¿Sólo nos queda entonces la resignación y el silencio? Nietzsche da otra respuesta: precisamente porque no hay sentido le corresponde al hombre introducirlo (NF Herbst 1887 9 [48]; KSA XII, 359).
- b) “Ya no hay hechos, sólo interpretaciones” (NF 1886-1887 7 [60]; KSA XII, 315). Pero no hay que tomar en vano las interpretaciones. Interpretar es distinguir y crear, hacer ser. (NF 1885-1886 1 [115]; KSA XII, 38). Interpretar es una determinación activa, un modo de organizar y de enseñorearse propio de la voluntad de poder, que es quien interpreta (NF 1886 2 [148]; KSA XII, 139-140). Nietzsche destaca el carácter interpretativo del acontecer, de suerte que “los acontecimientos son interpretaciones”⁵⁴. “La interpretación se eleva a la categoría de *natura naturans*”⁵⁵. La verdad no es adecuación, sino descubrir y crear. Tiene más sentido de juego y de *aletheia* de lo que Heidegger gustaba reconocer⁵⁶. La verdad es sobre todo libertad⁵⁷. Afirmar lo contrario es renegar del proceso seguido por Nietzsche hasta descubrir que la verdad es voluntad de poder y un modo de interpretar. Por eso, no se puede entregar la interpretación, y menos aún la verdad, a las solas manos de la hermenéutica.

El conocimiento es interpretación y ella tiene mucho que ver con la constitución de la realidad, con su genealogía. No hay hechos simples, sin interpretación. La interpretación es propia de cada viviente y surge de su voluntad de vivir. Existe, pues, una estrecha vinculación entre perspectivismo y singularidad; y no sólo por efecto de las leyes ópticas de la mirada o del conocimiento objetivo, sino porque interpretar, como querer, es diferenciar. La perspectiva es la condición de la vida. El conjunto de las interpretaciones es, como el conjunto de las fuerzas, un juego;

⁵⁴ GRIMM, R.H. *Nietzsche's Theory of Knowledge* Berlin/New York, W. de Gruyter, 1977, p. 66

⁵⁵ HABERMAS, J. *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche* p.58 y *La lógica de las ciencias sociales* Madrid, Tecnos, 1988, p.440

⁵⁶ No es sostenible la tesis de Heidegger según el cual Nietzsche no ha cambiado la esencia de la verdad como adecuación o corrección. Ver HEIDEGGER, M. *Nietzsche* I, p.414,429 y 509

⁵⁷ FRANCK, D. *Nietzsche et l'ombre de Dieu* Paris, PUF, 1998, p. 422

y expresa la inocencia del devenir. Juego activo e inteligente, juego creador. Un juego que nos muestra el mundo en su infinita pluralidad (Cfr. GC § 374; KSA III, 626-627).

De la mano de la genealogía, en Nietzsche (y luego en Freud) la naturaleza del signo y de la interpretación cambian⁵⁸. Interpretar es evaluar y descifrar fuerzas a través de los síntomas y los signos de la cultura. Signos que están ya inmersos en un mar de significaciones y forman parte de ese juego. No son datos simples, sino que proceden de interpretaciones. En el fondo no hay signos, ni significados, ni interpretaciones originarias, cada uno es ya interpretación de interpretación. Y cada una intenta resignificar, transformar la realidad y dar algún valor.

Finalmente quiero insistir en algo que está en el fondo del nihilismo, en su condición compleja y con varias caras y valoraciones. Ante todo, el mundo es juego, obra de arte sin artista, plexo de *quanta* de fuerzas y de relaciones entre ellas. Juego es aquí una categoría ontológica fundamental. El ser es juego y la verdad juego de interpretaciones. Estamos ante una ontología pluralista y relacional del devenir. En cierto sentido, reaparece, a otro nivel, el mundo dionisiaco. Pues bien, ese mundo es estremecedor; y la verdad mantiene los ojos abiertos ante él. Su último reconocimiento es que eso que llamamos caos es también Naturaleza. “Chaos sive Natura” dice un fragmento de un proyecto “para un nuevo arte de vivir” (NF 1881 11 [197]; KSA IX, 519)⁵⁹. Juego de fuerzas en última instancia sin medida, sin ningún bien absoluto como fin, más allá del bien y del mal. Pero igualmente “Natura sive chaos”, proceso de multiplicación, formación y descomposición, que desantropomorfiza y libera a la naturaleza. Caos no implica sólo desorden, nombra más bien el abismo y el movimiento constituyente. No es el resultado de un defecto, sino de la sobreabundancia de las fuerzas, de su infinitud. El azar juega aquí un papel decisivo, pero se trata también de “voluntad de transfigurar el terrible azar”⁶⁰. En eso se cifra la sabiduría dionisiaca; en efecto, es ahí donde Dioniso, como Eros, deviene filósofo.

Se trata de una sabiduría y verdad trágicas, pero también amantes de la alegría, porque “el valor quiere reír” y sólo se puede creer en “un Dios que sepa bailar” (AHZ p.70; KSA IV, 48-49). La risa es el afecto de la voluntad de poder recreadora. A este nivel la verdad permanece fiel a la tierra e incorpora al cuerpo, porque “el cuerpo filósofa” (NF 1882-1883 5 [32]; KSA X, 226). Contra los despreciadores del cuerpo, “el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente (...) El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor (...) Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría” (AHZ p.60-61; KSA IV, 39-40). El cuerpo es creador, resurge, resucita y se eleva por encima de sí (Cfr. AHZ p.120; KSA, IV, 99). Sabiduría y vida se explayan en el cuerpo que sabe bailar. La verdad tiene algo de danza. En la filosofía el saber se determina por la vida y la vida

⁵⁸ FOUCAULT, M. *Nietzsche, Marx y Freud*. Barcelona, Anagrama, 1981, p. 23ss.

⁵⁹ Es difícil no ver en esta expresión una referencia e inversión de la de B. Spinoza “Deus sive Natura”. Sobre la relación entre necesidad y libertad, en este plano, ver FERNÁNDEZ, E. “Necesidad libre, libertad necesaria” *Er. Revista de filosofía* n° 22 (1997) 21-58

⁶⁰ AVILA CRESPO, R. *Nietzsche y la redención del azar*. Publicaciones de la Universidad de Granada, 1986, p.36

por el saber, el cuerpo se expone a la verdad y la verdad al cuerpo⁶¹. La vida vive corporalmente, pero quizá no “hayamos meditado seriamente sobre lo que sea vivir corporalmente”⁶²

“¡Cuántas cosas son posibles aún! (...) vosotros hombres superiores, aprended, ¡a reír!” (AHZ p.394; KSA, IV, 367-368). ¿Estamos a la altura de ese acontecimiento originario y sus posibilidades? Temo que permanezcamos aún demasiado prendidos del duelo por la muerte de Dios, demasiado melancólicos de lo que ello significa. ¿Es sostenible y viable la propuesta de Nietzsche?

La interrogación pregunta, al menos, dos cosas:

- 1) ¿Es soportable por los seres humanos sin desgarrarse, sin volverse locos?
- 2) ¿Es consistente o forma parte de un universo que se autodestruye y se aniquila?

Yo sólo acierto a responder incierta y parcialmente.

El mundo que habita Nietzsche no es sólo ese abismo final, sino el trazado por su recorrido o navegación. Lo decisivo no es el laberinto, ni Teseo, ni Ariadna, sino el hilo. El abismo no es todo, no es absoluto, sino que es inmanente y está disperso. La realidad radical sólo podemos pensarla en el límite, pero no sólo como límite. Recuértese que el límite tiene rostro de Jano, que lo convierte, a la vez, en principio, como Nietzsche veía en cada noche vieja. Colocar el abismo en el fondo se presta a un espejismo y alimenta la ilusión de que se trata de un paraíso al que retornar. Para hacerse cargo de él es preciso no olvidar la genealogía, en ella el valor del origen se disemina y sale a la superficie, se hace actual y nos sostiene. Cuanto más profundamente mira Nietzsche el fondo pulsional del conocimiento, “con mayor claridad ve que la voluntad de un todo, de una síntesis, no es un mero capricho del propósito constructor de la filosofía”⁶³. La verdad no es veredicto o sentencia final, sino proceso de invención. Y desde ese fondo abismal emerge y se libera la voluntad.

Finalmente una imagen, que también apunta algo sobre en qué medida Nietzsche es o no moderno. Hegel afirmó con entusiasmo: “Con Cartesio ya podemos sentirnos en nuestra propia casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!”⁶⁴. Nietzsche prefiere otra, y tras anunciar la muerte de Dios, exclama: “Por fin pueden zarpar nuestras naves, partir hacia cada peligro, cada audacia de los que buscan conocer está permitida de nuevo, el mar, nuestro mar, está ahí abierto de nuevo y quizá nunca hubo un mar tan abierto” (GC § 343; KSA III, 574). Vivimos tiempos de travesía; arriesgarnos decididamente es un destino que podemos abrazar.

⁶¹ FRANCK, D. *op. cit.* p.252

⁶² HEIDEGGER, M. *Nietzsche* I, p. 453

⁶³ SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* Barcelona, Tusquets, 2002, p.225.

⁶⁴ HEGEL, W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971, vol. XX, p. 120. Trad. W. Roces *Lecciones sobre historia de la filosofía* México, FCE, 1979, vol. III, p. 252.